

CARLOS MARX

Crítica del Derecho del Estado Hegeliano

(Traducción de Eduardo Vásquez)

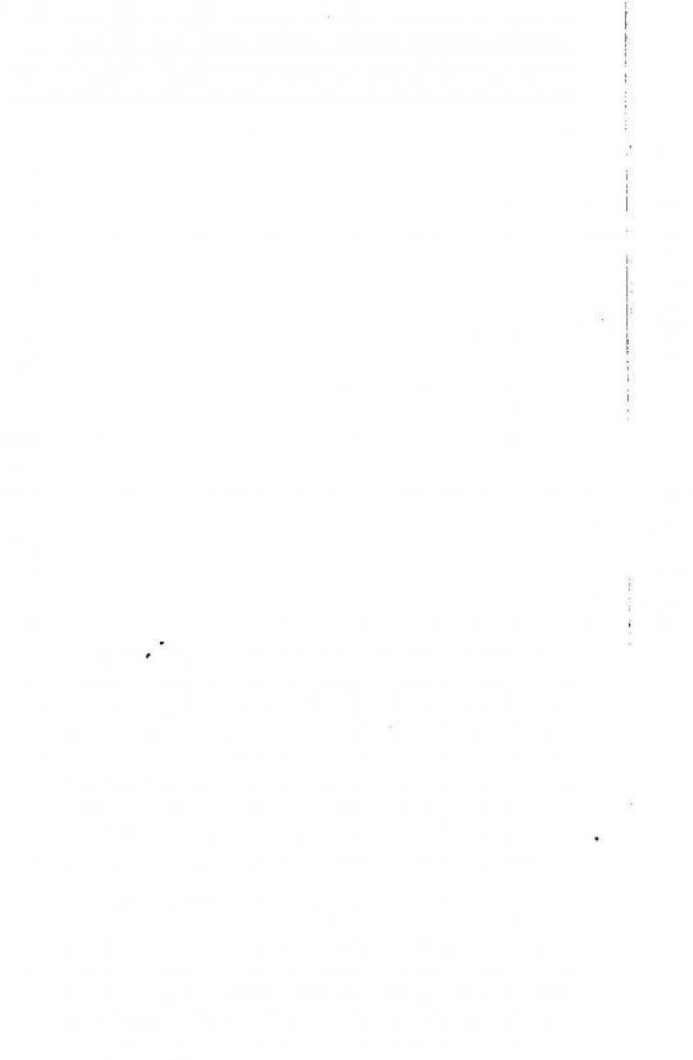


UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

CARACAS / 1980

Depósito Legal lf. 80-1440

a la gloria del esfuerzo inútil



PRESENTACION

La *crítica de la filosofía del Estado de Hegel* fue escrita por Marx en el verano de 1843, en Kreuznach. Marx trató en ella los parágrafos 261-313 de los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, de Hegel. Sus citas se refieren a la publicación hecha por Eduardo Gans (Obras de G. W. F. Hegel, Edición Completa, primera impresión, Berlín, 1833, tomo VIII). El manuscrito está formado por folios plegados sueltos y comienza con el folio II. El primer folio, que contenía probablemente la crítica a los parágrafos 257-260 que, en Hegel, introducen a la sección sobre el Estado, se ha extraviado.

Para nuestra versión al español hemos utilizado el texto publicado por Hans-Joachim Lieber y Peter Furth, editado por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, en 1971. En esa edición se encuentran los términos como fueron leídos por los editores de MEGA (Obras completas de Marx y Engels) y por Siegfried Landshut, y por la edición que utilizamos. También destacan Lieber y Furth cuando hay expresiones subrayadas por Hegel y cuando las son por Marx.

I

La *crítica de la filosofía del Estado de Hegel* es una obra de gran importancia en la evolución del pensamiento de Marx. Es fundamental para la comprensión de la dialéctica hegeliana e incluso para la formulación de una *nueva dialéctica*, en el sentido de los problemas que puede presentar dicha formulación, acechada por el apriorismo y la arbitrariedad. Los que han formulado una dialéctica materialista no han podido evitar los mismos errores y arbitrariedades reprochados por Marx a Hegel: apriorismo y desconocimiento de las diferencias específicas de los objetos a los cuales se aplican fórmulas y recetas concluidas y válidas para todo y para siempre.

Junto con la conocida con el título de *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*, último capítulo de los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844, la obra que hoy publicamos, constituyen una crítica sistemática y detallada de la dialéctica hegeliana, en sus aplicaciones concretas a la *Filosofía del derecho* y a la *Fenomenología del espíritu*. Es seguramente a esas críticas a las que se refiere Marx cuando escribe en el Postfacio a la segunda edición de *El Capital*, en enero de 1879: "Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana".

II

No hay duda de que cuando Marx efectúa sus críticas a la dialéctica hegeliana considera que las de Feuerbach ya han demolido los fundamentos del sistema hegeliano. Feuerbach —lo dice Marx—, es "el único que mantiene una actitud *seria*, una actitud *crítica*, ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; él es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía".

Feuerbach es el que ha puesto al descubierto el misterio de la dialéctica hegeliana. En primer lugar, Feuerbach ha mostrado que la filosofía hegeliana no es otra cosa que teología, pero teología desarrollada en forma de pensamiento. Por consiguiente, si la teología surge a consecuencia de la enajenación humana, también la filosofía hegeliana expresa la misma enajenación. En ambos casos, hay exteriorización (*Entäusserung*) y extrañación (*Entfremdung*) de la esencia humana. La *Lógica* hegeliana no consiste más que "en el pensar *despojado* de su determinación en la que hay pensar, actividad de la subjetividad. La tercera parte de la *Lógica* es la *lógica subjetiva* e incluso así se titula expresamente, y no obstante, las formas de la subjetividad que son el objeto de dicha *lógica*, no deben ser *subjetivas*. El concepto, el juicio, la conclusión, y hasta las formas particulares de la conclusión y el juicio, como el juicio problemático y el asertórico, no son conceptos, juicios y conclusiones nuestras, no, son formas objetivas existentes en sí y para sí, formas absolutas. Así enajena (*entäussert*) y hace extraña (*entfremdet*) la filosofía absoluta al hombre su propia esencia, su propia actividad".* El pensamiento del hombre, con sus diversas operaciones, es separado de él y colocado fuera de él, como ser

* *Filosofía del futuro*, Tesis 23.

aparte y distinto. Es lo mismo que ocurre en la religión donde el hombre exterioriza su esencia, la expulsa de él y la considera como otra esencia, distinta de él. En la cita que acabamos de hacer, Feuerbach desarrolla *in extenso* lo que ya había dicho en las *Tesis provisionales*: "La esencia de la teología es la esencia del hombre, *trascendente*, proyectada fuera del hombre; la esencia de la *Lógica* de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *colocado* fuera del hombre".* La crítica de Feuerbach disuelve tanto la esencia de Dios como la de la *Lógica* hegeliana en la esencia humana. Así, la teología y la *Lógica* son reducidas a la antropología. Es en la relación del hombre con el hombre donde hay que buscar el origen de las ideas, de los conceptos, de la religión: "Sólo por comunicación, sólo de la conversación del hombre con el hombre, se originan las ideas. No uno sólo, sino uno y otro llegan a los conceptos, a la razón en general. Se requieren dos hombres para la generación del hombre, tanto del hombre espiritual como del hombre físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y de la universalidad".** Al reducir la teología y la filosofía especulativa a la antropología, a la relación social entre el hombre y el hombre,** Feuerbach, según Marx, fundó el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*. Es de esta relación social del hombre con el hombre de la que hay que partir para encontrar el origen y la génesis de los conceptos; es ella la que constituye la raíz y el fundamento de todas las ideas, conceptos y relaciones, tanto de las políticas, como de las de la historia. Las relaciones entre los hombres es el origen, el fundamento y el principio.

Pero este fundamento y principio no tiene su fundamento y principio en otro ser. No le debe su ser a otro ni tampoco puede ser disuelto en otro ser. El es "lo positivo que descansa en sí mismo y fundamentado positivamente en sí mismo". Por tanto, ya que el hombre es un ser *finito*, un ser dependiente, un ser que necesita a otro para existir, su dependencia y su referencia a otro, los serán a otros seres finitos como él mismo. Lo *finito depende y se refiere a lo finito*. Si hay algún ser que se haya considerado como *infinito*, como independiente y como referido sólo a sí mismo, habrá entonces que buscar su origen y fundamento en lo finito, en las relaciones entre los hombres finitos. La inversión feuerbachiana

* Tesis 13.

** *Filosofía del futuro*, Tesis 41.

*** Feuerbach no conoce las relaciones económicas ni tampoco la actividad humana, el trabajo, como fuerza modificadora de la naturaleza.

consiste en convertir a lo finito en el fundamento de lo infinito (Dios o el pensamiento).

Feuerbach, pues, criticando primero a la religión y luego a la filosofía especulativa, es el fundador del materialismo verdadero. Los principios críticos que Marx utiliza contra la dialéctica hegeliana muestran cómo funciona dicha dialéctica. Feuerbach ha indicado certeramente en qué consiste y cuál es el secreto de la dialéctica hegeliana, pero no ha desmenuzado su aplicación en la filosofía del espíritu (historia, derecho) y la de la naturaleza: "La *Lógica* hegeliana es la teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en *Lógica*. La *Lógica*, como el ser divino de la teología, es el compendio ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes. Todo lo que se encuentra en la tierra, se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también, todo lo que se encuentra en la naturaleza, se encuentra de nuevo en el cielo de la *lógica* divina: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología tenemos cada cosa dos veces: una vez en abstracto y la otra en concreto. En la filosofía hegeliana tenemos cada cosa dos veces: como objeto de la *Lógica* y luego de nuevo como objeto de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu".*

Lo que dice Feuerbach sobre la filosofía de Hegel lo ha dicho Hegel mismo. Al abrir la *Filosofía del derecho* nos encontramos con la afirmación de que la ciencia del derecho tiene "como objeto el concepto del derecho y su realización... y el concepto... es lo único que tiene realidad y precisamente porque él mismo se la da".** El concepto engendra su propia realidad y esta es la verdadera realidad, la adecuada al concepto. El estudio del concepto corresponde a la *Ciencia de la lógica* y cualquier ciencia aplicada lo presupone. La *Lógica* estudia el movimiento del concepto, su devenir, sus autoescisiones y el engendramiento de sus autodeterminaciones. La *Filosofía del derecho* se fundamenta, pues, en la *Ciencia de la lógica*, esto es, una ciencia aplicada se fundamenta en la ciencia pura. Todas las determinaciones de la *Filosofía del derecho* son determinaciones puestas por el concepto en su devenir y en sus autoescisiones. Así, el origen de los distintos poderes del Estado (legislativo, judicial, ejecutivo) se encuentra en el automovimiento del concepto, originado por sus autoescisiones: "Sólo la autodeterminación del concepto en sí mismo, y no cuales-

* Tesis provisionales. Tesis 12.

** Parágrafo I. Observación.

quiera otras finalidades y beneficios, es lo que contiene el origen absoluto de los poderes diferenciados y por lo cual únicamente la organización del Estado es como lo que es racional en sí y la imagen de la razón eterna. Hay que conocer a partir de la Lógica... como el *concepto*, y luego, en modo concreto, la *idea*, se determinan en ellos mismos y ponen abstractamente sus momentos de universalidad, particularidad y singularidad".* Cualquier *objeto* no es otra cosa que una determinación del concepto, pues la objetividad no consiste en otra cosa que en la identidad del concepto con el objeto. Objeto y concepto son una y la misma realidad. Es por esto que la ontología (o metafísica) es *lógica*, ya que las determinaciones de los entes son las del concepto: "La filosofía crítica ya transformó a la metafísica en lógica, pero... dio a las determinaciones lógicas, por miedo al objeto, un significado esencialmente subjetivo... y el objeto quedaba en ellas como un más allá, una cosa en sí y un obstáculo infinito".**

Si la lógica es el pensamiento, entonces la realidad es *idéntica* a la lógica o al pensamiento. Pero así no hay más que una realidad: la ontológica. Sujeto y objeto son una y la misma cosa, siendo el sujeto lo lógico y el objeto la realidad sensible conformada por las determinaciones lógicas. Es por esto que lo infinito (el pensamiento, lo lógico) es finito, es decir, que lo *otro* del pensamiento, la sensibilidad, no es tal alteridad, sino que es el mismo pensamiento que se hace otro, que aparece como otro, pero en este otro, en esta alteridad, no está fuera de sí mismo, sino *cabe sí mismo (bei sich)*.

Así, lo sensible, lo finito, es sólo una *envoltura*, una *cáscara*, en la cual se contiene lo lógico. La realidad sensible es convertida en *alegoría*, en imagen en la cual *se expone* el desarrollo del movimiento del pensamiento, como lo dice el mismo Hegel: "el hecho se convierte en exposición e imagen de la originaria y perfecta actividad autónoma del pensar".*** En consecuencia, lo finito se volatiliza en las determinaciones del pensar (de lo infinito), perdiendo así todo movimiento y desarrollo propios, ya que lo que tiene movimiento y desarrollo es el concepto, el pensar.

El concepto es lo que tiene actividad, vida y movimiento y el movimiento del mundo sensible no es propio, sino prestado. En palabras de Marx, "la idea es convertida en sujeto" (*Die Idee Wird versubjektiviert*),

* *Filosofía del derecho*, parágrafo 272. Observación.

** *Ciencia de la lógica*. Introd., p. 67. Trad. de Augusta y R. Mondolfo.

*** *Enciclopedia*, parágrafo 13, Suhrkamp, I, p. 58.

o es el demiurgo de lo real. Las famosas palabras de Hegel de que "lo racional es real y lo real es racional", o su afirmación de la unidad entre lo infinito y lo finito, siendo imposible la existencia del uno sin el otro, en su unidad y en su separación, hace *desaparecer lo finito*. Hegel no es un *ateo*, ni un materialista. La unidad entre ser y pensar, entre objeto y sujeto, se realiza en él de tal modo que lo sensible y finito, es absorbido en lo infinito. Lo infinito abraza a lo finito de tal modo que lo ahoga. Es un verdadero abrazo mortal. Hegel lo reconoce a cada instante y es el principio que permite comprender su filosofía: "La proposición de que lo *finito es ideal* constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es idealismo tanto como la religión, porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un absoluto, como un último, o bien como un no-puesto, inengendrado, un último. Una filosofía que atribuye a la existencia infinita en cuanto a tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía".*

Lo que Hegel cree ser su fortaleza es para Feuerbach y Marx su debilidad, es decir, la dependencia del ser material y la autonomía del concepto. Lo inverso es lo verdadero: dependencia del concepto del ser sensible.

III

Una vez hecha la inversión de Hegel, una vez establecido el verdadero materialismo, Marx mostrará el pobre resultado que arroja la metodología apriorista de Hegel, aplicando detalladamente, en cada sector, la crítica de Feuerbach.

Ante todo, al convertir al concepto en lo *activo*, en lo que tiene vida y movimiento, en lo que se mueve a sí mismo, la realidad sensible se convierte a su vez en lo que carece de vida y movimiento propios. El verdadero sujeto es el concepto. La realidad sensible es el predicado, esto es, el

* Lógica, I, Mondolfo, pp. 197-198; Suhrkamp, I, pp. 172. Asimismo, Lógica II, p. 76; Suhrkamp II, p. 80. En nuestro trabajo: "En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger" (1967), destacábamos que el verdadero ser es el ser necesitado, dependiente y limitado, conforme lo sostiene el materialismo contra la ontoteología.

lado por donde se explicita o se expone el concepto. Pero esta suposición hegeliana no hace que la realidad sensible, concebida como momento de desarrollo del concepto, se transforme o cambie. Ella se limita a recibir un significado distinto del que tiene como realidad sensible. Esto se debe a que el interés de Hegel no se centra en el conocimiento del objeto estudiado, en ver sus características y peculiaridades propias, sino en concebirlo como una realidad subordinada a la *Lógica*. La *Lógica* es como una camisa de fuerza que contiene todo y predetermina todo. Si se parte de las determinaciones lógicas, como formas ya acabadas y rígidas, lo aprehendido por ellas no podrá tener vida y movimiento propios, sino la vida y el movimiento que le presta un alma externa a ello.* Hay que invertir el procedimiento hegeliano: en vez de partir de una lógica rígida y concluida, aplicable a cualquier objeto, hay que seguir la lógica propia del objeto, su propio movimiento: "Hegel no desarrolla su pensar a partir del objeto, sino que desarrolla al objeto conforme a un pensar acabado y perfeccionado en la abstracta esfera de la lógica".**

Toda la crítica de Marx, diseminada a lo largo de la obra, puede reducirse a lo siguiente: *restituirle a lo sensible su vida propia, su propio movimiento, independizándolo de la lógica ya acabada y perfeccionada.*

Esta tesis tiene enormes proyecciones para el materialismo. Marx se coloca aquí en la vía inaugurada por Feuerbach: independizar a lo sensible respecto del apriorismo lógico hegeliano, desarrollar a lo sensible según su propia lógica y no según un cuerpo de fórmulas ya acabadas, aplicables a cualquier realidad, en virtud de lo cual ésta es despojada de su especificidad. Hegel siempre convierte a los objetos en objetos de la lógica en vez de buscar la lógica propia del objeto.

Este procedimiento le impide a Hegel comprender a los objetos en su especificidad, ya que su interés fundamental es encontrar el concepto universal realizado, lo cual no permite conocer en todas sus determinaciones a los diferentes objetos. Estas consecuencias del apriorismo se ven muy claramente cuando Hegel aplica el concepto de *organismo* para explicar la necesidad de que la Constitución política se divida en distintos

* "Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo... Por eso, el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*" *Ciencia de la lógica II*, p. 562, Suhrkamp II, pp. 551".

** Comentario al párrafo 269.

poderes. En el organismo cada miembro es un fin para sí mismo, y a la vez, un medio para los otros miembros. La vida de cada uno de los miembros depende de los otros. La actividad de cada uno tiene que transitar al otro. Pero, al mismo tiempo, cada uno tiene que mantenerse independiente de los otros: "cada miembro es fin y medio a la vez, se mantiene mediante los otros y contra los otros".* Es el mismo principio de la identidad de la no-identidad. Las partes (o los miembros) pasan o transitan (*übergeben*) a la totalidad del organismo, pero cada una se mantiene idéntica a sí misma y diferente de las otras. Como vemos, la idea de organismo (o la de la *vida*) no es otra cosa que el mismo concepto.

Esta idea de organismo se puede aplicar a cualquier ser viviente. Hegel la utiliza para explicar cómo los diversos poderes mantienen a la totalidad del Estado, la cual funciona en virtud de la independencia y de la interdependencia de sus distintos poderes (o miembros). Pero así, la Constitución del Estado es disuelta en la idea abstracta (la de organismo), desapareciendo así la especificidad de la Constitución política, pues cualquier organismo vivo se corresponde con la idea abstracta de organismo. Por tanto, lo sensible determinado ha desaparecido en la idea abstracta. "El hecho de que yo diga, dice Marx, este organismo (esto es, el del Estado, la Constitución política) es el desarrollo de la idea hasta sus diferencias, no quiere decir que yo sepa absolutamente nada de la *idea específica* de la Constitución política; la misma frase puede ser dicha con igual verdad del organismo animal así como del organismo político".** Para que la explicación de lo que son los poderes del Estado sea una explicación verdadera, Hegel debería decir qué diferencia hay entre el organismo animal y el organismo político, esto es, cuál es la *diferencia específica* entre ambos. Pero esa diferencia no surge de la determinación universal de organismo. Y ello ocurre porque lo único que interesa a Hegel es encontrar "la *idea lógica*, la *idea pura* en cada elemento, sea éste el del Estado, sea el de la naturaleza".*** Hegel lo único que hace es realizar sus propias abstracciones, sin llegar a la realidad verdadera. No hay un *punte* que permita pasar de la idea universal a lo empírico determinado.

La crítica de Marx, basada en la de Feuerbach, va dirigida contra la prioridad y anterioridad de lo universal respecto a lo singular, del con-

* *Enciclopedia*, parágrafo 356.

** Comentario al § 262.

*** Comentario al § 269.

cepto respecto a sus determinaciones singulares. Lo singular o particular no se deriva, no es *puesto*, por lo universal ni se fundamenta en él. O en términos feuerbachianos lo *finito no se deriva de lo infinito*. Lo verdadero, lo real, es lo finito, lo particular y sensible.

No cabe duda que cuando Marx efectúa las críticas aducidas a Hegel ya él es materialista. Su materialismo antihegeliano tiene su origen inmediato en las críticas de Feuerbach a Hegel. Se encamina a liberar a lo finito, a lo sensible, respecto de la anterioridad de lo infinito. Sin embargo, no se ve en el texto que estamos comentando cuál es la naturaleza de lo universal, de lo infinito, cómo surge, ni cuál es su relación con lo finito. La inversión ya está hecha: el verdadero *sujeto* no es el concepto con automovimiento, sino los hombres singulares agrupados en la familia, en la sociedad civil. Estos singulares o particulares no son predicados del *concepto* (el sujeto hegeliano), el cual se desarrolla exteriorizando sus predicados, esto es, a manera de ejemplo, el concepto *es* la familia, o el concepto *es* la sociedad civil. Los verdaderos sujetos, la familia, la sociedad civil, son los que en su desenvolvimiento originan lo universal: "Familia y sociedad civil son las presuposiciones del Estado, son los agentes verdaderos, pero en la especulación ello es invertido",* o para decirlo en palabras de Feuerbach: "no hay que poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito".** Marx está repitiendo literalmente a Feuerbach cuando asienta: "En esto consiste el dualismo: en que Hegel no considera a lo universal como la esencia de lo real-finito, es decir, de lo existente, de lo determinado, o no considera al ente real como el *verdadero sujeto* de lo infinito".** La inversión feuerbachiana consistente en convertir al *sujeto* hegeliano (al concepto o al pensamiento) en *predicado* y al predicado (la relación social del hombre con el hombre) en el *verdadero* sujeto, la utiliza Marx, como ya lo hemos dicho, en su crítica a la prioridad de lo universal respecto a lo singular. Pero si bien el fundamento materialista ya está establecido, no está resuelto cómo lo singular y particular engendran lo universal.

IV

La dialéctica hegeliana tiene como presuposición fundamental la de que la realidad verdadera es el concepto o lo universal. El concepto es

* Comentario al § 262.

** *Tesis provisionales* § 27.

*** Comentario al *soneto* 278.

una unidad, pero una unidad tal contiene en ella misma las singularidades y las pone desde sí misma. El concepto es la unidad escindida y repartida en diversos seres. El es lo universal que es a la vez singular, o lo suprasensible que se hace sensible, o la unidad que pone la multiplicidad. Lo sensible, lo singular y particular se *derivan* del concepto, tienen su origen y fundamento en él. Pero así como salen del concepto, también él los reabsorbe y *los mantiene en unidad*.

Ya hemos dicho que la familia, la sociedad civil, son momentos del concepto. También lo es el príncipe. Una vez que estos momentos aparecen se mantienen en la existencia, pues son momentos necesarios del desarrollo del concepto. Son el hacerse fenómeno del concepto o su aparición o manifestación (*Erscheinung*). Cada uno de los momentos se opone al otro y luego se compone con él formando así una unidad de opuestos. El concepto está constituido así por la unidad de la totalidad de los momentos contradictorios u opuestos. Todos los momentos o determinaciones del concepto forman parte de la misma unidad, tienen en común la misma esencia, y por eso, su antagonismo o su oposición es conciliable o superable. Cada uno excluye al otro, pero a la vez lo implica y lo requiere.

Esta concepción de la unidad de los opuestos que funciona en la *Filosofía del derecho*, en cuanto ejemplificación de la *Ciencia de la lógica*, va a ser rechazada por Marx. Según él, la conciliación hegeliana es una manera de paliar o de hacer desaparecer las oposiciones reales.

El comentario de Marx al párrafo 304 es una crítica al método hegeliano que convierte a las oposiciones *reales* en oposiciones que emanan de la misma esencia y como tales conciliables en ella.

A lo largo del comentario al párrafo 304, Marx muestra la manera cómo funciona la lógica hegeliana una vez que las determinaciones del Estado han sido penetradas por las categorías lógicas. La lectura de dicho comentario es compleja por cuanto en él se manejan categorías lógicas mezcladas íntimamente con componentes sociales e históricos.

El párrafo 304 desarrolla la constitución del poder legislativo. Dicho poder está formado por el monarca (el príncipe), el gobierno y finalmente las *clases*.* Estas son la representación de la sociedad civil, es decir,

* Hemos traducido de *Stände* por clases.

la sociedad civil delega en las clases su representación. Así, las clases están formadas por diputados, salidos de la sociedad civil.

En la sociedad civil los individuos se ocupan de su interés privado. Es una sociedad atomizada, en la que los individuos están aislados los unos a los otros. No se preocupan por el interés universal, no forman una comunidad. En palabras de Marx, "es una existencia miserable llena de contradicciones".

Pero el poder legislativo tiene que estar formado por individuos que tengan como ocupación el interés de la sociedad civil, tiene que estar formado por individuos que se despojen de lo que ellos son en la sociedad civil y se den como contenido el interés universal. No deben actuar en función de su singularidad, sino en función del bien universal. Se ve claro el problema de las clases, el cual podríamos formular así: ¿Cómo los individuos singulares de la sociedad civil, ocupados en su interés privado, llegan a participar en las funciones públicas del Estado, esto es, cómo los singulares se elevan en la universalidad o cómo la ocupación singular puede dejar de ser tal para convertirse en ocupación universal? Es patente la pugna que existe entre ambos tipos de interés. La conciencia singular tiene un contenido que lo colma, es decir, su propio beneficio y bienestar opuestos a los de los otros. Pero carece del contenido propio de lo universal. La clase posee dentro de sí misma un antagonismo: el representante de la sociedad civil en ella debe ser universal, pero es singular.

El interés universal, el cual es un momento del concepto, tiene que llegar a la existencia, tiene que encontrar en lo empírico un soporte en el cual encarnarse, en el cual encontrar la conciencia de sí mismo, o en términos de Hegel el *en sí* tiene que hacerse para sí. Esa realización y saber de sí lo encuentra en la clase. Lo universal se encarnará en lo singular de tal modo que dejará de ser lo que él es (interés privado) para convertirse en lo que él no es (interés universal). La forma universal no tiene un contenido adecuado a ella y el contenido no es adecuado a la forma.

Arrancados de su existencia terrenal en la sociedad civil los diputados se elevan a los intereses universales, participando en el gobierno. Es a través de las clases que el gobierno penetra en la conciencia subjetiva del pueblo. El más allá del Estado penetra en el más acá del pueblo.

La función de la clase, ya marcada por la contradicción inicial que hemos descrito, es la de ser una mediación entre el gobierno y el pueblo.

Ella debe efectuar la armonización entre el poder del gobierno y los intereses del pueblo. Las clases son las síntesis entre dos extremos: el Estado y la sociedad civil. Hegel reconoce el antagonismo entre el poder del gobierno (el monarca, la burocracia, los poderes jurídicos) y el pueblo, pero quiere conciliarlos para que la oposición no derive en antagonismo hostil. Las clases deben evitar el enfrentamiento entre el gobierno y la sociedad civil.

En virtud de su posición como mediadoras entre el príncipe y el pueblo, las clases mantienen una posición ambigua. Por una parte, son el pueblo en miniatura, en cuanto éste se reduce a sus representantes, y como tal debe asumir la defensa de los intereses del pueblo contra el monarca. Y así son oposición. Pero, por otra parte, en cuanto están integradas en el gobierno, deben defender los intereses de éste contra el pueblo, asumiendo así una posición conservadora. Ellas, pues, son a la vez oposición y gobierno. Para convertirse en gobierno deben dejar de ser individuos privados singulares, es decir, la singularidad debe desaparecer absorbida en la universalidad, o en otros términos, el *bourgeois* debe convertirse en *citoyen*.

Mientras las clases no se integren en el poder gubernativo, el monarca y el pueblo son dos extremos antagónicos. Pero al delegar el monarca su representación en diputados y al delegar el pueblo su representación en diputados, se constituye el Poder Legislativo como un *mixtum compositum* en el que se funden los dos extremos. Los dos términos extremos se concilian en uno, y en esa conciliación los extremos pasan a ocupar la posición de término medio.

Este cambio en el que los extremos se convierten en medio y al mismo tiempo el medio sigue siendo extremo, corresponde a la lógica de Hegel. En el organismo, el cual es el concepto en uno de sus estadios, cada miembro se mantiene en sus funciones propias, como autónomo, pero al mismo tiempo, por estar en relación con los otros, depende de ellos a la vez que los otros miembros dependen de él. Cada miembro es, pues, tanto autónomo, como no autónomo, tanto *fin* para sí mismo, como medio para los otros. Y asimismo ocurre en el silogismo en el que cada término es extremo y medio.

La crítica de Marx se encauza en dos direcciones, una, política, y la otra lógica. La primera, ya la hemos esbozado en sus grandes rasgos, en la posición ambigua de las clases en cuanto son a la vez gobierno y o-

sición. La segunda, en la que Marx destaca como la lógica se pone al servicio de la política conservadora de Hegel, tratará de desenmascarar los supuestos de la lógica hegeliana y el principio que hace posible la conciliación de los antagonismos.

En Hegel, según Marx, el juego entre los términos extremos y el medio, el desplazamiento de un extremo a medio y viceversa, sirve para evitar que las oposiciones se conviertan en oposiciones antagónicas irreductibles. Un extremo se enfrenta a otro en cuanto representan intereses antagónicos irreductibles. Pero entonces interviene el mediador para evitar el conflicto, pero luego uno de los extremos se enfrenta al mediador que es ahora extremo, aliándose entonces con el otro extremo contra el mediador para vapulearlo. De ese modo la oposición nunca llega a una hostilidad abierta puesto que el mediador neutraliza al extremo rebelde.

Este juego en el que siempre se logra la conciliación se basa en que los extremos son conciliables por ser de idéntica naturaleza. Son extremos de una misma esencia que se ha escindido en dos opuestos y por eso pueden ser reunidos de nuevo y reconstituir la unidad disuelta. Por ejemplo, sexo masculino y sexo femenino son dos extremos de la misma esencia humana. Ambos se completan, se unen y reproducen al hombre. Polo Norte y Polo Sur forman parte de la misma esencia. La esencia, en ambos ejemplos, es una esencia *diferenciada*. Extremos verdaderos, dice Marx, serían polo y no-polo, sexo humano y sexo no-humano. En ese caso, los extremos son reales, son existencias que no forman parte de una misma esencia, que no son una esencia diferenciada.

En el caso de la misma esencia diferenciada, cada extremo no es verdadero en sí mismo, sino que requiere del otro. Tomado aisladamente, es unilateral y abstracto, carente de significación plena. La verdadera realidad no es, pues, esa abstracción, sino la unificación de los dos componentes de una misma realidad. Uno usurpa al otro, dice Marx.

Al trasladar ese esquema lógico-metafísico a la política, Hegel puede lograr siempre la conciliación de las oposiciones, la síntesis de los opuestos. De ese modo logra enmascarar las oposiciones convirtiéndolas en conciliables por ser partes abstractas de la misma esencia: "El error principal de Hegel consiste en que él concibe a la contradicción del fenómeno como unidad en la esencia, en la idea...".

Como quiera que para Hegel las determinaciones de la realidad son determinaciones del concepto, él encuentra en todas partes, y sobre todo

en la *Filosofía del derecho*, las determinaciones del concepto lógico, las de una misma esencia escindida en oposiciones conciliables. En cambio, "la verdadera crítica filosófica de la Constitución actual del Estado no sólo muestra las contradicciones como existente, sino que las *explica*, concibe su génesis, su necesidad... concibe la lógica propia del objeto".

V

La crítica de la filosofía del Estado de Hegel, es una obra importante en la evolución del pensamiento de Marx. No sólo desde el punto de vista político, sino desde el punto de vista de la crítica a la *lógica ontológica* hegeliana. Nos parece ser la crítica más detallada a dicha lógica y da la impresión que con ella Marx consideró concluida su crítica a dicha lógica.

Sin embargo, treinta años después Marx utilizó la lógica hegeliana en su exposición de la teoría del valor, en la primera parte de *El Capital*. En otro trabajo hemos mostrado de qué modo Marx coquetea con la dialéctica hegeliana, utilizando en la relación entre la fuerza de trabajo indiferenciada (la esencia) y sus coagulaciones (las mercancías diferenciadas), el mismo principio hegeliano de la identidad de los opuestos o de la identidad de la no-identidad.

Para aclarar los problemas de la dialéctica hay que tener en cuenta las dos posiciones de Marx respecto a ella. Las citas, aisladas de su contexto, no demuestran nada. Hablar de dialéctica marxista de un modo general equivale a no saber de qué se está hablando, lo cual es el caso generalmente.

Eduardo Vázquez

Enero, 1980.

CRITICA DEL DERECHO DEL ESTADO HEGELIANO

A. EL DERECHO INTERNO DEL ESTADO

261. "Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, *por una parte*,* una necesidad *externa* y su poder superior, a cuya naturaleza están subordinadas sus leyes así como sus intereses y son dependientes de ella, pero, *por otra parte*,* él es su finalidad *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última y de los intereses particulares de los individuos, en la cual en cuanto tienen *deberes* respecto a él, a la vez tienen derechos (párrafo 155)".

El párrafo anterior nos enseña que la *libertad concreta* consiste en la identidad (su deber ser, dúplice) del sistema del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el sistema del interés universal (del Estado). La relación de estas esferas debe ser determinada más precisamente.

Por una parte, frente a las esferas de la familia y de la sociedad civil, el Estado es una "necesidad *externa*", un poder, al cual las "leyes" e "intereses" están "subordinados" y son "dependientes" de él. El que el Estado, frente a la familia y a la sociedad civil, sea una "necesidad *externa*", yacía ya, en parte, en la categoría de "transición" y, en parte, en su *relación consciente* con el Estado. La subordinación bajo el Estado corresponde todavía completamente a esta relación de la "necesidad *externa*". Pero lo que Hegel entiende por "dependencia", se manifiesta en la siguiente frase de la observación a ese párrafo:

* Subrayado por Marx.

"Que el pensamiento de la dependencia, y particularmente también la de la ley jurídica privada respecto al carácter determinado del Estado, y la opinión filosófica de considerar a la parte sólo en su relación con el todo, lo ha tomado en consideración especialmente *Montesquieu*...".

Por consiguiente, Hegel habla aquí de la dependencia *interna* o de la determinación esencial del derecho privado, etc., por el Estado; pero subsume a la vez esta dependencia bajo la relación de la "necesidad *externa*" y la contrapone a la otra relación en la que la familia y la sociedad civil se comportan respecto al Estado como su "finalidad *inmanente*", como el otro lado.

¡Por "necesidad *externa*" se puede entender únicamente que las "leyes" e "intereses" de la familia y de la sociedad tienen que ceder, en caso de colisión, ante las leyes y el interés del Estado, que le están subordinados, que su existencia es dependiente de la suya, o también, que su voluntad y sus leyes aparecen a su "voluntad" y a sus "leyes" como una necesidad!

Pero Hegel no habla aquí de colisiones empíricas; habla de la relación de las "*esferas* del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil" con el Estado; se trata de la *relación esencial* de estas esferas mismas. No sólo sus "intereses", sino también sus "leyes", sus "determinaciones esenciales", son dependientes del Estado y le están "subordinados". El se comporta como "poder superior" respecto a sus "leyes e intereses". Su "interés" y su "ley" se comportan como su "subordinado". Viven en "dependencia" respecto a él. Precisamente porque "subordinación" y "dependencia" son relaciones *externas* que constriñen y contradicen al ser autónomo, la relación de la "familia" y de la "sociedad civil" con el Estado es la de la "necesidad *externa*", una necesidad que afecta a la esencia interna de la cosa. El que "las leyes del derecho privado" dependen "del carácter determinado del Estado", se modifican según él, está subsumido, por tanto, en la relación de la "necesidad *externa*", precisamente porque "la sociedad civil y la familia" en su verdadero desarrollo, es decir, autónomo y completo, están presupuestas al Estado como "esferas" particulares. "Subordinación" y "dependencia" son las expresiones para una identidad "externa", *forzada*, aparente, para cuya expresión lógica Hegel utiliza correctamente la "necesidad *externa*". En

la "subordinación" y la "dependencia" Hegel desarrolló posteriormente uno de los lados de la identidad conflictiva y precisamente el lado de la extrañación dentro de la unidad,* "pero, por otra parte, él (el Estado) es su finalidad *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y de los intereses particulares de los individuos, en la cual en cuanto tienen *deberes* respecto a él, a la vez tienen *derechos*".

Hegel establece aquí una *antinomía* no resuelta. Por una parte, necesidad externa, por otra parte, finalidad inmanente. La unidad de la finalidad última universal del Estado y del *interés particular de los individuos* debe consistir en que sus *deberes* con respecto al Estado y sus *derechos* en él son idénticos (por tanto, por ejemplo, el deber de respetar la propiedad con el derecho a la propiedad).

Esta identidad es explicada en la observación (al párrafo 261) de la siguiente manera:

"Como quiera que el *deber* es primeramente el comportamiento hacia algo *sustancial* para mí, universal en sí (*an sich*) y para sí, y en cambio el derecho es la *existencia empírica* en general de esto sustancial y, por consiguiente, el lado de su *particularidad* y de mi libertad *particular*, ambos aparecen así en los grados formales repartidos en diversos aspectos o personas. El Estado, en cuanto ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y de lo particular, implica que mi obligación frente a lo sustancial es a la vez la existencia empírica de mi libertad particular, es decir, que en ello *están unidos* derecho y deber en una y la misma relación".

262. "La idea real, el espíritu, que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, en cuanto se escinde en su finitud para ser desde su idealidad para sí espíritu infinito real, adjudica de este modo a estas esferas el material de esta realidad finita suya: los individuos en cuanto *multitud*, de manera que esa adjudicación a lo individual aparece *mediatizada* por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su determinación".

Si traducimos esta frase a la prosa ordinaria tenemos:

El modo y la manera como el Estado se mediatiza con la familia y la sociedad civil, son "las circunstancias, el arbitrio y la

* En MEGA y Landshut: libertad.

propia elección de la determinación". Por tanto, la razón del Estado nada tiene que ver con la repartición del material del Estado en familia y sociedad civil. El Estado surge de ellas de un modo inconsciente y arbitrario. Familia y sociedad civil aparecen como el oscuro fundamento natural desde el cual se enciende la luz del Estado. Por material del Estado se entiende: las funciones del Estado, la familia y la sociedad civil, en tanto que forman parte del Estado, participan como tales en el Estado.

Este desarrollo es notable en dos aspectos.

1. Familia y sociedad civil son concebidas como esferas del concepto de Estado, y precisamente como las esferas de su finitud, como su finitud. El Estado es el que se escinde en ellas, el que las presupone, y hace esto precisamente "para ser desde su idealidad espíritu infinito para sí". "El se escinde para". El "adjudica de este modo a estas esferas el material de esta realidad finita suya, de manera que esa adjudicación a lo individual aparece mediatizada". La pretendida "idea real" (el espíritu como infinito, real) es expuesta como si actuase según un principio determinado y una intención determinada. Ella se escinde en esferas finitas y hace eso "para retrotraerse en sí (in sich), para ser para sí", y hace eso precisamente de modo que ello es justamente como ello es real.

En este lugar aparece muy claramente el misticismo lógico, panteísta.

La relación real es: "que la adjudicación del material del Estado a lo individual es mediatizada por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su determinación". Este hecho, esta relación real, es expresado por la especulación como apariciencia, como fenómeno. Esas circunstancias, ese arbitrio, esa elección de la determinación, esa mediación real, son meramente la apariciencia de una mediación que la idea real ejecuta consigo misma y que ocurre tras del telón. La realidad no es expresada como ella misma, sino como otra realidad. La empiria habitual tiene como ley, no su propio espíritu, sino un espíritu extraño; por el contrario, la idea real tiene como existencia empírica, no una realidad desarrollada desde ella misma, sino a la empiria habitual.

La idea es convertida en sujeto, y la relación real de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como su actividad

imaginaria interna. Familia y sociedad civil son las presuposiciones del Estado, son los agentes verdaderos, pero en la especulación ello es invertido. Pero en tanto que la idea es convertida en sujeto, los sujetos reales, sociedad civil, familia, "circunstancias, arbitrio, etc.", son transformados aquí en momentos *irreales*, con otra significación, en momentos objetivos de la idea.

La adjudicación del material del Estado "a lo individual por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de la determinación", no es expresada simplemente como lo verdadero, lo necesario, lo justificado en sí (*an sich*) y para sí; no son considerados como tales como lo racional; pero, sin embargo, son considerados por otra parte, solamente como una mediación *aparente* y son dejados como ellos son, pero a la vez adquieren la significación de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto * de la idea. La diferencia no reside en el contenido, sino en el modo de considerar o en el *modo de hablar*. Es una historia doble: una historia esotérica y una historia exotérica. El contenido yace en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en volver a encontrar siempre la historia del concepto lógico en el Estado. Pero es en la parte exotérica donde transcurre el desarrollo verdadero.

Racionalmente las frases de Hegel significan solamente:

La familia y la sociedad civil son partes del Estado. El material del Estado es repartido entre ellas "por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de la determinación". Los ciudadanos del Estado son miembros de la familia y miembros de la sociedad civil.

"La idea real, el espíritu, que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, en cuanto *se escinde en su finitud*", por tanto, la partición del Estado en familia y sociedad civil es *ideal*, es decir, necesaria, pertenece a la esencia del Estado; familia y sociedad civil son partes reales del Estado, existencias reales espirituales de la voluntad; ellas son modos de existencia empírica del Estado; familia y sociedad civil se convierten *ellas mismas* en Estado. Ellas son lo que actúa. Por

* MEGA y Landshut: predicado.

el contrario, según Hegel, ellas son *actuadas* por la idea real; no es su propio curso de vida lo que las une al Estado, sino que es el curso de vida de la idea que las discierne* de sí misma y ellas son precisamente, la finitud de esa idea; ellas agradecen su existencia empírica a un espíritu distinto que el propio; ellas son determinaciones puestas por un tercero, y no autodeterminación alguna y por eso son determinadas también como "finitud", como la propia *finitud* de la idea real. La finalidad de su existencia empírica no es esta existencia empírica misma, sino que la idea separa de sí misma estas presuposiciones "para ser desde su idealidad para sí espíritu infinito real", es decir, el Estado político no puede ser sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil; ellas son para él una *conditio sine qua non*; pero la condición es puesta como lo condicionado, lo determinante es puesto como lo determinado, lo productor como el producto de su producto. La idea real sólo se rebaja a la "finitud" de la familia y la sociedad civil para, mediante su superación, producir su infinitud y gozar de ella. Ella "adjudica *de este modo*" (para alcanzar su finalidad) "a esas esferas el material de esta realidad finita suya" (¿esta?, ¿cuál?, estas esferas son su "realidad finita", su "material"), "los individuos en cuanto multitud" (el material del Estado son aquí "los individuos, la multitud", "de ellos consiste el Estado", este consistir suyo es expresado como un acto de la idea, como una "repartición" que ella acomete con su propio material. El hecho es que el Estado surge de la multitud como ella existe como miembro de la familia y miembro de la sociedad civil. La especulación enuncia este hecho como acto de la idea, no como la idea de la multitud, sino como acto de una idea subjetiva, distinguida del hecho mismo), "de tal modo que esta adjudicación al individuo" (anteriormente sólo se trataba de la adjudicación de los individuos de las esferas de la familia y de la sociedad civil) "aparece mediatizada por las circunstancias, el arbitrio, etc.". Por tanto, la realidad empírica es aceptada tal como es ella; asimismo ella es expresada como racional, pero ella no es racional en virtud de su propia razón, sino porque el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene una significación distinta que la propia. El hecho del cual se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico.

* MEGA y Landshut: decidir.

Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: "ser espíritu real infinito para sí". En este párrafo está consignado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general.

263. "En estas esferas, en las que sus momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad *inmediata y refleja*,* el espíritu es, como su universalidad objetiva *que aparece en** ella, como el poder de lo racional en la necesidad (párrafo 184), esto es, como las *instituciones* consideradas anteriormente".

264. "Los individuos de la multitud, por cuanto contienen en sí mismos naturalezas espirituales y, por tanto, el doble momento, es decir, el extremo de la *individualidad* para sí, que sabe y quiere y el extremo de la universalidad que sabe y quiere lo sustancial, y por consiguiente, sólo alcanza el derecho de estos dos lados en cuanto son reales tanto como personas privadas como en cuanto personas sustanciales, obtienen en aquellas esferas, en parte inmediatamente a lo primero, en parte a lo otro, de manera que tienen en las instituciones, en cuanto lo *universal* que existe en sí (*an sich*) de sus intereses particulares, su autoconciencia esencial, y en parte, porque ellas le proporcionan en la corporación una profesión y una actividad dirigidas a una finalidad universal".

265. "Estas instituciones forman la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada *en lo particular*, y por ello son la base firme del Estado, así como de la confianza y de la disposición de los individuos para él, y las columnas fundamentales de la libertad pública, pues en ellas está realizada y es racional la libertad particular y, por tanto, en ellas mismas es existente en sí (*an sich*) la unión de la libertad y de la necesidad".

266. "*Sólo que*** el espíritu no es solamente en cuanto esta (¿cuál?) necesidad . . . sino que en cuanto *idealidad* del mismo y en cuanto su interior, se es objetivo y real; así, esta universalidad sustancial es *para sí misma* objeto y finalidad, y aquella necesidad, a través de ello, se encuentra asimismo en la *figura* de la libertad".

* Subrayado por Marx.

** En Hegel pero.

La transición de la familia y de la sociedad civil al Estado consiste, por tanto, en que el espíritu de aquellas esferas, que es *en sí (an sich)* el espíritu del Estado, se comporta ahora también como tal respecto a sí mismo y en cuanto su interior se es *real*. Por consiguiente, la transición no es derivada de la esencia *particular* de la familia etc., y de la esencia particular del Estado, sino de la relación *universal* de *necesidad* y *libertad*. Es completamente la misma transición que es efectuada en la lógica desde la esfera de la esencia a la esfera del concepto. La misma transición es hecha en la filosofía de la naturaleza desde la naturaleza inorgánica a la vida. Son siempre las mismas categorías que, ora proveen el alma a esta esfera, ora a aquélla. Sólo se trata de encontrar las determinaciones abstractas correspondientes para las determinaciones concretas singulares.

267. "La *necesidad* en la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma; en cuanto sustancialidad *subjetiva* ella es la *disposición política*;* en cuanto sustancialidad *objetiva*, a diferencia de aquélla, ella es el *organismo* del Estado, el Estado *propia-*mente *político* y su constitución".

Sujeto es aquí "la necesidad en la idealidad", la "idea dentro de sí misma"; el *predicado*, la *disposición política* y la *constitución política*. Esto significa en alemán: la *disposición política* es la *sustancia* subjetiva del Estado; la *constitución política* es la *sustancia objetiva* del Estado. El desarrollo lógico de familia y sociedad civil hasta el Estado es, por tanto, pura *aparencia*, pues no es desarrollado cómo la disposición familiar, la disposición civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales se relacionan con la disposición política y la constitución política y coinciden ** con ellas.

La transición según la cual el espíritu es "no sólo como esta necesidad y como un *reino de fenómeno*", sino como "la idealidad de ellos", en cuanto el alma de este reino es real para sí y tiene una existencia particular, no es transición alguna, pues el alma de la familia existe para sí como amor, etc. Pero sólo como *ciencia* podría existir la idealidad pura de una esfera real.

* Subrayado por Marx.

** En MEGA y Landshut: *van juntos*.

Es importante sobre todo que Hegel convierte a la idea en sujeto y al sujeto verdadero y real, como la "disposición política", en predicado. Pero el desarrollo ocurre siempre en el lado del predicado.

268. Contiene una bella exposición sobre la disposición política, el *patriotismo*, que nada tiene en común con el desarrollo lógico, ya que Hegel la determina "solamente" como "resultado de las instituciones existentes en el Estado, como en aquello en que la racionalidad es *realmente* existente, mientras que, a la inversa, son igualmente una *objetivación* de la disposición política". Consultar la Observación a este párrafo.

269. "La disposición de ánimo toma su contenido particularmente determinado de los distintos aspectos del *organismo** del Estado. Este organismo es el desarrollo de la idea hacia sus diferencias y hacia la realidad objetiva de ellas. Estos distintos aspectos son *así** los *distintos poderes* y sus funciones y actividades, a través de los cuales lo *universal** se produce continuamente, y puesto que están determinados por la *naturaleza del concepto*, de manera *necesaria*, e igualmente, puesto que su producción está presupuesta, se *mantiene*. Este organismo es la *constitución política*".

La constitución política es el organismo del Estado o el organismo del Estado es la constitución política. Que los distintos lados de un organismo están en conexión necesaria y que surgen de la naturaleza del organismo, es pura tautología. Que, cuando la constitución política está determinada como organismo, los distintos lados de la constitución, los distintos poderes, se comportan como determinaciones orgánicas y se encuentran entre sí en una relación racional, es, asimismo, tautología. Es un gran progreso considerar el Estado político como organismo y, por tanto, no seguir considerando a la diferencia de poderes como diferencia orgánica.** sino como diferencia viviente y racional. ¿Pero como presentã Hegel este hallazgo?

1. "Este *organismo* es el desarrollo de la idea hasta sus diferencias y hasta su realidad objetiva". No se dice: este organismo

* Subrayado por Marx.

** Evidente *lapsus calami*. Verosíblemente debería decir *mecánica* o *inorgánica*.

del Estado es su desarrollo hasta las diferencias y hasta la realidad objetiva de ellas. El pensamiento verdadero es: el desarrollo de la idea o de la constitución política hasta las diferencias y la realidad de ellas es un desarrollo *orgánico*. Las *diferencias reales* o *los distintos lados de la constitución política*, son la presuposición, el sujeto. El predicado es su determinación como determinación *orgánica*. En vez de esto, la idea es convertida en sujeto; las diferencias y la realidad de ellas son concebidas como su desarrollo, como su resultado, mientras que, a la inversa, la idea tiene que ser* desarrollada desde las diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la *idea de las diferencias*, su determinación ideal. Pero aquí se habla de la idea como de un sujeto, de la idea que se desarrolla hasta sus diferencias. Aparte de esta inversión de sujeto y predicado, se produce la apariencia de que se trataría aquí de una idea distinta de la del organismo. Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. Por tanto, no se trata de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político. El hecho de que yo diga: "este organismo (esto es el del Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea hasta sus diferencias", no quiere decir que yo sepa absolutamente nada de la *idea específica de la constitución política*; la misma frase puede ser dicha con igual verdad del organismo *animal* así como del organismo político. Por consiguiente, ¿en qué se diferencia el organismo *animal* del organismo *político*? Ello no surge de esa determinación universal. Una explicación que no da la *differentia specifica*, no es explicación alguna. El único interés radica en encontrar la "idea" pura y simple, la "idea lógica", en cada elemento, sea éste el del Estado, sea el de la naturaleza, y los sujetos reales, como aquí la "constitución política", son convertidos en meros nombres de la idea, de modo tal que sólo existe la apariencia de un conocimiento real. Ellas son y permanecen determinaciones no conceptuadas, porque no son determinaciones concebidas en su esencia específica.

"Estos distintos aspectos son *así* los *distintos poderes* y sus funciones y actividades". Mediante la palabrita *así*, es producida la apariencia de una consecuencia, la de una derivación y de un desarrollo. Antes bien, se tiene que preguntar: ¿Cómo así? El que

* MEGA y Landshut: *ha sido*.

"los distintos aspectos del organismo del Estado" son los "distintos poderes" y "sus funciones y actividades", es un hecho empírico, y el que sean miembros de un "organismo", es el "predicado" filosófico.

Aquí llamamos la atención sobre una peculiaridad estilística de Hegel, la cual se repite a menudo y es un producto del misticismo. El párrafo completo dice así:

"La disposición de ánimo toma su contenido particularmente determinado de los *distintos aspectos del organismo** del Estado. *Este* organismo* es el desarrollo de la idea hacia sus diferencias y hacia la realidad objetiva de ellas. *Estos distintos aspectos** son así los *distintos poderes* y sus funciones y actividades, a través de los cuales lo universal se produce continuamente, y puesto que están determinados por la *naturaleza del concepto*, de manera *necesaria*, e igualmente, puesto que su producción está presupuesta, se mantiene. Este organismo es la *constitución política*".

1. "La disposición de ánimo toma su contenido particularmente determinado de los *distintos aspectos* del organismo del Estado". "Estos aspectos diferenciados son... los distintos poderes y sus funciones y actividades".

2. "La disposición de ánimo toma su contenido particularmente determinado de los distintos aspectos del *organismo* del Estado. *Este organismo* es el desarrollo de la idea hacia sus diferencias y hacia la realidad objetiva de ellas... a través de las cuales lo universal se produce continuamente, y puesto que están determinadas por la *naturaleza del concepto*, de manera *necesaria*, e igualmente, puesto que su producción está presupuesta, se mantiene. Este organismo es la *constitución política*".

Se ve que Hegel enlaza las ulteriores determinaciones a dos sujetos, a los "distintos aspectos del organismo" y al "organismo". En la tercera frase "los distintos aspectos" son determinados como los "distintos poderes". Mediante la palabra intercalada *así* se produce la apariencia de que estos "distintos poderes" serían derivados de la frase intercalada sobre el organismo como desarrollo de la idea.

Se sigue hablando después de los "distintos poderes". La determinación de que lo universal se produce "continuamente" y se mantiene de ese modo, no es nada nuevo, pues ya yace en su deter-

* Subrayado por Marx.

minación como "aspectos del organismo", como aspectos "orgánicos". O más bien, esta determinación de los "distintos poderes" es nada más que una paráfrasis de que el organismo es "el desarrollo de la idea hasta sus diferencias".

Las frases: este organismo es "el desarrollo de la idea hasta sus diferencias y hasta la realidad objetiva de ellas" o hasta diferencias por las cuales "lo universal" (lo universal es aquí lo mismo que la idea) "se produce continuamente y puesto que están determinadas por la *naturaleza del concepto*, de manera *necesaria*, e igualmente, puesto que su producción está presupuesta, se *mantiene*", son idénticas. La última es simplemente una explicación más precisa de "el desarrollo de la idea hasta sus diferencias". Hegel no ha avanzado de ese modo ni un paso más allá del concepto universal "de la idea" y a lo sumo del "organismo" en general (pues verdaderamente sólo se trata de esta idea determinada). ¿De qué modo justifica él esta conclusión: "Este organismo es la constitución política"? ¿Por qué no: "Este organismo es el sistema solar"? Porque Hegel ha determinado "los distintos aspectos del Estado" posteriormente como los "distintos poderes". La proposición: "los distintos aspectos del Estado son los distintos poderes", es una verdad empírica y no puede ser esgrimida como un descubrimiento filosófico, ni tampoco ha aparecido en modo alguno como resultado de un desarrollo anterior. Pero determinando el organismo como el "desarrollo de la idea", hablando de las diferencias de la idea e intercalando luego el *Konkretum* de "los distintos poderes", surge la apariencia de que habría sido desarrollado un contenido *determinado*. A la proposición: "La disposición de ánimo toma su *contenido* particularmente determinado de los distintos aspectos del *organismo del Estado*", Hegel no debería ligar: "este organismo", sino "el organismo es el desarrollo de la idea, etc.". Lo que él dice vale al menos para cualquier organismo, y no existe predicado alguno por el cual sea justificado el sujeto "este". El verdadero resultado al cual él quiere llegar es a la determinación del *organismo* como *constitución política*. Pero no hay puente por el que se vaya desde la *idea universal de organismo a la idea determinada del organismo del Estado o de la constitución política*, y nunca podrá ser tendido puente semejante. En la proposición inicial se habla de "los distintos aspectos del organismo del Estado",

los cuales son determinados luego como "los distintos poderes". Por tanto, se dice simplemente: "Los distintos poderes del organismo del Estado" o "el organismo del Estado de los distintos poderes" es la "constitución política" del Estado. No se tiende el puente hacia "constitución política" desde el "organismo", "la idea", sus "diferencias", sino desde el concepto presupuesto "distintos poderes", "organismo del Estado".

Según la verdad, Hegel no ha hecho otra cosa que disolver la "constitución política" en la idea abstracta universal de "organismo", pero según la apariencia y su propia opinión, él ha desarrollado lo determinado desde la "idea universal". El ha convertido en un producto, en un predicado de la idea, lo que es sujeto. El no desarrolla su pensar a partir del objeto, sino que desarrolla el objeto conforme a un pensar acabado y perfeccionado en la abstracta esfera de la lógica. No se trata de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino que se trata de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de ubicarla como un miembro de la historia de su vida (la de la idea); una mistificación evidente.

Otra determinación es que los "distintos poderes" son determinados por la "naturaleza del concepto" y, por consiguiente, ella "produce de manera necesaria" a lo universal. Por tanto, los distintos poderes no son determinados por su "propia naturaleza", sino por una naturaleza extraña. Asimismo, la *necesidad* no es creada a partir de su propia esencia ni tampoco demostrada críticamente. Antes bien, su destino está predestinado por la naturaleza del concepto, sellada en los sagrados registros de la Santa Casa* (la de la lógica). El alma del objeto, aquí la del Estado, está lista, predestinada por su cuerpo, el cual propiamente es sólo apariencia. El "concepto" es el hijo en la "idea", en el Dios Padre; es el *agens*, el principio que determina y diferencia. "Idea" y "concepto" son aquí abstracciones independizadas.

270. "Que la finalidad del Estado es el interés universal como tal y en ello, en cuanto él es la sustancia de ellos, él es la conservación de los intereses particulares, constituye su: 1) *Realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es: 2) su *necesidad* en cuan-

* En español en el original alemán. Marx se refiere a la cárcel de la Inquisición en Madrid.

to se dirime ella en las *diferencias* del concepto de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son asimismo determinaciones reales estables, poderes; * 3) pero justamente esta sustancialidad es el espíritu que se sabe y se quiere en cuanto penetrado por la forma de la cultura. Por tanto, el Estado sabe lo que él quiere, y lo sabe en su universalidad en cuanto pensada; él obra y actúa por eso según finalidades sabidas, principios conocidos y leyes, los cuales no sólo son *en sí* (*an sich*), sino para la conciencia e, igualmente, en cuanto sus acciones se refieren a situaciones y relaciones existentes, según el conocimiento determinado de las mismas".

(Para después la observación a este párrafo sobre la relación entre Estado e Iglesia).

El uso de estas categorías lógicas merece un examen muy especial.

"Que la finalidad del Estado es el *interés universal* como tal y en ello, en cuanto él es la sustancia de ellos, él es la conservación de los intereses particulares, constituye su: 1) *Realidad abstracta* o sustancialidad". Que el interés universal como tal y como subsistencia de los intereses particulares sea la *finalidad del Estado*, es definir abstractamente su realidad, su subsistencia. El Estado no es real sin esta finalidad. Este es el objeto esencial de su querer, pero al mismo tiempo es una total determinación universal de ese objeto. Esta finalidad, como ser, es el elemento de subsistencia para el Estado.

"Pero ella" (la realidad abstracta, la sustancialidad) "es: 2) su *necesidad* en cuanto se dirime ella en las *diferencias* del concepto de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son asimismo determinaciones reales estables, poderes".

Ella (la realidad abstracta, la sustancialidad) es su (la del Estado) *necesidad*, en cuanto su realidad se fracciona en *actividades distintas* cuya diferencia es una diferencia determinada racionalmente y por ello son determinaciones estables. La realidad abstracta del Estado, su sustancialidad, es necesidad, en cuanto la finalidad pura del Estado y la subsistencia pura del todo sólo son realizadas en la subsistencia de los distintos poderes del Estado.

* Subrayado por Marx.

Es comprensible: la primera determinación de su realidad era *abstracta*. El Estado no puede ser considerado como una simple realidad; debe ser considerado como actividad, como una actividad diferenciada.

"Su *realidad abstracta* o sustancialidad [...] es su *necesidad* en cuanto ella se dirime en las diferencias del concepto de su actividad; las cuales, por aquella *sustancialidad*, son asimismo determinaciones reales *estables, poderes*".

La relación de sustancialidad es una relación de necesidad, esto es, la sustancia aparece fraccionada en *realidades* o *actividades* autónomas, pero esencialmente determinadas. Estas abstracciones podrían ser aplicadas a cualquier realidad. En cuanto tengo que considerar al Estado primeramente bajo el esquema de "realidad abstracta", tengo que considerarlo luego bajo el esquema de "realidad concreta", de "necesidad", de diferencia cumplida.

3. "Pero justamente esta sustancialidad es el espíritu que se sabe y se quiere en cuanto *penetrado por la forma de la cultura*. Por tanto, el Estado *sabe* lo que él quiere, y lo sabe en su *universalidad* en cuanto *pensada*; él obra y actúa por eso según finalidades sabidas, principios conocidos y leyes, los cuales no sólo son *en sí (an sich)*, sino para la conciencia e igualmente, en cuanto sus acciones se refieren a situaciones y relaciones existentes, según el conocimiento determinado de las mismas".

Traduzcamos ahora todo este párrafo al alemán. Por consiguiente:

1. El espíritu *que se sabe y se quiere* es la sustancia del Estado (el espíritu *culto*, autoconsciente, es el sujeto y el fundamento; es la autonomía del Estado).

2. El *interés universal* y, en él, el *mantenimiento de los intereses particulares*, es la finalidad universal y el contenido de ese espíritu, la sustancia existente del Estado, la naturaleza del Estado del espíritu que se sabe y se quiere.

3. El espíritu que se sabe y se quiere, el espíritu consciente, el espíritu culto, logra la *realización* de ese contenido abstracto sólo como una *actividad* diferenciada, como existencia empírica de *distintos poderes*, como una *fuerza articulada*.

Hay que destacar lo siguiente sobre la exposición de Hegel:

a) Son convertidas en *sujetos*: la *realidad abstracta*, la *necesidad* (o la diferencia sustancial), la *sustancialidad*, por tanto, las *categorías abstracto-lógicas*. Ciertamente, la "realidad abstracta" y la "necesidad" son caracterizadas como realidad y necesidad "*suya*", la del Estado, pero: 1) "*ella*", la "realidad abstracta" o "sustancialidad" es *su* necesidad; 2) *ella* es "lo que se dirime en las diferencias del concepto de su actividad". Las "diferencias del concepto" son "por aquella sustancialidad, igualmente determinaciones reales estables, poderes"; 3) la "sustancialidad" no se sigue tomando como una determinación abstracta del Estado, como "*su*" sustancialidad: ella es convertida, como tal, en sujeto, pues finalmente se dice: "pero justamente esta *sustancialidad* es el espíritu que se sabe y se quiere, penetrado por la forma de la cultura".

b) Tampoco se dice finalmente: "El espíritu culto, etc., es la sustancialidad", sino que, a la inversa, "La sustancialidad es el espíritu culto, etc.". Por tanto, el espíritu es convertido en predicado de su predicado.

c) Después que la sustancialidad fue determinada: 1) como la finalidad universal del Estado y luego; 2) como distintos poderes, es determinada; 3) como espíritu *real* culto que se sabe y se quiere. El verdadero punto de partida, el espíritu que se sabe y se quiere, sin el cual la "finalidad del Estado" y los "poderes del Estado" serían ficciones sin contenido, sin esencia, incluso existencias imposibles, aparece solamente como el *último* predicado de la sustancialidad, la cual ya previamente fue determinada como finalidad universal y como los *distintos poderes del Estado*. Si se hubiese partido del *espíritu real*, la "finalidad universal" habría sido su contenido, los diversos poderes sus modos de realizarse cuya determinación habría tenido que desarrollar precisamente a partir de la naturaleza de su finalidad. Pero ya que se ha partido de la "idea" o de la "sustancia" como sujeto, como esencia real, entonces el *sujeto real* aparece solamente como *último predicado* del predicado abstracto.

La "finalidad del Estado" y los "poderes del Estado" son mistificados, ya que ellos aparecen expuestos como "modos de exis-

tencia" de la "sustancia" y aparecen separados de su existencia real, del "espíritu que se sabe y se quiere, del espíritu culto".

d) El contenido concreto, la determinación real, aparece como formal; a determinación de la forma, totalmente abstracta, aparece como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones estatales no es que sean determinaciones estatales, sino que ellas, en su más abstracta figura, pueden ser consideradas como determinaciones lógico-metafísicas. El verdadero interés no es la filosofía del derecho, sino la lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensar se encarne en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes sean volatilizadas en pensamientos abstractos. El momento filosófico no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve como prueba del Estado, sino que el Estado sirve como prueba de la lógica.

1. El interés universal y, dentro de él, el mantenimiento de los intereses particulares como *finalidad del Estado*.

2. Los diversos poderes como *realización* de esta finalidad del Estado.

3. El espíritu culto, autoconsciente, que quiere y que actúa como el *sujeto* de la finalidad y de la realización.

Estas determinaciones concretas son tomadas externamente, *hors d'oeuvres*; su sentido filosófico consiste en que en ellas el Estado tiene sentido lógico:

1. Como realidad abstracta o sustancialidad.

2. Que la relación de sustancialidad trasciende en la relación de necesidad, en la de realidad sustancial.

3. Que la realidad sustancial es, en verdad, *concepto*, subjetividad.

Dejando de lado las determinaciones concretas, que igualmente podrían ser permutadas a otra esfera, la física, por ejemplo, por otras determinaciones concretas, y, por consiguiente, son inesenciales, tenemos un *capítulo de la lógica*.

La sustancia tiene que "dirimirse en diferencias del concepto, las cuales, por aquella sustancialidad, son asimismo determinaciones

reales estables". Esta proposición —la esencia, pertenece a la *lógica* y está lista antes de la *Filosofía del derecho*. Que estas diferencias del concepto son aquí diferencias de "su" (la del Estado) "actividad" y son las "determinaciones estables", "poderes del Estado", este paréntesis pertenece a la filosofía del derecho, a la empiria política. Toda la *Filosofía del derecho* es así solamente un paréntesis para la *lógica*. El paréntesis, como se comprende por sí mismo, es solamente el *hors d'oeuvres* del desarrollo verdadero. Consultar por ejemplo, la adición al párrafo 270:

"La necesidad consiste en que el todo sea dirimido en la diferencia del concepto y que lo dirimido entrega una determinidad estable y resistente, la cual no es rigidez de muerte, sino que se engendra siempre en la disolución". Consultar también la *Lógica*.

271. "La constitución política es, en primer lugar, la organización del Estado y del proceso de su vida orgánica en relación a sí mismo, en el cual diferencia sus momentos dentro de sí mismo y las despliega en el *subsistir*.

"En segundo lugar, en cuanto individualidad, él es una unidad *excluyente*, la cual, de este modo, se relaciona con *otros*, y por consiguiente, dirige su diferencia *hacia afuera* y, según esta determinación, pone a sus diferencias subsistentes dentro de él mismo en su *idealidad*".

Adición: "El Estado interno como tal es el *poder civil* * y la orientación hacia lo externo es el *poder militar*, * el cual, sin embargo, en el Estado, es un aspecto determinado en el mismo".

1. CONSTITUCION INTERIOR PARA SI

272. "La Constitución es racional en cuanto el Estado *diferencia* y determina en él mismo su actividad *según la naturaleza del concepto* y precisamente de tal modo que *cada uno* de estos *poderes* mismos en sí (*in sich*) es la *totalidad*, por cuanto ellos tienen y contienen en ellos a los otros momentos eficazmente, y porque expresan la diferencia del concepto, permanecen simplemente en su *idealidad* y constituyen sólo *un todo individual*".

* Subrayado por Marx.

Por tanto, la Constitución es racional en cuanto sus momentos pueden ser disueltos en momentos lógicos abstractos. El Estado no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica, sino según la naturaleza del concepto, el cual es el *mobile* mistificado del pensamiento abstracto. Por tanto, la razón de la Constitución es la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En vez del concepto de la Constitución obtenemos la Constitución del concepto. El pensamiento se rige, no según la naturaleza del Estado, sino que el Estado se rige según un pensamiento ya acabado.

273. "El Estado político se dirime de este modo" (¿cómo?) en las siguientes diferencias sustanciales:

a) El poder de determinar y establecer lo universal: el *poder legislativo*:

b) La inclusión de la esfera *particular* y de los casos singulares en lo universal: el *poder del gobierno*.

c) La *subjetividad*,* como la última decisión de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que los distintos poderes son englobados en la unidad individual, la cual es, por tanto, la cima y el comienzo del todo.

Volveremos a esta división después de haber examinado su aplicación en lo particular.

274. "Ya que el *espíritu** sólo es como lo *real*,* como lo que él se sabe, y el Estado, es a la vez la *ley que penetra todas sus relaciones*, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la Constitución de un pueblo determinado en general depende del modo y de la cultura de la *autoconciencia de ese pueblo*,* en ésta yace su libertad subjetiva y de ese modo la *realidad de la Constitución...** Por esta razón, cada pueblo tiene la Constitución que le es adecuada y que le corresponde".

Del razonamiento de Hegel se sigue solamente que el Estado en el que el "modo y la cultura de la autoconciencia" y la "Constitución" se contradicen, no es un verdadero Estado. Desde luego, son trivialidades el que la Constitución que fue el producto de una conciencia pasada puede convertirse en cadena opresora para

* Subrayado por Marx.

una conciencia que ha progresado. Antes bien, se seguiría solamente la exigencia de una Constitución que tenga en ella misma la determinación, el principio de progresar con la conciencia, de progresar con el hombre real, lo que sólo es posible tan pronto el "hombre" se ha convertido en principio de la Constitución. Hegel es aquí *sofista*."

a) *El poder del príncipe*

275. "El poder del príncipe contiene en sí (*in sich*) los tres momentos de la totalidad (párrafo 272), la *universalidad* de la Constitución y de las leyes, la *deliberación* como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la última *decisión*, en cuanto el de la *autodeterminación*, a la cual todo lo demás se retrotrae y de donde toma el comienzo de su realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el *principio diferenciante** del poder del príncipe como tal y es el que hay que desarrollar primero".

El comienzo de este párrafo sólo significa, en primer lugar, que "la universalidad de la Constitución y de las leyes" son el *poder del príncipe*; la *deliberación* o la relación de lo *particular* con lo universal es el *poder del príncipe*. El poder soberano no se encuentra fuera de la universalidad de la Constitución y de las leyes, en cuanto se entiende por poder del príncipe el del monarca (constitucional).

• Pero lo que Hegel quiere realmente es nada más que "la universalidad de la Constitución y de las leyes" sea el poder del príncipe, la soberanía del Estado. Es entonces injusto convertir en *sujeto* al *poder del príncipe* y —ya que por poder principesco hay que entender el poder del príncipe—, producir la apariencia de que él sería el señor de *este* momento, el sujeto del mismo. Pero volvámonos primeramente a lo que Hegel enuncia como *el principio diferenciante del poder principesco como tal*. Ello consiste en que:

"el momento de la última *decisión*, en cuanto el de la *autodeterminación*, a la cual todo lo demás se retrotrae y de donde toma el comienzo su realidad", este:

"autodeterminar absoluto".

* Subrayado por Marx.

Hegel aquí no dice otra cosa más que: la *voluntad real*, es decir, *individual*, es el *poder principesco*. Así, el párrafo 12 dice:

"Por el hecho de que la voluntad... se da la *forma de la individualidad*, ella es voluntad que decide, y sólo como voluntad que decide es voluntad real".

En cuanto este momento de la "última decisión" o de la "auto-determinación absoluta" es separada de la "universalidad" del contenido y de la particularidad de la deliberación, es la *voluntad real* como *arbitrio*. O:

"El *arbitrio* es el *poder principesco*", o: "El *poder principesco* es el *arbitrio*".

276. "La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos, en la cual:

"a) Los poderes y funciones particulares del Estado son igualmente disueltos y mantenidos, y mantenidos sólo en cuanto no tienen ninguna justificación independiente, sino sólo una tal y tan extensa como está determinada en la *idea del todo*,* al surgir de su *poder** y al ser miembros fluyentes del mismo en cuanto su simple yo mismo".

Adición: "Con esta idealidad de los momentos ocurre como con la vida en el cuerpo orgánico".

Es manifiesto: Hegel habla solamente de la idea "de los poderes y funciones particulares"... Sólo deben tener una justificación que llega tan lejos como está determinada en la idea del todo; sólo deben "surgir de su poder". Que ello *debe* ser así, yace en la idea del *organismo*. Pero, precisamente, habría habido que desarrollar como hay que llevarlo a cabo. Pues en el Estado tiene que prevalecer la *razón consciente*; la necesidad *sustancial* meramente interna y por eso meramente externa, el ... **accidental de los "poderes y funciones", no pueden ser enunciados como lo racional.

277. "Los asuntos y actividades particulares del Estado, en cuanto momentos esenciales, *le son propios* y están ligados a los *individuos*, mediante los cuales son manejados y activados, no según su personalidad inmediata, sino sólo según sus cualidades univer-

* Subrayado por Marx.

** Palabra ilegible, quizá: *entrelazamiento* o *anlace*.

sales y objetivas, y por tanto, ligados a la personalidad particular como tal externa y accidentalmente. Por consiguiente, las funciones y los poderes del Estado no pueden ser *propiedad privada*".

Se comprende por sí mismo que si los asuntos y actividades *particulares* son caracterizados como asuntos y actividad *del Estado*, como *asuntos del Estado* y *poder del Estado*, ellos no son *propiedad privada*, sino *propiedad del Estado*. Esto es una *tautología*.

Los asuntos y actividades del Estado están ligados a individuos (el Estado es activo solamente mediante individuos), pero no al individuo como individuo *físico*, sino como individuo *estatal*, a la *cualidad de Estado* del individuo. Por eso, es ridículo cuando Hegel dice que ellos estarían "ligados a la personalidad particular *como tal, de modo externo y accidental*". Antes bien, ellos están ligados a él mediante un *vinculum substantiale*, mediante una cualidad esencial suya. Ellos son la acción natural de su cualidad esencial. Este sin sentido proviene de que Hegel concibe a los asuntos y actividades del Estado abstractamente para sí y además en oposición a la individualidad particular; pero él olvida que la individualidad particular es una función humana y que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas; olvida que la *esencia* de la "personalidad particular" no es su barba, su sangre, su *physis* abstracta, sino su *cualidad social* y que los asuntos del Estado, etc., no son otra cosa más que modos de existencia empírica y de acción de las cualidades sociales del hombre. Por consiguiente, se comprende que los individuos, en cuanto son portadores de los asuntos y poderes del Estado, son considerados según su cualidad social y no según su cualidad privada.

278. "Estas dos determinaciones de que los asuntos y los poderes particulares del Estado no sean ni para sí ni autónomos y firmes en la voluntad particular de los individuos, sino en cuanto tienen su raíz última en la *unidad del Estado** como su *simple sí mismo*,* constituye la *soberanía del Estado*".

"Pero el despotismo caracteriza en general a la situación de la esencia de la ley, donde la voluntad particular como tal, sea la de un monarca o la de un pueblo [...], vale como ley, o más bien,

* Subrayado por Marx.

vale en lugar de la ley, en tanto que, por el contrario, la soberanía constituye en situación legal y constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares para que tal esfera no sea algo independiente, autónomo en sus fines y modos de acción y que se sumerge solamente en sí misma, sino que en estos fines y modos de acción esté determinada por la *finalidad del todo* y sea dependiente de ella (a lo que se ha denominado con una expresión más indeterminada de *bienestar del Estado*). Esta idealidad se fenomenaliza de dos maneras: en situación de *paz* las esferas y asuntos particulares siguen el curso de la satisfacción de sus asuntos particulares [...] y, en parte, ello sólo es el modo de la *necesidad* carente de conciencia de la cosa, según la cual su egoísmo se *transforma* en la contribución para la conservación recíproca y para la conservación del todo [...], pero, en parte, es la *acción directa* por arriba por la cual son retrotraídos a la finalidad del todo y así los limita [...], por cuanto son obligados a prestar servicios directos para esta conservación. Pero en *situación de necesidad*, sea interna o externa, es la soberanía —en cuyo sencillo concepto se coliga el organismo subsistente en sus particularidades y a la cual se encomienda la salvación del Estado, con sacrificio de lo justificado antes donde entonces aquel *idealismo** llega a su realidad propia". *

Por tanto, este idealismo no está desarrollado hasta un sistema sabido, racional. En situación de paz, aparece solamente sea como una coacción externa ejercida por el poder dominante sobre la vida privada mediante "acción directa por arriba", sea como ciego resultado inconsciente del egoísmo. Este idealismo tiene su "realidad propia" sólo en "situación de guerra o de necesidad" del Estado, de modo que su esencia se expresa aquí como "situación de guerra y necesidad" del Estado realmente subsistente, mientras que su situación *pacífica* es precisamente la guerra y la necesidad del egoísmo.

Por consiguiente, la *soberanía*, el idealismo del Estado, existe solamente como necesidad *interna*: como *idea*. Hegel también se satisface con eso, pues se trata solamente de la idea. Por tanto, la soberanía existe sólo como *substancia carente de conciencia, ciega*. Enseguida aprenderemos a conocer su otra realidad.

* Subrayado por Marx.

279. La soberanía, primeramente sólo el pensamiento *universal* de esta idealidad, *existe* sólo como la *subjetividad* cierta de sí misma y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad, en cuanto carente de fundamento, en la cual yace lo último de la decisión. Es esto lo individual del Estado en cuanto tal, el cual sólo es *en uno*. Pero la subjetividad en su verdad es sólo como *sujeto*, la personalidad sólo como *persona*, y en la Constitución desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto posee su configuración separada *real para sí*. Este momento absolutamente decisivo del todo no es, por tanto, la individualidad en general, sino un individuo, el *monarca*".

1. "La soberanía, primeramente sólo el pensamiento universal de esta idealidad, *existe* sólo como la *subjetividad* cierta de sí misma... La subjetividad es, en su verdad, sólo como *sujeto* y la *personalidad* sólo como *persona*. En la Constitución desarrollada hasta la racionalidad real cada uno de los tres momentos del concepto... posee configuración separada *real para sí*".

2. La soberanía "existe sólo ... como la *autodeterminación* abstracta, en cuanto carente de fundamento, en la cual yace lo último de la decisión. Es esto lo individual del Estado en cuanto tal, el cual sólo es *en uno*... (y en la Constitución desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto posee su configuración separada *real para sí*). Este momento absolutamente decisivo del todo no es, *por tanto*, la individualidad en general, sino un individuo, el *monarca*".

La primera frase significa nada más que el pensamiento universal de esta idealidad, cuya triste existencia hemos visto precisamente, tendría que ser obra de los sujetos autoconsciente y, como tal, tendría que existir para ellos y en ellos.

Si Hegel hubiera partido de los sujetos reales como bases del Estado no habría necesitado convertir en sujeto al Estado de una manera mística. "Pero la subjetividad —dice Hegel— es, en su verdad, sólo como *sujeto*, y la personalidad sólo como *persona*". Esto también es una mistificación. La subjetividad es una determinación del sujeto; la personalidad, una determinación de la persona. En vez de concebirlas, pues,* como predicados de sus sujetos, Hegel independiza a los predicados y los deja transformarse luego, de una manera mística, en sus sujetos.

La existencia de los predicados es el sujeto; por consiguiente, el sujeto es la existencia de la subjetividad, etc. Hegel independiza

* En MEGA y Landshut: *solamente*.

a los predicados, a los objetos, pero los independiza separados de su independencia real, de su sujeto. Posteriormente, el sujeto real aparece entonces como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. Por tanto, la sustancia mística es convertida en sujeto real, y el sujeto real aparece como otro, como un momento de la sustancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación universal en vez de partir del ente real (*υποκείμενον*, sujeto) y, sin embargo, tiene que haber un portador de esas determinaciones, la idea mística llega a ser este portador. En esto consiste el dualismo: en que Hegel no considera a lo universal como la esencia real de lo real-finito, es decir, de lo existente, de lo determinado o no considera al ente real como el *verdadero sujeto* de lo infinito.

Así, la soberanía, la esencia del Estado, es considerada aquí primeramente como una esencia autónoma, objetivada. Después, se comprende, este objetivo tiene que ser de nuevo sujeto. Pero este sujeto aparece entonces como una autoencarnación de la soberanía, en tanto que la soberanía no es otra cosa más que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado.

Haciendo omisión de esta carencia de fundamento del desarrollo, consideremos la primera frase del párrafo. Tal como está allí no significa otra cosa más que: la soberanía, el idealismo del Estado, existe como persona, como "sujeto", se comprende, como muchas personas, como muchos sujetos, ya que ninguna persona individual absorbe en ella la esfera de la personalidad, ningún sujeto individual absorbe en él la esfera de la subjetividad ¿Cuál debería ser este idealismo del Estado que en vez de ser como la autoconciencia real de los ciudadanos del Estado, como el alma común del Estado, sería *una* persona, *un* sujeto? Hegel tampoco ha desarrollado esta proposición. Pero consideremos ahora la segunda proposición entretrejida con la primera. A Hegel le interesa presentar al monarca como el "Hombre-Dios" real, como la *encarnación real* de la idea.

"La soberanía... *existe* solamente... como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad, en cuanto carente de fundamento, en la cual yace lo último de la decisión. Es esto lo *individual* del Estado en cuanto tal, el cual sólo es en *uno*... en la Constitución

desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto posee su configuración separada *real para sí*. Este momento decisivo absoluto del todo no es, *por tanto*, la individualidad en general, sino un individuo, *el monarca*".

Ya hemos llamado la atención sobre esa proposición. El momento del decidir, de la decisión arbitraria por estar determinada, es el *poder principesco de la voluntad* en general. La idea del *poder principesco*, como Hegel la desarrolla, no es otra cosa que la *idea* de lo *arbitrario*, de la *decisión* de la voluntad.

Pero mientras que Hegel concibe precisamente a la soberanía como el idealismo del Estado, como la determinación real de las partes por la idea del todo, él la convierte ahora en la autodeterminación "*abstracta* de la voluntad, en cuanto *carente de fundamento*, en la cual está lo último de la decisión. Es esto lo *individual* del Estado en cuanto tal". Anteriormente se trataba de la subjetividad, ahora se trata de la individualidad. El Estado, como Estado soberano, tiene que ser *uno*, ser un *individuo*, poseer individualidad. El Estado "no solamente" en esta individualidad es *uno*; la individualidad es solamente el momento *natural* de su unidad; la *determinación natural* del Estado. "Este momento absolutamente decisivo no es, *por tanto*, la individualidad en general, sino un individuo, *el monarca*". ¿De dónde? Porque "cada uno de los tres momentos del concepto, en la Constitución desarrollada hasta la racionalidad, posee su configuración separada *real para sí*". Un momento del concepto es la "singularidad", pero esto todavía no es *un individuo*. ¿Y qué debería ser una Constitución en la que la universalidad, la particularidad, la singularidad tuvieran cada uno "configuración separada *real para sí*"? Puesto que no se trata en general de ningún *abstractum*, sino del Estado, de la sociedad, puede admitirse incluso la clasificación de Hegel. El ciudadano, en cuanto determina a lo universal, es legislador, y en cuanto decide lo singular, en cuanto quiere realmente, es príncipe. ¿Querrá esto decir: *la individualidad de la voluntad del Estado* es "un individuo", un individuo particular, distinto de todos los demás? También la *universalidad*, la legislación, posee una "configuración separada, *real para sí*". Por tanto, podría concluirse: "estos individuos particulares son la legislación".

El hombre común

2. El monarca tiene el poder soberano, la soberanía.
3. La soberanía hace lo que quiere.

Hegel

2. La soberanía del Estado es el monarca.
3. La soberanía es "la *antodeterminación* abstracta de la voluntad, en cuanto carente de fundamento; en la cual yace lo último de la decisión".

Hegel convierte en autodeterminaciones absolutas de la voluntad a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual. El no dice: la voluntad del monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera proposición es empírica; la segunda, tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico.

Hegel entrelaza ambos sujetos: la soberanía "como subjetividad cierta de sí misma" y la soberanía "como autodeterminación de la voluntad *carente de fundamento*, como voluntad individual", para estructurar a la "idea" como "un individuo".

Es comprensible que la subjetividad cierta de sí misma también tiene que querer *realmente*, tiene que querer también como unidad, como individuo. ¿Pero quién ha dudado alguna vez que el Estado actúa por medio de los individuos? Si Hegel quiso desarrollar: el Estado tiene que tener a un individuo como representante de su unidad individual, no hubiera desentrañado al monarca. Como resultado *positivo* de este párrafo tenemos firme solamente lo siguiente:

El monarca es en el Estado el momento de la voluntad individual, el de la autodeterminación sin fundamento, el del arbitrio. La observación de Hegel a este párrafo es tan notable que tenemos que analizarla con más precisión.

"El desarrollo inmanente de una ciencia, la derivación de su contenido total a partir de su simple concepto... manifiesta la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, aquí la voluntad,* el

* Subrayado por Marx.

cual al comienzo, porque él es el comienzo, es abstracto, se mantiene, pero consolida sus determinaciones, y precisamente solo por sí mismo y de ese modo adquiere un contenido concreto. Así, es el momento fundamental de la personalidad primeramente abstracta en el derecho inmediato el que se ha perfeccionado mediante sus diversas formas de subjetividad y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, la objetividad perfectamente concreta de la voluntad, es la *personalidad del Estado, su certeza de sí mismo*. Esto último, que supera toda particularidad en el simple sí mismo, ajusta el balanceo de las causas y contracausas entre las cuales siempre se permanece indeciso y los *decide* por él: Yo quiero e inicia toda acción y realidad”.

En primer lugar, no es “peculiaridad de la ciencia” el que el concepto fundamental de la cosa se repita siempre.

Además, tampoco ha tenido lugar ningún *progreso*. La *personalidad abstracta* era el sujeto del derecho abstracto; ella no se ha alterado; ella es de nuevo, como *personalidad abstracta la personalidad del Estado*. Hegel no habría debido asombrarse de que la *persona real* —y las personas constituyen el Estado— se repita por doquiera como su esencia. El habría tenido que asombrarse por lo contrario y, más aún, por el hecho de que la persona, como persona del Estado, se repite en la misma indigente abstracción que la persona del derecho privado.

Hegel define aquí al monarca como “la personalidad del Estado, su certeza de sí mismo”. El monarca es la “soberanía personificada”, la “soberanía llegada a ser hombre”, la conciencia corporal del Estado, por la cual todos los otros son excluidos de esta soberanía y de la personalidad y conciencia del Estado. Pero al mismo tiempo, Hegel no sabe dar a esta “Souveraineté Personne” ningún otro contenido que el “Yo quiero”, el momento del arbitrio en la voluntad. La “razón del Estado” y la “conciencia del Estado” es una persona empírica “única” con exclusión de todas las otras, pero esta razón personificada no tiene ningún otro contenido que la abstracción del “Yo quiero”. L'Etat c'est moi.

“Pero *además** la personalidad y la subjetividad en general, como infinita referencia de sí a sí misma, sólo tienen *verdad* y a

* Subrayado por Marx.

saber, su más próxima verdad inmediata, en cuanto persona, en cuanto sujeto que es para sí, y lo que es para sí es asimismo puramente uno".

Se comprende por sí mismo: ya que personalidad y subjetividad sólo son predicados de la persona y del sujeto, existen solamente como persona y sujeto, que en verdad la persona sea una. Pero, tenía que continuar Hegel, el uno tiene indiscutiblemente verdad sólo como muchos unos. El predicado, la esencia, nunca agota la esfera de su existencia en un uno, sino en muchos unos.

En vez de esto, Hegel concluye:

"La personalidad del Estado sólo como una persona, el monarca, es real".

Por consiguiente, porque la subjetividad sólo como sujeto es real y el * sujeto sólo como uno es real, la personalidad del Estado sólo como una persona es real. Una hermosa conclusión. Hegel podría concluir igualmente: porque el hombre singular es un uno, el género humano es solamente un hombre singular.

"Personalidad expresa el concepto como tal; la persona contiene a la vez** la realidad del concepto, y sólo con esta determinación el concepto es idea, verdad".

Desde luego, la personalidad es solamente una abstracción sin la persona, pero la persona es solamente la idea real de la personalidad en su existencia empírica genérica (*Gattungsdasein*), en cuanto las personas.

"Una así llamada persona moral, sociedad, comunidad, familia, por concreta que ella sea en sí (*in sich*), posee la personalidad en ella sólo como momento, abstractamente; ella no ha llegado en ella a la verdad de su existencia. Pero el Estado es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan la realidad conforme a su verdad propia".

En este trozo reina una gran confusión. La persona moral, sociedad, etc., es llamada abstracta, precisamente, por consiguiente,

* MEGA: cada.

** Subrayado por Marx.

la configuración genérica en la cual la *persona real* trae a la existencia empírica su contenido real, se hace objetiva y renuncia a la abstracción de la "*persona quand même*".* En vez de reconocer a la *realización* de la persona como lo más concreto, el Estado debe tener la prerrogativa de que el "momento del concepto", la "singularidad", llegue a una "existencia empírica" mística. Lo racional no consiste en que la razón de la persona llegue a la realidad sino en que el momento del concepto abstracto llegue a la realidad.

"Por esta razón, el concepto del monarca es el concepto más difícil para el raciocinio, es decir, para la consideración del entendimiento reflexivo, porque se queda en las determinaciones aisladas, y también por eso conoce causas, puntos de vista finitos y el *deducir* desde causas. Representa entonces así a la dignidad del monarca como algo deducido, no sólo según la forma, sino según su determinación; antes bien, su concepto, no es deducido, sino *lo que comienza puramente a partir de sí*. Por consiguiente, hay que considerar más acertada («¡ciertamente!») la representación del derecho del monarca como fundada en la autoridad divina, pues en ello está contenido lo incondicionado de ese derecho".

"Lo que comienza puramente a partir de sí mismo" es, en cierto sentido, cada existencia empírica necesaria; en este respecto, tanto el piojo del monarca como el monarca. Así, por tanto, Hegel no ha dicho nada particular sobre el monarca. Pero si para el monarca debe valer algo específicamente distinto de todos los demás objetos de la ciencia y de la filosofía del derecho, ello es una verdadera locura, y es sencillamente exacto en cuanto "*una* personalidad" es algo ciertamente deducible de la imaginación y no del entendimiento.

"Puede hablarse de *soberanía del pueblo respecto a lo externo* y constituye un Estado propio", etc.

Esto es una trivialidad. Si el príncipe es la "soberanía real del Estado", el "príncipe" también tendría** que poder valer como un "Estado autónomo" respecto a lo externo, aun sin el pueblo. Pero si él es soberano, en cuanto representa la unidad del pueblo, por tanto, él mismo es solamente representante, símbolo de la so-

* En francés en el original.

** MEGA y Landshut: *tiene que*.

beranía del pueblo. La soberanía del pueblo no es mediante él, sino que, a la inversa él es mediante ella.

"También se puede decir de la *soberanía respecto a lo interno* que ella reside en el *pueblo cuando se habla sólo en general del todo*, como justamente se ha mostrado antes (ver párrafo 277-278), de que la soberanía corresponde al Estado".

Como si el pueblo no fuera el Estado real. El Estado es un *abstractum*. Sólo el pueblo es lo concreto. Y es notable que Hegel, quien atribuye sin vacilar una cualidad viviente a lo abstracto, sólo con vacilaciones y cláusulas atribuye a lo concreto una cualidad viviente como la de la soberanía.

"Pero soberanía del pueblo como tomada en *oposición contra la soberanía existente en el monarca* es el sentido usual en que se ha empezado a hablar en los tiempos modernos de soberanía del pueblo. En esta oposición, la soberanía del pueblo pertenece a los pensamientos enrevesados a los cuales subyace como fundamento la *confusa representación del pueblo*".

Los "pensamientos enrevesados" y la "confusa representación" se encuentran aquí únicamente del lado de Hegel. Desde luego: si la soberanía *existe* en el monarca, entonces es una locura hablar de una soberanía contrapuesta en el pueblo, pues yace en el concepto de soberanía que ella no puede tener una existencia doble, y mucho menos contrapuesta. Pero:

1. La cuestión es precisamente: ¿No es la soberanía, la cual es absorbida* en el monarca, una ilusión? Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: ésta es la cuestión.

2. También puede hablarse de una soberanía del pueblo *en oposición a la soberanía existente en el monarca*. Pero no se trata entonces de una y la misma soberanía que surge en dos lados, sino que se trata de dos conceptos de soberanía totalmente contrapuestos, uno de los cuales es tal que sólo puede llegar a la existencia en un *monarca*, y el otro es tal que sólo puede llegar a la existencia de un pueblo. Es lo mismo que cuando se pregunta: ¿Es

* MEGA y Landshut: *absoluta*.

Dios el soberano o es el hombre el soberano? Una de las dos es una no verdad, aunque es una no verdad existente.

"El pueblo, tomado *sin* su monarca y *sin* la articulación del todo que se conexiona, *precisamente por ello*,* necesaria e inmediatamente, es la masa informe que ya no es ningún Estado y a la cual no le corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo están presentes en el todo *formado en sí (in sich)*: soberanía, gobierno, justicia, superioridad, clases, etc. En cuanto surgen en un pueblo tales momentos que se refieren a una organización, a la vida del Estado, cesa de ser este abstracto indeterminado que significa *pueblo* en la mera representación universal".

Toda una tautología. Si un pueblo tiene un monarca y una articulación que corresponde con él necesaria e inmediatamente, es decir, cuando está articulado como monarquía, entonces, desde luego, sacado de esa articulación, es una masa informe y una mera representación universal.

"Si se entiende por soberanía del pueblo la forma de la *república* y, más determinadamente, la de la democracia (...), entonces (...) frente a la idea desarrollada, ya no se trata de semejante representación".

Esto es ciertamente correcto cuando sólo se tiene una "representación semejante" y ninguna "idea desarrollada" de la democracia.

La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia con respecto a sí misma; el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede ser concebida a partir de sí misma; la democracia puede ser concebida a partir de sí misma. En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno es realmente sólo momento del *demos* total. En la monarquía, una parte determina el carácter del todo. Toda la Constitución tiene que modificarse según el punto estable. La democracia es el género de la Constitución. La monarquía es una especie y precisamente una mala especie. La democra-

* Subrayado por Marx.

cia es contenido y forma. La monarquía sólo *debe ser* forma, pero ella falsea el contenido.

En la monarquía, el todo, el pueblo, está subsumido bajo uno de sus modos de existencia empírica: la constitución política; en la democracia, la *Constitución misma aparece* sólo como una determinación, precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la Constitución; en la democracia, la Constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* disuelto de todas las constituciones. Aquí la Constitución no sólo es *en sí* (*an sich*), según su esencia, según la *existencia*, según la realidad, es constantemente retrotraída a su fundamento real, a los *hombres reales*, al *pueblo real*, y puesta como su *propia* obra. La Constitución aparece como lo que ella es: un producto libre del hombre. Se podría decir que en cierto aspecto esto vale también para la monarquía constitucional, sólo que la diferencia específica de la democracia es que aquí la *Constitución* en general sólo constituye un momento de la existencia empírica del pueblo y que la *Constitución política* para sí no constituye el Estado.

Hegel parte del Estado y convierte al hombre en Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea la religión, asimismo la Constitución no crea al pueblo, sino que el pueblo crea la Constitución. En cierto aspecto, la democracia se refiere a todas las otras formas del Estado, como el cristianismo se refiere a todas las otras religiones. El cristianismo es la religión *κατ'ἑξοχήν*,* la *esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *particular*. De igual modo, la democracia es la *esencia de toda Constitución del Estado*, el hombre socializado como una Constitución *particular* del Estado; se refiere a las demás constituciones como el género se refiere a sus especies, sólo que aquí el género mismo aparece como existencia, y por eso, como una especie *particular* frente a existencias que no corresponden a la esencia. La democracia se relaciona con todas las otras formas del Estado como con su Antiguo Testamento. El hombre no es a causa de la ley, sino que la ley es a causa del hombre, ya que la ley es *existencia empírica humana*, mientras que en

* En griego en el original. Por excelencia.

las otras formas del Estado el hombre es la *existencia empírica legal*. Esta es la diferencia fundamental de la democracia.

Todas las otras *formaciones del Estado* son una *forma del Estado particular* ciertas y determinadas. En la democracia el principio *formal* es a la vez el principio *material*. Por tanto, ella es primeramente la verdadera unidad de lo universal y de lo particular. En la monarquía, por ejemplo, en la república como solamente una forma particular al del Estado, el hombre político tiene su *existencia empírica particular* al lado del hombre no político, al lado del hombre privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil, aparecen aquí (como lo expuso Hegel muy exactamente, para estas formas *abstractas* del Estado, sólo que él cree desarrollar la idea del Estado) como modos de existencia empírica particulares al lado del Estado *político*, como el *contenido*, respecto al cual el *Estado político* se relaciona como la *forma organizadora*, propiamente sólo como el entendimiento, en sí (*in sich*) mismo sin contenido, que determina, que limita, ora afirmando, ora negando. En la democracia, el Estado político, así como se coloca al lado de este contenido, y se diferencia de él, es él mismo solamente un contenido *particular* como una *forma de existencia empírica particular* del pueblo. En la monarquía, por ejemplo, este particular, la Constitución política, tiene la significación de lo *universal* que domina y determina todo lo particular. En la democracia, el Estado en cuanto particular es *solamente* particular y como universal es lo universal real, es decir, no es ninguna determinidad diferente de otro contenido. Los franceses modernos han concebido que en la verdadera democracia el *Estado político desaparece*. Esto es correcto en tanto que él, qua* Estado político, en cuanto Constitución, ya no vale para el todo.

En todos los Estados distintos de la democracia, el *Estado*, la *ley*, la *Constitución*, es lo dominante, sin que el Estado dominara realmente, es decir, sin que penetrara materialmente al contenido de las otras esferas no políticas. En la democracia, la Constitución, la ley, el Estado mismo, es sólo autodeterminación del pueblo y un contenido determinado del pueblo, en cuanto que él es Constitución política.

* En latín en el original.

Además, se comprende por sí mismo que todas las formas de Estado tienen a la democracia *por* su verdad y, por tanto, justamente, en cuanto ellas no son democracias, no son verdaderas.

En los antiguos Estados, el Estado político constituye el contenido del Estado con exclusión de las otras esferas; el Estado moderno es una acomodación entre el Estado político y el Estado no-político.

En la democracia, el Estado *abstracto* ha cesado de ser el momento dominante. El conflicto entre monarquía y república es él mismo todavía un conflicto dentro del Estado abstracto. La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta del Estado. Por consiguiente, la forma abstracta del Estado de la democracia es la república; pero ella cesa de ser aquí la Constitución *solamente política*.

La propiedad, etc., dicho brevemente, todo el contenido del derecho y del Estado, con pocas modificaciones, es el mismo en América del Norte que en Prusia. Por tanto, allá la *república* es una mera *forma* del Estado como aquí la monarquía. El contenido del Estado yace fuera de esas constituciones. Por consiguiente, Hegel tiene razón cuando dice: el Estado político es la Constitución, es decir, el Estado material no es político. Aquí tiene lugar solamente una identidad externa, una determinación recíproca. Era lo más difícil formar, de los distintos momentos de la vida del pueblo, el Estado político, la Constitución. Ella se desarrolló como la razón universal frente a las otras esferas, como un más allá de ellas. La tarea histórica consistía entonces en su reivindicación, pero las esferas particulares no tienen conciencia de que su esencia privada coincide con la esencia de la Constitución allende o con la del Estado político, y que su existencia empírica allende no es otra cosa que la afirmación de su propio extrañamiento (*Entfremdung*). La *Constitución política* fue hasta ahora la *esfera religiosa*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su universalidad frente a la *existencia empírica terrestre* de su realidad. La esfera política fue la única esfera del Estado en el Estado, la única esfera en la que el contenido como la forma fue un contenido del género, fue lo universal verdadero, pero a la vez, de tal modo que mientras esta esfera se contraponía a las otras, también su contenido

se convertía en un contenido formal y particular. La *vida política*, en el sentido moderno, es el *escolasticismo* de la vida del pueblo. La *monarquía* es la expresión perfecta de este extrañamiento (*Entfremdung*). La república es la negación de ese extrañamiento dentro de su propia esfera. Se comprende por sí mismo que la Constitución política como tal sólo es elaborada allí donde las esferas privadas han obtenido una existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad agraria no son libres, no son autónomos todavía, tampoco lo es la Constitución política. La Edad Media fue la *democracia de la no-libertad*.

La abstracción del *Estado como tal* pertenece solamente a los tiempos modernos, ya que la abstracción de la vida privada sólo pertenece a los tiempos modernos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno.

En la Edad Media hubo siervos, bienes feudales, corporaciones de oficios, corporaciones de eruditos, etc., es decir, en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre, son *políticos*, el contenido material del Estado es puesto por su forma; cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el carácter de la esfera privada. En la Edad Media, la Constitución política es la Constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la Constitución de la propiedad privada es Constitución política. En la Edad Media la vida del pueblo y la vida del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *no-libre*. Por consiguiente, ello* es la *democracia de la no-libertad*, el extrañamiento (*Entfremdung*) perfeccionado. La antítesis reflejada abstracta sólo pertenece al mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real*; la época moderna es el dualismo *abstracto*.

"En el grado señalado antes, en el que ha sido hecha la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, para el punto de vista de la *unidad substancial que todavía permanece en sí (in sich)* y la cual aún no ha llegado a su infinita diferenciación y profundización en sí (*in sich*), el momento de la última decisión de la voluntad que se autodetermina no surge como

* MEGA: 41.

momento orgánico *inmanente* del Estado para sí en *realidad propia*".*

En la monarquía, democracia y aristocracia inmediatas no hay todavía Constitución política que se diferencie del Estado real y material o del resto del contenido de la vida del pueblo. El Estado político no aparece todavía como la *forma* del Estado material. O bien, como en Grecia, la *res publica* es la ocupación privada real de los ciudadanos, el contenido real de ellos, y el hombre privado es esclavo; el Estado político, en cuanto Estado político, es el único contenido verdadero de su vida y de su querer; o bien, como en el despotismo asiático, el Estado político es nada más que el arbitrio privado de un individuo singular o el Estado político, como el Estado material, son esclavos. La diferencia del Estado moderno de estos Estados de unidad substancial entre pueblo y Estado no consiste en que los distintos momentos** de la Constitución son estatuidos como realidad *particular* —como quiere Hegel— sino que consiste en que la Constitución misma es estatuida como una realidad *particular* al lado de la vida real del pueblo y en que el Estado político se ha convertido en la *Constitución* del resto del Estado.

280. "Este último sí mismo (*Selbst*) de la voluntad del Estado, en esta sencilla abstracción suya, es simple y, por consiguiente, singularidad *inmediata*; en su concepto mismo yace por ello, la determinación de la *naturalidad*. Por tanto, el monarca esencialmente, en cuanto *este* individuo, es abstraído de cualquier otro contenido, y este individuo, de manera inmediatamente natural, por el nacimiento natural, es determinado a la dignidad del monarca".

Ya hemos visto que la subjetividad es sujeto y que el sujeto es necesariamente individuo empírico, es *uno*. Ahora aprendemos que en el concepto de la singularidad inmediata yace la determinación de la *naturalidad*, de la *corporeidad*. Hegel ha probado nada más que lo que habla por sí mismo: que la subjetividad sólo *existe* como individuo *corporal* y, desde luego, al individuo corporal pertenece el *nacimiento natural*.

Hegel cree haber probado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca, es "esencial", "en cuanto *este* individuo,

* Todo subrayado por Marx.

** En latín en el original.

abstraído de cualquier otro contenido, y este individuo, de manera inmediatamente natural, por el nacimiento natural, es determinado a la dignidad del monarca"... Por tanto, la dignidad monárquica, tendría nacimiento. El *cuero* del monarca determinaría su dignidad. En la más alta cima del Estado, por tanto, en vez de la razón, decide la mera *Physis*.* El nacimiento determinaría la cualidad del monarca, como ella determina la cualidad del ganado.

Hegel ha probado que el monarca tiene que haber nacido, de lo cual nadie duda, pero él no ha probado que el nacimiento hace al monarca.

El nacimiento del hombre como monarca se puede convertir en una verdad metafísica en tan poco grado como la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Pero tanto la última representación, este *factum* de la conciencia, como aquélla, *factum* de la empiria, se pueden concebir a partir de la ilusión y relaciones humanas.

En la observación, que consideramos más precisamente, Hegel se abandona a la satisfacción de haber demostrado a lo irracional como absolutamente racional.

"Este tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser y, de ese modo, a la naturalidad, es de naturaleza especulativa pura y, por consiguiente, su conocimiento pertenece a la filosofía lógica".

Ciertamente, lo puramente especulativo no es que salte desde la autodeterminación *pura*, desde una abstracción, a la naturalidad pura (al accidente del nacimiento), al otro extremo, *car les extrêmes se touchent*** Lo especulativo consiste en que esto es llamado un "tránsito del concepto"*** y se hace pasar a la perfecta contradicción como identidad, a la suprema inconsecuencia como consecuencia.

Puede ser considerado como confesión positiva de Hegel el que con el monarca hereditario en el sitio de la razón que se autodeter-

* En griego en el original.

** En francés en el original.

*** MEGA: que esto se cree "un tránsito del concepto".

mina la determinidad natural abstracta aparece no como lo que ella es, como determinidad natural, sino como determinación suprema del Estado, y que éste es el punto *positivo* en el que la monarquía ya no puede salvar la apariencia de ser la organización de la voluntad racional.

"Por lo demás, es *en total el mismo* (?) * tránsito conocido como la *naturaleza de la voluntad en general*,** y es el proceso de trasladar un contenido desde la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia empírica [...]. Pero la forma *peculiar*** de la idea y del tránsito, que es considerada aquí, es la *transformación inmediata de la pura autodeterminación de la voluntad (del simple concepto mismo)**** en un éste y en una existencia empírica natural, sin la mediación por un contenido *particular* (por una finalidad en el actuar)".

Hegel dice que la transformación de la soberanía del Estado (de una autodeterminación de la voluntad) en el cuerpo del monarca nacido (en la existencia empírica) es *en total* el tránsito del contenido en general el cual hace la voluntad para *realizar* una finalidad *pensada*, para trasladarla a la existencia empírica. Pero Hegel dice: *en total*. La diferencia *peculiar*, a la cual él señala, es tan peculiar que destruye toda analogía y coloca la *magia* en el sitio de la "naturaleza de la voluntad en general".

En primer lugar, la *transformación* de la finalidad representada en la existencia empírica es aquí *inmediata, mágica*. En segundo lugar, aquí el sujeto es: la *pura autodeterminación* de la voluntad, el *simple concepto mismo*; es la esencia de la voluntad lo que determina como sujeto místico; no es ningún querer real, individual, consciente; es la abstracción de la voluntad la que se transforma en una existencia empírica natural; la idea pura que se encarna como un individuo.

En tercer lugar, así como la realización del querer en existencia empírica natural ocurre *inmediatamente*, es decir, sin los *medios*

* Subrayados e interrogación de Marx.

** Subrayado por Marx.

*** Subrayado por Marx.

que de ordinario necesita la voluntad para objetivarse, asimismo falta incluso una finalidad particular, esto es, determinada; no tiene lugar "la mediación por un contenido particular, por una finalidad en el actuar", se comprende, pues no existe ningún sujeto *actuante*, y la abstracción, la pura idea de la voluntad, para actuar, tiene que actuar misticamente. Una finalidad que no es particular, no es ninguna finalidad, como un actuar sin finalidad es un actuar ineficaz, carente de sentido. La comparación total con el acto teleológico de la voluntad se manifiesta, por tanto, a la postre, como una mistificación.* Un actuar de la idea *carente de todo contenido*.

El medio es la voluntad absoluta y la palabra del filósofo; la finalidad particular es de nuevo la finalidad del sujeto filosófico que consiste en construir al *monarca hereditario* a partir de la idea pura. La realización de la finalidad es una simple *aseveración* de Hegel.

"En la llamada *prueba ontológica* de la existencia de Dios hay la misma transformación del concepto absoluto en ser" (la misma mistificación), "lo cual ha constituido la profundidad de la idea en los tiempos modernos, pero en época reciente ha sido presentada como *inconcebible* (con razón)".

"Pero puesto que la representación del monarca, en cuanto es considerada completamente familiar a la conciencia corriente" (es decir, el entendimiento) "tanto más permanente aquí el entendimiento en su separación y en los resultados que fluyen de su perspicacia razonadora, y entonces niega que el momento de la decisión última en el Estado *en sí* (*an sich*) y *para sí* (es decir, en el concepto racional) esté vinculado a la naturalidad inmediata".

Se niega que la *última decisión* tenga nacimiento y Hegel afirma que el monarca sería la última decisión nacida; pero, ¿quién ha dudado nunca que la última decisión en el Estado esté ligada a individuos reales *corporales* y, por congruente "esté vinculada a la naturalidad inmediata"?

281. "Ambos momentos, en su unidad indivisa, el último sí mismo carente de fundamento de la voluntad y la existencia por eso también carente de fundamento como determinación remitida

* MEGA: *mistificación y un actuar de la idea...*

a la *naturaleza* como propia de ella, esta idea de lo *incommovible* por el arbitrio constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad yace la *unidad real* del Estado, la cual sólo por esta su *inmediatez* interna y externa es sustraída a la posibilidad de ser envilecida en la esfera de la *particularidad*, a su arbitrio, fines y opiniones, a la lucha de las facciones contra las facciones por el trono y al debilitamiento y a la demolición del poder del Estado".

Los dos momentos son: el *azar de la voluntad*, el arbitrio, y el *azar de la naturaleza*, el nacimiento; por consiguiente, *Su Majestad el Azar*. Por tanto, el azar es la *unidad real* del Estado.

Es una afirmación inconcebible la que hace Hegel respecto a que una "inmediatez interna y externa" debe ser sustraída a la colisión, puesto que ella es precisamente lo abandonado.

Lo que Hegel afirma del reino electivo, vale en mayor grado aún para el monarca hereditario.

"En efecto, en un reino electivo, por la naturaleza de la relación de que en ella la voluntad particular se convierte en lo último que decide, la Constitución se transforma en una *capitulación* electoral, etc., etc., en un abandono del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de donde surge la transformación de los *poderes particulares del Estado en propiedad privada*",* etc.

"De la soberanía del monarca fluye el *derecho de indultar* para el delincuente, pues sólo a ella corresponde la realización del poder del espíritu de convertir en no ocurrido lo ocurrido y de anular el delito en el perdón y el olvido".

El derecho de indultar es el derecho de *gracia*. La *gracia* es la expresión suprema del *arbitrio accidental*, a lo cual Hegel juiciosamente convierte en atributo verdadero del monarca. Hegel, en la *Adición*, determina como origen suyo la *decisión carente de fundamento*.

283. "El *segundo* momento contenido en el poder del príncipe es el momento de la *particularidad* o el del contenido determinado y el de la sumisión del mismo bajo lo universal. En cuanto ello recibe una existencia particular, las posiciones consultivas su-

* Todo subrayado por Marx.

periores y los individuos son los que llevan ante el monarca * para la decisión el contenido de los asuntos del Estado que se presentan o las determinaciones legales que llegan a ser precisas para las necesidades existentes, con sus aspectos *objetivos*, razones de la decisión, leyes que se refieren a ella, circunstancias, etc. La elección de los *individuos* para estos cargos, así como su remoción, como quiera que tiene que ver con la persona inmediata del monarca, recaen en su ilimitado arbitrio*.

284. "En cuanto lo *objetivo* de la decisión, el conocimiento del contenido y de la situación, las razones de la determinación legal y otras, únicamente son susceptibles de *responsabilidad*, es decir, de la prueba de la objetividad, y por tanto, pueden corresponder a una deliberación distinta de la voluntad personal del monarca como tal, estas posiciones consultivas o individuos están sometidos únicamente a la *responsabilidad*,* pero la majestad propia del monarca, como última subjetividad decisiva, está elevada por encima de toda responsabilidad para los actos del gobierno".

Hegel describe aquí de modo totalmente empírico el *poder ministerial*, como está determinado generalmente en los Estados constitucionales. Lo único que añade la filosofía es que convierte a ese "*factum* empírico" en la existencia, en el predicado del "momento de la *particularidad* en el poder del soberano".

(Los ministros representan el lado objetivo racional de la voluntad soberana. Por tanto, le corresponde también a ellos el *honor* de la responsabilidad, mientras que el monarca ha de conformarse con la peculiar ficción de "majestad"). Por consiguiente, el momento especulativo es bastante indigente. En cambio, el desarrollo descansa en particular en fundamentos totalmente empíricos y precisamente en fundamentos muy abstractos, en pésimos fundamentos empíricos.

Por ejemplo, la elección de los ministros es colocada en el "arbitrio ilimitado" del monarca, "como quiera que ellos tienen que ver con la persona inmediata del monarca", es decir, como quiera que son ministros. Asimismo, la "elección ilimitada" del

* Subrayado por Marx.

ayuda de cámara del monarca puede ser desarrollada desde la idea absoluta.

Es mejor el fundamento para la responsabilidad de los ministros "en cuanto lo objetivo de la decisión, el conocimiento del contenido y de la situación, las razones de la determinación legal y otras, únicamente son susceptibles de *responsabilidad*, es decir, *de la prueba de la objetividad*". Es manifiesto: "la última subjetividad decisiva", la subjetividad pura, el arbitrio puro, no es objetivo y, por tanto, no es susceptible de la prueba de la objetividad y, por tanto, de ninguna responsabilidad, en cuanto un individuo es la *existencia santificada y sancionada* del arbitrio. La prueba de Hegel es contundente, cuando se parte de presuposiciones constitucionales, pero Hegel no ha probado estas presuposiciones, aunque las *analiza* en su representación fundamental. *En este equívoco reside la total carencia de crítica* de la filosofía del derecho hegeliano.

285. "El tercer momento del poder del príncipe concierne a lo universal en sí (*an sich*) y para sí, lo cual consiste, subjetivamente, en la *conciencia del monarca*, y objetivamente, en la *totalidad de la Constitución* y en las leyes. El poder del príncipe *presupone** los otros momentos, *así como cada uno de estos lo presupone***."

286. "La *garantía objetiva* del poder del príncipe, de la sucesión jurídica conforme a la herencia del trono, etc., consiste en que así como esta esfera tiene su realidad *separada**** de los otros momentos determinados por la razón, asimismo los otros para sí tienen los derechos y deberes propios de su determinación; cada miembro, conservándose para sí, conserva así justamente a los otros en su peculiaridad en el organismo racional".

Hegel no ve que con este tercer momento, con "lo universal en sí (*an sich*) y para sí", él hace volar por los aires a los dos primeros o a la inversa. "El poder del príncipe presupone a los otros momentos, así como cada uno de éstos los presupone". Si este aserto es tomado no místicamente, sino *realiter*, entonces el poder del príncipe no es puesto mediante el nacimiento, sino mediante

* Todo subrayado por Marx.

** Subrayado por Marx.

*** Subrayado por Marx.

los otros momentos; por tanto, no es hereditario, sino fluyente, es decir, una determinación del Estado, la cual es repartida alternativamente en los individuos del Estado según el organismo de los otros momentos. En un organismo racional la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que los miembros se conserven tienen que haber *nacido iguales*, de una misma carne y sangre. Pero el monarca hereditario no ha nacido igual; él es de otra materia. A la prosa de la voluntad racionalista de los otros miembros del Estado se contraponen la magia de la naturaleza. Además, los miembros sólo se pueden conservar recíprocamente en cuanto el organismo total es fluido y cada uno de ellos es superado en esta fluidez; por consiguiente, ninguno es, como aquí la cabeza del Estado, "inamovible", "inalterable". Por consiguiente, mediante esta determinación, Hegel supera la "soberanía nacida".

En segundo lugar, la irresponsabilidad. Si el príncipe viola "la totalidad de la Constitución", "las leyes", cesa su irresponsabilidad por cuanto cesa su existencia constitucional; pero justamente estas leyes, esta Constitución, lo hacen irresponsable. Por tanto, ellas se contradicen a sí mismas y esta *sola* cláusula niega a la ley y a la Constitución. La Constitución de la monarquía constitucional es la *irresponsabilidad*.

Pero si Hegel se satisface con que "así como esta esfera tiene su realidad *separada* de los otros momentos determinados por la razón, así mismo los otros *para sí* tienen los derechos y deberes *propios* de su determinación", tendría que llamar a la Constitución de la Edad Media una organización; así él tiene solamente una masa de esferas particulares que se agrupan en un contexto de necesidad externa y, desde luego, aquí sólo cuadra un monarca corporal. En un Estado, en el que cada determinación existe *para sí*, la *soberanía del Estado* también tiene que estar fijada como un individuo particular.

Resumen del desarrollo de Hegel sobre el poder del príncipe o sobre la idea de la soberanía del Estado.

279. En la observación de este párrafo se dice:

"Puede hablarse de *soberanía del pueblo* en el sentido de que un pueblo en general sería autónomo *respecto* a lo externo y cons-

tituye un Estado propio, como el pueblo de Gran Bretaña, pero el pueblo de Inglaterra, o el de Escocia, Irlanda, o el de Venecia, Génova, Ceilán, etc., ya no serían pueblos soberanos, desde que han cesado de tener *principes propios** o un gobierno supremo".

Por tanto, la *soberanía del pueblo* es aquí la *nacionalidad*; la soberanía del príncipe es la *nacionalidad* o el principio del principado es la *nacionalidad*, la cual constituye para sí y exclusivamente la soberanía de un pueblo. Un pueblo cuya *soberanía* consiste sólo en la nacionalidad, tiene un monarca. Las distintas nacionalidades de los pueblos** no pueden afirmarse y expresarse mejor que mediante *monarcas* distintos. El abismo que hay entre un individuo absoluto y otro, lo hay también entre estas nacionalidades.

Los griegos (y romanos) eran *nacionales* porque y en cuanto eran el *pueblo soberano*. Los germanos son *soberanos* porque y en cuanto ellos son *nacionales*.

"Una así llamada *persona moral*", se dice además en la misma observación, "sociedad, comunidad, familia, por concreta que ella sea en sí (*in sich*), posee la personalidad *en ella*, abstractamente;* ella no ha llegado en ella a la *verdad de su existencia*.* Pero el Estado es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan la realidad conforme a su *verdad propia*". *

La *persona moral*: sociedad, familia, etc., tiene la personalidad sólo abstractamente en ella; en cambio, en el monarca la *persona* tiene al *Estado en ella* (*in sich*).

En verdad, la *persona abstracta* sólo ha llevado a una verdadera existencia a su *personalidad* en la *persona moral*: sociedad, familia, etc. Pero Hegel concibe a la sociedad, la familia, etc., en resumen, a la *persona moral*, no como la realización de la *persona empírica real*, sino como *persona real*, la cual, sin embargo, sólo abstractamente tiene en ella el momento de la personalidad. Por esto, en Hegel, tampoco la *persona real* se convierte en Estado, sino que al Estado tiene que convertirse*** en *persona real*. Por

* Subrayado por Marx.

** MEGA y Landshut sin: *de los pueblos*.

*** MEGA y Landshut: se convertirá.

tanto, en lugar de que el Estado sea producido como la más alta realidad de la persona, como la más alta realidad social del hombre, *un único* hombre empírico, la persona empírica, es producida como la más alta realidad del Estado. Esta conversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo (la cual descansa, por tanto, en que Hegel quiere escribir la historia de la vida de la substancia abstracta, de la idea, y en que, por tanto, la actividad humana, etc., tiene que aparecer como actividad y resultado de otro y en que Hegel quiere hacer actuar la esencia del hombre para sí, como una singularidad imaginaria, en vez de hacerla actuar en su existencia *humana, real*) posee necesariamente el resultado de que *acríticamente* una *existencia empírica* es tomada como la verdad real de la idea, pues no se trata de llevar a la existencia empírica a su verdad, sino de llevar la verdad a una existencia empírica, y así la primera que se presenta es desarrollada como un momento *real* de la idea. (Más adelante, volveremos sobre esta transformación necesaria de empiria en especulación y de especulación en empiria).

De este modo, se produce también la impresión de lo *místico* y de lo *profundo*. Es algo muy vulgar el que el hombre haya nacido y que mediante el nacimiento físico esta existencia puesta llega a ser hombre social, llega a ser ciudadano del Estado; por su nacimiento, el hombre llega a ser todo lo que él llega a ser. Pero es muy profundo, es *frappant* * el que la idea del Estado haya nacido inmediatamente, haya nacido a la existencia empírica en el nacimiento del príncipe. De este modo, no se ha adquirido ningún contenido, sino que solamente se ha cambiado la forma del antiguo contenido. El ha obtenido una *forma* filosófica, un certificado filosófico.

Otra consecuencia de esta especulación mística es la de que una existencia empírica *particular*, una existencia empírica singular, a diferencia de las otras, es concebida como la *existencia* de la *idea*. Una vez más, hace una profunda impresión mística ver puesta por la idea una existencia empírica *particular* y encontrar así en todas las formas una encarnación de Dios.

* Sorprendente; en francés en el original.

Por ejemplo, si en el desarrollo de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etc., esos modos de existencia social del hombre, fueron considerados como realización, objetivación,* de su esencia, entonces la familia, etc., aparecerían como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre sigue siendo la esencia de todas estas esencias, pero estas esencias aparecen también como su universalidad *real* y por esto también como *lo colectivo* (Gemeinsame).** Por el contrario, si familia, sociedad civil, Estado, etc., son determinaciones de la idea, de la substancia como sujeto, entonces tienen que obtener una realidad empírica y la masa de hombres, en la que se desarrolla la idea de la sociedad civil, es ciudadana y la otra es ciudadana del Estado. Ya que se trata sólo de una alegoría cuando se atribuye la *significación* de la idea realizada a cualquiera existencia empírica, se comprende por sí mismo que esos receptáculos han cumplido su determinación en cuanto han llegado a ser una incorporación determinada de un momento de vida de la idea. De allí que lo universal aparece por todas partes como un determinado, como un particular, en tanto que lo singular en ninguna parte llega a su verdadera universalidad.

Por tanto, necesariamente aparece como lo más profundo, como lo más especulativo, cuando las más abstractas determinaciones que aún no han llegado a una realización verdadera, las bases naturales del Estado, tales como el nacimiento (en el príncipe) o la propiedad privada (en el mayorazgo), aparecen como las más altas ideas, las ideas que han llegado a ser hombre inmediatamente.

Y ello se comprende por sí mismo. El verdadero camino es puesto de cabeza. Lo más sencillo es lo más complicado y lo más complicado lo más sencillo. Lo que debería ser el comienzo se convierte en resultado místico y lo que debería ser resultado racional se convierte en punto de partida místico.

Pero si el príncipe es la *persona* abstracta, la cual tiene al *Estado en ella*, esto significa en resumen nada más que la esencia del Estado es la persona abstracta, la *persona privada*. Sólo en su floración expresa su secreto. El príncipe es la única persona privada en la que se realiza la relación de la persona privada con el Estado.

* MEGA y Landshut: *subjektivación*.

** MEGA y Landshut: *Gemeinwesen*.

La herencia del príncipe resulta de su concepto. El debe ser la persona específicamente distinta de todo el género, de todas las otras personas. Pero, ¿cuál es la última diferencia estable entre una persona y todas las otras? El *cuerpo*. La función suprema del cuerpo es la *actividad sexual*. Por consiguiente, el acto constitucional supremo del rey es su actividad sexual, pues mediante ella *hace* un rey y perpetúa su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un cuerpo real.

b) *El poder del gobierno*

287. "Hay que distinguir de la *decisión*,* el *cumplimiento** y la *aplicación** de las decisiones del príncipe, y en general, la prosecución y el mantenimiento en vigencia de lo decidido, de las leyes, de las instituciones y establecimientos existentes para finalidades comunes. Esta tarea de la *sumisión* [...] incluye el *poder del gobierno*, en el cual están incluidos los poderes *jurídicos* y *administrativos*, que tienen relación inmediatamente con lo particular de la sociedad civil y hacen vigente el interés universal en estas finalidades".

Explicación habitual del poder del gobierno. Puede ser señalado como *propio* de Hegel el que él *coordina* el *poder del gobierno*, el poder administrativo y el *poder jurídico*, mientras que habitualmente los *poderes administrativos* y jurídicos son tratados como opuestos.

288. "Los intereses comunes *particulares*, que recaen en la sociedad civil, y *yacen fuera de lo universal del Estado mismo que es en sí (an sich) y para sí** (párrafo 256), tienen su administración en las *corporaciones** (párrafo 251) de la comunidad y de los otros oficios y clases y sus autoridades, jefes, administradores, etc. En cuanto estos asuntos, a los cuales ellos cuidan, son, por una parte, la *propiedad privada* y el *interés* de estas esferas *particulares* y, según este aspecto, su autoridad descansa en la confianza de sus compañeros de clases y ciudadanos, por otra parte, estos círculos tienen que estar subordinados al interés superior del Esta-

* Subrayado por Marx.

do, se procederá para la posesión de estos cargos en general a una mezcla de elección común de estos interesados y de confirmación y determinación superiores".

Simple descripción de la situación empírica en algunos países.

289. "El sostenimiento del *interés universal del Estado* y de lo legal en esos derechos particulares y el retrotraimiento de éstos a aquéllos, exige un desempeño por los *delegados** del poder del gobierno, por los *empleados ejecutivos del Estado* y por los más altos empleados deliberantes en cuanto constituidos colegiadamente, los cuales convergen en las más altas cumbres que conciernen al monarca".

Hegel no ha desarrollado el poder del gobierno. Pero incluso descartando esto, no ha probado que el poder del gobierno no es más que una función, una determinación del ciudadano del Estado; él lo ha deducido sólo como un poder particular, separado, al considerar "Los intereses particulares de la sociedad civil" como tal, los cuales "yacen fuera de lo universal del Estado mismo que es en sí (*an sich*) y para sí".

"Como la sociedad civil es el campo de lucha del interés privado de todos contra todos, así tiene aquí su lugar el conflicto de ese interés con los asuntos particulares comunes y de éste conjuntamente* con aquél con el punto de vista y el ordenamiento supremo del Estado. El espíritu de la corporación, el cual se engendra en la legitimidad de las esferas particulares, se cambia en sí mismo a la vez en el espíritu del Estado, puesto que tiene en el Estado el medio de conseguir los fines particulares. Este es el misterio* del patriotismo de los ciudadanos respecto a este aspecto: que saben al Estado como su sustancia; ya que sostiene sus esferas particulares, su legitimidad y su autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu de la corporación, puesto que él contiene inmediatamente el enraizamiento de lo particular en lo universal, se encuentra, por consiguiente, la profundidad y la fuerza del Estado las posee en el sentimiento".

* Todo subrayado por Marx.

Notable:

1) A causa de la definición de la sociedad civil de *bellum omnium contra omnes*;

2) Porque el *egoísmo privado* es denunciado como el *misterio del patriotismo de los ciudadanos* y como "la profundidad y la fuerza del Estado en los sentimientos";

3) Porque el "ciudadano", el hombre del interés particular en oposición a lo universal, el miembro de la sociedad civil, es considerado como "individuo fijo", mientras que el Estado se enfrenta a los "ciudadanos" en los "individuos fijos".

Podría creerse que Hegel tenía que determinar tanto a la "sociedad civil" como a la "familia" como determinación de cada individuo del Estado y, por consiguiente, igualmente también a las "cualidades del Estado" ulteriores como determinación del individuo del Estado en general. Pero no es el mismo individuo que desarrolla una nueva determinación de su esencia social. Es la esencia de la voluntad que desarrolla supuestamente desde sí misma sus determinaciones. Las existencias empíricas del Estado subsistentes, diferenciadas y separadas, son consideradas encarnaciones inmediatas de una de estas determinaciones.

Así como lo universal como tal es independizado, asimismo es confundido inmediatamente con la existencia empírica y lo limitado es tomado en seguida, acriticamente, como expresión de la idea.

Hegel incurre aquí en contradicción consigo mismo en cuanto él no considera el "hombre de la familia" de igual modo que al ciudadano, como una raza fija, excluida de las otras cualidades.

Consideraremos posteriormente la *Adición* a este párrafo.

290. "En la *función del gobierno** se presenta igualmente la *división del trabajo* [...]. La organización de las autoridades, en cuanto tienen la misión formal pero difícil de que, por debajo, donde la vida civil es *concreta*, sea gobernada de manera concreta y, no obstante, que este quehacer sea dividido en sus ramas *abstractas*, las cuales son tratadas por las autoridades propias como

* Todo subrayado por Marx.

centros diferentes, cuya actividad hacia abajo, así como en el poder gubernativo supremo, converge de nuevo en una *sinopsis concreta*".

291. "Las funciones del gobierno son de naturaleza *objetiva* para sí ya decididas según su substancia (párrafo 287) y han de cumplirse y realizarse por *individuos*. Entre ambos no se encuentra ningún nexo *natural** inmediato; por tanto, los individuos no están determinados para ello por la personalidad natural y el nacimiento. Para su determinación para dichas funciones, el momento objetivo es el conocimiento y la prueba de su idoneidad; una prueba que asegura al Estado su necesidad y como única condición asegura al mismo tiempo a cada ciudadano la *posibilidad* de consagrarse a la clase universal".

292. "El aspecto subjetivo de que *este* individuo entre muchos otros es escogido para una posición, y designado y autorizado para el desempeño de una función pública, puesto que aquí lo objetivo (como, por ejemplo, en el arte) no se encuentra en la genialidad, y necesariamente hay *muchos* indeterminados entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable, esta vinculación del individuo y del cargo como dos aspectos siempre contingente el uno respecto al otro, corresponde al poder del príncipe como poder del Estado decisivo y soberano".

293. "Las funciones particulares del Estado que la *monarquía** encomienda a las autoridades constituye una parte del aspecto *objetivo* de la soberanía inherente al monarca; su *diferencia* determinada está dada asimismo por la naturaleza del asunto y como la actividad de las autoridades es el cumplimiento de un deber, también su función es un derecho sustraído a la accidentalidad".

Fijarse solamente en el "aspecto *objetivo* de la soberanía *inherente* al monarca".

294. "El individuo que, por un acto soberano (párrafo 292) está ligado a una profesión oficial, está asignado al cumplimiento de su deber, lo substancial de su relación, como condición de esta vinculación, en la cual encuentra, como *consecuencia* de esta relación substancial, el patrimonio y la satisfacción de su particularidad garantizada (párrafo 264), y la liberación de su posición externa

* Subrayado por Marx.

y de su actividad oficial de cualquier dependencia e influencia subjetivas".

"El servicio del Estado", dice en la *observación*, "exige el sacrificio de la satisfacción autónoma y caprichosa de la finalidad subjetiva y, justamente así, da el derecho de encontrarlas en el servicio conforme al deber, pero sólo en ello. Aquí se encuentra, según este aspecto, el vínculo entre el interés universal y el particular, el cual constituye el concepto y la solidez interna del Estado (párrafo 260)". "Mediante la satisfacción asegurada de la necesidad vital particular es suprimida la necesidad externa que puede ocasionar buscar los medios para satisfacerla a expensas de la profesión oficial y del deber. En el poder universal del Estado, los encargados de sus funciones encuentran protección contra los otros aspectos subjetivos, contra las pasiones privadas de los gobernados, cuyos intereses privados, etc., son afectados, haciendo valer contra ellos lo universal".

295. "La protección del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder de parte de las autoridades y sus funcionarios, se encuentra, por una parte, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y por otra parte, en la legitimidad de las comunidades, corporaciones, mediante lo cual la intromisión de la voluntad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios es impedido para sí y que completa desde abajo el insuficiente control desde arriba en el comportamiento individual".

296. "Pero el que la ecuanimidad, la equidad, y la benignidad de la conducta se haga *costumbre*, se vincula, en parte, con la *cultura ética* y con la del pensamiento directas, que mantiene el equilibrio espiritual respecto a aquellos que poseen en sí (*in sich*) de mecanismo el estudio de las llamadas ciencias de los objetos de estas esferas, la requerible práctica de la profesión, el trabajo real, etc., y en parte, la *grandeza* del Estado es un momento importante por el cual se debilitan tanto la influencia de las familias y otros nexos privados, como también se hacen más impotentes y romos la venganza, el odio y otras pasiones semejantes. En la preocupación por los grandes intereses existentes en el gran Estado desaparecen para sí estos aspectos subjetivos y surge la costumbre de intereses, perspectivas y asuntos universales".

297. "Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la clase *media*, en la que recae la inteligencia cultivada y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. El que no tomen la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y las capacidades no se conviertan en medios de arbitrariedad y dominio, es efectuado por las *instituciones de la soberanía** desde arriba y por el *derecho de las corporaciones*** desde abajo".

"Adición. En la clase media, a la que pertenecen los funcionarios del Estado, está la conciencia del Estado y la cultura más resaltante. Por esta razón, ella constituye la columna fundamental del mismo en relación a la honestidad y la inteligencia". "Que esta clase media sea cultivada es un interés principal del Estado; pero esto sólo puede ocurrir en una organización que sea como la que hemos visto, es decir, por la autorización de círculos particulares que sean relativamente independientes y por un *mundo de funcionarios*** cuya arbitrariedad se quebranta en tales círculos autorizados. El actuar conforme al derecho universal y la costumbre de este actuar es una consecuencia de la oposición, a la cual forman los círculos autónomos para sí".

Lo que dice Hegel sobre el "poder del gobierno" no merece el nombre de un desarrollo filosófico. La mayoría de los párrafos podrían figurar literalmente en el Código Civil prusiano y no obstante la administración propiamente dicha es el punto más arduo del desarrollo.

Ya que Hegel reivindicó el poder "administrativo" y el poder "jurídico" para la esfera de la *sociedad civil*, el *poder del gobierno* no es otra cosa que la administración, a la que él desarrolla como *burocracia*.

En primer lugar, es un supuesto de la burocracia la *autoadministración* de la sociedad civil en las *corporaciones*. La única determinación que añade consiste en que la elección de los administradores, autoridades, etc., es una elección *mixta*, que surge los ciudadanos y es confirmada por el poder del gobierno propiamente dicho ("confirmación superior" como dice Hegel):

* Todo subrayado por Marx.

** Subrayado por Marx.

Por encima de esta esfera para el "mantenimiento del interés universal del Estado y de lo legal", se encuentran "los delegados del poder del gobierno", los "funcionarios ejecutivos del Estado" y las "autoridades colegiadas", los cuales convergen en el "monarca".

En la "función del gobierno" tiene lugar "división del trabajo". Los individuos tienen que demostrar su capacidad para las funciones del gobierno, es decir, someterse a exámenes. La selección de individuos *determinados* para cargos del Estado corresponde al poder del gobierno del príncipe. La división de estas funciones es "dada por la naturaleza de la cosa". El oficio de funcionario es el deber, la profesión de vida de los funcionarios del Estado. Por tanto, tienen que ser *pagados* por el Estado. La garantía contra los abusos de la burocracia es, en parte, su jerarquía y responsabilidad y, por otra parte, la legitimidad de las comunidades, de las corporaciones; su humanidad se vincula, en parte, a la "cultura ética y de pensamiento directa" y, en parte, a la "grandeza del Estado". Los funcionarios forman la "parte principal de la clase media". Contra ella como "aristocracia y dominación" dan protección, por una parte, las "instituciones de la soberanía desde arriba" y, por otra, "los derechos de la corporación desde abajo". La "clase media" es la clase de la "cultura". *Voilà tout.** Hegel nos da una descripción empírica de la burocracia, en parte, como ella es realmente, y en parte, es la opinión que ella tiene de sí misma. Y de ese modo es despachado el difícil capítulo del "poder del gobierno".

Hegel parte de la *separación* del Estado y de la sociedad "civil", de los "intereses particulares" y de lo "universal en sí (*an sich*) y para sí", y por supuesto que la burocracia se basa en *esta separación*. Hegel parte de la presuposición de las "corporaciones" y por supuesto que la burocracia presupone las *corporaciones*, por lo menos, al "espíritu de las corporaciones". Hegel no desarrolla ningún *contenido* de la burocracia, sino solamente algunas determinaciones universales de su organización "formal" y, por supuesto, la burocracia es solamente el "formalismo" de un contenido que se encuentra fuera de ella.

* En francés en el original.

Las corporaciones son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el *espiritualismo* de las corporaciones. La corporación es la burocracia de la sociedad civil; la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto, en la realidad ella se opone como la "sociedad civil del Estado" al "Estado de la sociedad civil", a las corporaciones. Donde la "burocracia" es un nuevo principio, donde el interés universal del Estado comienza a ser para sí un interés "aparte" y de ese modo, un interés real, ella lucha contra las corporaciones, como cada consecuencia lucha contra la existencia de sus supuestos. Por el contrario, tan pronto como despierta la vida real del Estado y la sociedad civil se libera de las corporaciones por propio impulso de razón, la burocracia trata de restablecerlas; pues tan pronto como el "Estado de la sociedad civil" cae, cae la "sociedad civil del Estado". El espiritualismo desaparece con el materialismo contrapuesto a él. La consecuencia lucha por la existencia de sus supuestos, tan pronto como un nuevo principio lucha, no contra la *existencia*, sino contra el *principio* de esta existencia. El mismo espíritu que crea la corporación en la sociedad, crea la burocracia en el Estado. Por tanto, tan pronto como el espíritu de la corporación es atacado, también es atacado el espíritu de la burocracia, y si ésta combatía anteriormente la existencia de las corporaciones para crear espacio para su propia existencia, ahora trata violentamente de mantener la existencia de las corporaciones para salvar al espíritu de la corporación, a su propio espíritu.

La "burocracia" es el *formalismo del Estado* de la sociedad civil. Ella es la "conciencia del Estado",* la "voluntad del Estado", la "fuerza del Estado" como *una corporación* (el "interés universal" se puede sostener frente a lo particular solamente en cuanto un "particular", mientras que lo particular se sostiene frente a lo universal en cuanto un "universal". La burocracia tiene, pues, que proteger a la universalidad *imaginaria* del interés particular, al espíritu de la corporación, para proteger a la particularidad *imaginaria* del interés universal, a su propio espíritu. El Estado tiene que ser corporación mientras que la corporación quiere ser Estado), y, por consiguiente es una sociedad *particular* y *cerrada* en el Estado. Pero la burocracia quiere a la corporación como una fuerza *imaginaria*. Ciertamente, la corporación singular tiene también esa

* Landshut: *autoconciencia*.

voluntad para proteger su interés *particular* contra la burocracia, pero ella *quiere* a la burocracia contra la otra corporación, contra el otro interés particular. Por tanto, la burocracia en cuanto *corporación perfecta* logra la victoria sobre la *corporación* en cuanto burocracia imperfecta. Ella rebaja a la misma a apariencia o quiere rebajarla, pero ella quiere que esta apariencia exista y crea en su propia existencia. La corporación es el intento de la sociedad civil para ser Estado; pero* la burocracia es el Estado que se ha convertido realmente en sociedad civil.

El "formalismo del Estado" que es la burocracia, es el "Estado como formalismo", y como tal formalismo la ha descrito Hegel. Ya que este "formalismo del Estado" se constituye como fuerza real y se convierte a sí mismo en un contenido *material* propio, se comprende por sí mismo que la "burocracia" es un tejido de ilusiones *prácticas* o la "ilusión del Estado". El espíritu burocrático es un espíritu jesuítico y teológico de parte a parte. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado. La burocracia es la *république prêtre*.**

Puesto que la burocracia es el "Estado como formalismo" según su esencia, también lo es según su *finalidad*. La finalidad real del Estado se le aparece a la burocracia, por tanto, como una finalidad *contra* el Estado. Por eso convierte ella al "espíritu formal del Estado" o la carencia *real* de espíritu del Estado en imperativo categórico. La burocracia se considera a sí misma como la finalidad final última del Estado. Puesto que la burocracia convierte a sus finalidades "formales" en su contenido, ella entra en todas partes en conflicto con las "finalidades reales". Por tanto, ella está obligada a hacer pasar a lo formal por el contenido y a lo contenido por lo formal. Las finalidades del Estado se transforman en finalidades de la burocracia o las finalidades de la burocracia en finalidades del Estado. La burocracia es un círculo del cual nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber*. La cima confía a los círculos inferiores la comprensión de los detalles, mientras que los círculos inferiores creen a la cima capaz de comprender a lo universal, y así se engañan recíprocamente.

* MEGA, Landshut: *por tanto*.

** En francés en el original.

La burocracia es el Estado imaginario al lado del Estado real; es el espiritualismo del Estado. Por tanto, cada cosa tiene una doble significación: una real y una burocrática, así como el saber es un saber doble: uno real y uno burocrático (así también la voluntad). Pero la esencia real es tratada según su esencia burocrática, según esencia del más allá, espiritual. La burocracia tiene la esencia del Estado, la esencia espiritual de la sociedad, en su posesión: es su propiedad *privada*. El espíritu universal de la burocracia es el *secreto*, el misterio, guardado dentro de sí mismo por la jerarquía y, respecto a lo externo, como corporación cerrada. El espíritu manifiesto del Estado y también la disposición de ánimo del Estado, se les aparecen, por tanto, a la burocracia como una *traición* a su misterio. Por consiguiente, la *autoridad* es el principio de su saber y la divinización de la autoridad es su disposición de ánimo. Pero dentro de ella misma el *espiritualismo* se convierte en un *materialismo* craso, en el materialismo de obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de un actuar formal fijo, de principios, consideraciones y tradiciones fijas. En lo concerniente al burócrata individual, la finalidad del Estado se convierte en su finalidad privada, en una *caza por puestos superiores*, en *carrierismo*. Considera, primeramente, a la vida real como una vida *material*, pues el espíritu de esa vida tiene su existencia separada para sí en la burocracia. Por eso, la burocracia tiene que proceder a hacer la vida tan material como sea posible. En segundo lugar, la vida para él, en cuanto la ha convertido en objeto de tratamiento burocrático, es material, pues su espíritu está prescrito para él, su finalidad se encuentra fuera de él, su existencia es la existencia del *buró*. El Estado no existe más que como distintos espíritus de burós fijos, cuyo vínculo es la subordinación y la obediencia pasiva. La ciencia *real* aparece como sin contenido, así como la vida real aparece como muerta, pues este saber imaginario y esta vida imaginaria se hacen valer como la esencia. Por eso, el burócrata tiene que comportarse jesuíticamente con el Estado real, sea este jesuitismo consciente o inconsciente. Pero es necesario que él, tan pronto como su oposición sea saber, también logre la conciencia y sea jesuitismo intencional.

Mientras que la burocracia es, por una parte, ese materialismo craso, su espiritualismo craso se manifiesta en que ella *quiere*

hacerlo todo, es decir, en que ella convierte a la voluntad en *causa prima*,* puesto que ella es una existencia meramente *activa* y recibe su contenido de afuera y sólo puede probar su existencia formando y limitando ese contenido. El burócrata tiene en el mundo un simple objeto de su actuación.

Cuando Hegel llama al poder del gobierno el lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca, esto es correcto en el mismo sentido en que la Iglesia católica era la *existencia real* de la soberanía, del contenido y del espíritu de la Santa Trinidad. En la burocracia, la identidad del interés del Estado y de la finalidad privada particular es puesta de tal modo que el *interés del Estado* se convierte en una finalidad privada *particular* frente a las otras finalidades privadas.

La superación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés universal llegue a ser *realmente* interés particular y no, como en Hegel meramente en el pensamiento, en la abstracción, y ello sólo es posible de modo que el interés *particular* llegue a ser realmente interés *universal*. Hegel parte de una oposición irreal y, por tanto, la lleva solamente a una identidad imaginaria y, en verdad, ella misma es nuevamente identidad antagonica. La burocracia es una identidad tal.

Sigamos en detalle su desarrollo.

La única determinación filosófica que Hegel da sobre el *poder del gobierno* es la de la *subsumisión* de lo singular y de lo particular bajo lo universal, etc.

Hegel se satisface con eso. Por un lado: categoría "subsumisión" de lo particular, etc. Ella tiene que ser realizada. Luego toma cualquiera de las existencias empíricas del Estado prusiano o del Estado moderno (tal como ella es, sin cambiar nada), la cual, entre otras, también realiza esa categoría, aunque con ella no es expresada su esencia específica. La matemática aplicada también es subsumisión, etc. Hegel no pregunta: ¿es este el modo racional, el modo adecuado, de la subsumisión? El solamente sujeta esta *única* categoría y se satisface con encontrar para ella una

* En latín en el original.

existencia que le corresponda. Hegel da a su *Lógica su cuerpo político*, él no da la *lógica del cuerpo político* (párrafo 287).

Respecto a la relación de las corporaciones, de las comunidades, con el gobierno, aprendemos ante todo que su *administración* (la provisión de su magistratura) requiere "en general una mezcla de elección común de estos interesados y de *confirmación* y *determinación superiores*". La *elección mixta* de los directores de las comunidades y de las corporaciones sería, por tanto, la primera *relación* entre sociedad civil y Estado o poder del gobierno, su *primera identidad* (párrafo 288). Según Hegel mismo esta identidad es muy superficial, un *mixtum compositum*,* una "mezcla". Esta identidad es tan superficial como aguda la oposición. "En cuanto estos asuntos" (es decir, los de las corporaciones, de las comunidades, etc.) "son, por una parte, la *propiedad privada* y el *interés* de estas esferas *particulares* y, según este aspecto, su autoridad descansa en la confianza de sus compañeros de clases y ciudadanos, por otra parte, estos círculos tienen que estar subordinados a los *intereses superiores del Estado*", se produce la *elección mixta* indicada.

Por tanto, la administración de la corporación tiene la oposición:

Propiedad privada e interés de las esferas particulares contra el interés superior del Estado: oposición entre propiedad privada y Estado.

No hace falta destacar que la disolución de esta oposición en la *elección mixta* es una mera *acomodación*, un *tratado*, un *reconocimiento* del dualismo irresoluto, siendo ella misma un *dualismo*, una *mezcla*. Los *intereses particulares* de la corporación y de la comunidad tienen, dentro de su propia esfera, un dualismo, el cual constituye igualmente el carácter de su *administración*.

Pero la oposición categórica se presenta en la relación de estos "intereses *particulares* comunes", etc., los cuales "yacen fuera de lo universal del *Estado* mismo que es en sí (*an sich*) y para sí" y este "*universal del Estado que es en sí (an sich) y para sí*". Primeramente de nuevo dentro de esa esfera.

* En latín en el original.

"El sostenimiento del interés universal del Estado y de lo legal en esos derechos particulares y el retrotraimiento de éstos a aquéllos, exige un *desempeño* por los *delegados del poder* del gobierno, por los *empleados ejecutivos del Estado* y por los más altos empleados deliberantes en cuanto constituidos *colegiadamente*, los cuales convergen en las más altas cumbres que conciernen al monarca" (párrafo 289).

Destaquemos de paso la construcción de los *colegios* de gobierno, los cuales, por ejemplo, no se conocen en Francia. En cuanto Hegel menciona a esos altos empleados como *deliberantes*, en cuanto se comprende por sí mismo por supuesto que ellos están "constituidos *colegiadamente*".

Hegel deja intervenir al "Estado mismo", al "poder del gobierno" en el "desempeño" del "interés universal del Estado y de lo legal, etc.", dentro de la sociedad civil *per** "delegados" y, según él, estos "delegados del gobierno", los "empleados ejecutivos del Estado", son propiamente la *verdadera "representación del Estado"*, no "de" la "sociedad civil", sino "contra" ella. Por tanto, la oposición entre Estado y sociedad civil está fijada; el Estado no reside en la sociedad civil, sino fuera de ella; él entra en contacto con ella sólo mediante "*delegados*", a los cuales está confiado el "*desempeño del Estado*" dentro de esas esferas. La oposición no es superada mediante esos "delegados", sino convertida en una oposición "legal", "fija". El Estado, en cuanto un extraño y un más allá respecto a la *esencia* de la sociedad civil, es hecho vigente por los delegados de esa esencia contra la sociedad civil. La "policía" y el "tribunal" y la "administración" no son delegados de la sociedad civil misma, la cual, en ellos y mediante ellos, administra su *propio* interés universal, sino delegados del Estado, para administrar al Estado contra la sociedad civil. Hegel explica esta *oposición*, además, en la franca observación considerada más arriba.

"Las funciones del gobierno son de naturaleza *objetiva* para sí [...] ya decididas" (párrafo 291).

¿Infiere Hegel de lo anterior que ellas no exigen ni mucho menos una "jerarquía del saber", que ellas pueden ser ejecutadas perfectamente por la "sociedad civil misma"? Al contrario.

* En latín en el original.

El hace la profunda observación de que ellas son llevadas a cabo por individuos y que entre "ellas y esos individuos no se encuentra ningún nexo *natural* inmediato". Alusión al poder del príncipe que no es otra cosa que el "*poder natural del arbitrio*" y, por consiguiente, puede haber "*nacido*". El "*poder del príncipe*" es nada más que el representante del momento natural en la voluntad, del "*imperio de la naturaleza física en el Estado*".

Los "empleados ejecutivos del Estado" se diferencian, en consecuencia, del príncipe en la obtención de sus cargos.

"Para su determinación para dichas funciones" (es decir, para las funciones del Estado), "*el momento objetivo es el conocimiento*" (el arbitrio subjetivo carece de ese momento) "y la prueba de su idoneidad; una prueba que asegura al Estado su necesidad y como única condición *asegura al mismo tiempo a cada ciudadano* la posibilidad de consagrarse a la clase *universal*". Esta *posibilidad* de cada ciudadano de llegar a ser empleado del Estado es, por tanto, la segunda relación afirmativa entre sociedad civil y Estado, la *segunda identidad*. Ella es de naturaleza muy superficial y dualista. Cada católico tiene la posibilidad de llegar a ser cura (es decir, de separarse tanto de los laicos como del mundo). ¿Se opone menos por eso el clericalismo al católico como una fuerza allende? El que cada uno tenga la posibilidad de adquirir el derecho de *otra esfera*, sólo prueba que *su propia esfera* no es la realidad de ese derecho.

En el verdadero Estado no se trata de la posibilidad de cada ciudadano de dedicarse a la clase universal como una clase particular, sino de la capacidad de la clase universal de ser realmente universal, es decir, de ser la clase de cada ciudadano. Pero Hegel parte de la presuposición de la clase pseudouniversal, de la clase ilusoria-universal, de la universalidad particular permanente.

La identidad que él ha constituido entre sociedad civil y Estado, es la identidad de *dos ejércitos enemigos*, donde cada soldado tiene la "posibilidad", mediante "deserción", de llegar a ser miembro del ejército "enemigo", y es cierto que Hegel describe exactamente así la situación empírica actual.

Lo mismo ocurre con su construcción de los "exámenes". En un Estado racional conviene más bien un examen para ser zapatero

que para ser empleado ejecutivo del Estado, pues la profesión de zapatero es un oficio sin el cual se puede ser un buen ciudadano, un hombre social, pero el "saber del Estado" necesario es una condición sin la cual se vive en el Estado fuera del Estado, tronchado de sí mismo y del aire. El "examen" es nada más que una masonería formal, el reconocimiento legal del saber cívico como privilegio.

El "vínculo" entre el "funcionario del Estado" y el "individuo", ese nexo objetivo entre el saber de la sociedad civil y el saber del Estado, el *examen*, no es otra cosa que el *bautismo burocrático del saber*, el reconocimiento oficial de la *transubstanciación* del saber profano en saber sagrado (se comprende por sí mismo que en todo examen el examinador lo sabe todo). Nunca se oyó decir que los funcionarios del Estado griegos o romanos rindieran exámenes. ¡Pero desde luego qué es un gobernante romano comparado con un gobernante prusiano!

Al lado del nexo *objetivo* del individuo con la función del Estado, al lado del *examen*, se encuentra otro nexo: el *arbitrio del príncipe*. "El aspecto subjetivo de que *este* individuo entre muchos otros es escogido para una posición, y designado y autorizado para el desempeño de una función pública, puesto que aquí lo objetivo (como, por ejemplo, en el arte) no se encuentra en la genialidad, y necesariamente hay *muchos* indeterminados entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable, esta vinculación del individuo y del cargo como dos aspectos siempre contingentes el uno respecto al otro, corresponde al poder del príncipe como poder del Estado decisivo y soberano". El príncipe es en todas partes el representante del azar. Además del momento objetivo del credo burocrático (el examen), se añade el momento subjetivo de la *gracia* del príncipe, para que la fe dé frutos.

"Las funciones particulares del Estado que la *monarquía* encomienda a las autoridades" (la monarquía reparte, encomienda las actividades particulares del Estado como *funciones* a las autoridades, *reparte el Estado entre los burócratas*; encomienda esto como la santa Iglesia romana encomienda las órdenes; la monarquía es un sistema de emanación; la monarquía arrienda las funciones del Estado) "constituyen una parte del aspecto *objetivo*

de la soberanía inherente al monarca". Hegel distingue aquí por primera vez el aspecto *objetivo* de la soberanía inherente al monarca del aspecto *subjetivo*. Antes los confundía. La soberanía inherente al monarca es tomada aquí formalmente mística, así como los teólogos encuentran al Dios personal en la naturaleza. [Antes] decía todavía que el monarca es el aspecto subjetivo de la soberanía inherente al *Estado* (párrafo 293).

En el párrafo 294 Hegel desarrolla el *salario* de los funcionarios a partir de la idea. Aquí en el *salario* de los funcionarios o en el hecho de que el servicio del Estado garantiza a la vez la seguridad de la existencia empírica, está puesta la *identidad real* de la sociedad civil y del Estado. El *sueldo* del empleado es la identidad suprema que Hegel elabora. La transformación de las *actividades del Estado* en *oficios* presupone la separación del Estado de la sociedad civil. Cuando Hegel dice: "El servicio del Estado exige [...] el sacrificio de la satisfacción autónoma y caprichosa de la finalidad subjetiva" (todo servicio exige eso) "y justamente así da el derecho de encontrarlas en el servicio conforme al deber, pero sólo en ello. Aquí se encuentra, según este aspecto, el vínculo entre el interés universal y el particular, el cual constituye el concepto y la solidez interna del Estado", esto vale: 1) para todo servidor; 2) es exacto que el *sueldo* de los funcionarios constituye la estabilidad interna de las monarquías modernas. Sólo está garantizada la existencia de los funcionarios, en oposición al miembro de la sociedad civil.

No se le puede escapar a Hegel el hecho de que ha construido al poder del gobierno como un opuesto a la sociedad civil y precisamente como un extremo dominante ¿Cómo establece entonces una relación de identidad?

Según el párrafo 295 "la protección del Estado y de los gobernados contra el *abuso* de poder de las autoridades y sus funcionarios" se encuentra, por una parte, en su "jerarquía" (como si la jerarquía no fuera el *abuso capital* y los pocos pecados personales de los funcionarios no fueran comparables con sus pecados jerárquicos *necesarios*; la jerarquía castiga al funcionario en cuanto él peca contra la jerarquía o comete un pecado superfluo para la jerarquía. Pero lo toma bajo su protección tan pronto como la jerarquía peca en él; por lo demás, difícilmente se convence la jerar-

quía de los pecados de sus miembros) y, por otra parte "en la legitimidad de las comunidades, corporaciones, mediante lo cual la intromisión de la voluntad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios es impedida para sí y que completa desde abajo el insuficiente control desde arriba (como si este control no ocurriera desde el punto de vista de la jerarquía burocrática) en el comportamiento individual".

La segunda garantía contra la arbitrariedad de la burocracia son, por tanto, los privilegios de la corporación.

Por consiguiente, si le preguntamos a Hegel cuál es la protección de la sociedad respecto de la burocracia, nos responde:

1. La "jerarquía" de la burocracia. *El control*. Es decir, que el adversario mismo está atado de pies y manos y si es martillo hacia abajo, es yunque hacia arriba. ¿Pero dónde está la protección contra la "jerarquía"? Ciertamente, el mal menor es superado mediante el mayor en cuanto desaparece frente a él.

2. El *conflicto*, el conflicto no resuelto entre burocracia y corporación. La *lucha*, la *posibilidad* de la lucha, es la garantía contra la derrota. Más adelante (párrafo 297) Hegel añade todavía como garantía a las "instituciones de la soberanía de arriba", bajo lo cual es entendido de nuevo la jerarquía.

Pero Hegel agrega todavía dos momentos (párrafo 296).

• En el *funcionario mismo* —y esto debe humanizarlo, la "ecuanimidad, la equidad y la benignidad de la conducta" se convierten en "costumbre"—, la "cultura ética y la del pensamiento directas" deben mantener "el equilibrio espiritual" para el *mecanismo* de su saber y de su "trabajo real". ¡Como si el "mecanismo" de su saber "burocrático" y de su "trabajo real" no mantuviera el "equilibrio" de su "cultura ética y de su cultura de pensamiento"! ¿Y no prevalecerán su espíritu real y su trabajo real, en cuanto substancia, sobre el accidente de sus otros dones? En efecto, su "función" es su relación "substancial" y su "pan". ¡Lo divertido es que Hegel contraponen la "cultura ética y la cultura del pensamiento directas" al "mecanismo del saber y del trabajo burocráticos"! El hombre en el funcionario debe proteger al funcionario contra sí mismo. ¡Pero qué unidad! *Equilibrio espiritual*. ¡Qué categoría dualística!

Hegel menciona todavía la "grandeza, del Estado", la cual en Rusia no garantiza contra la arbitrariedad de los "funcionarios ejecutivos del Estado", y en todo caso es una circunstancia que se encuentra "fuera" de la "esencia" de la burocracia.

Hegel ha desarrollado el "poder del gobierno" en cuanto "servidumbre del Estado".

Aquí, en la esfera de lo "universal del Estado mismo que es en sí (*an sich*) y para sí" encontramos nada más que conflictos sin resolver. *Examen* y *pan* de los funcionarios son las últimas síntesis.

Hegel aduce como última consagración de la burocracia, la impotencia de ella, su conflicto con la corporación.

En el párrafo 297, es puesta una identidad, en cuanto los "miembros del gobierno y los funcionarios del Estado" constituyen "la parte principal de la *clase media*". Hegel elogia a esta clase media como la "columna fundamental" del Estado "en relación a la honestidad y la inteligencia" (adición al párrafo citado). "Que esta clase media sea cultivada es un interés principal del Estado, pero esto sólo puede ocurrir en una organización que sea como la que hemos visto, es decir, por la autorización de círculos particulares que sean relativamente independientes y por un *mundo de funcionarios* cuyo arbitrio se quebranta en tales círculos autorizados". Desde luego, en una organización semejante, el pueblo sólo puede aparecer como *una* clase, la clase media, pero, ¿es ésta una organización que se mantiene en marcha mediante el equilibrio de los privilegios? El poder del gobierno es el más difícil de desarrollar. Pertenece todavía, en mucho mayor grado que el poder legislativo, a todo el pueblo.

Hegel expresa más adelante (párrafo 308, observación) el verdadero espíritu de la burocracia, cuando lo caracteriza como "rutina administrativa" y como "horizonte de una esfera limitada".

c) *El poder legislativo*

298. "Al *poder legislativo* conciernen las leyes como tales, en cuanto requieren una determinación más amplia, y los asuntos

internos conforme a su contenido *totalmente universal*" * (Expresión muy universal). "Este poder constituye incluso una *parte de la Constitución*, lo cual le está presupuesta y, por tanto, se encuentra en sí (*an sich*) y para sí, fuera de sus determinaciones directas, pero recibe su desarrollo posterior en el perfeccionamiento de las leyes y en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno".

Ante todo, llama la atención que Hegel destaque que "este poder mismo es una parte de la Constitución", la cual le está presupuesta y se encuentra en sí (*an sich*) y para sí, fuera de sus determinaciones directas", en tanto que no formuló esa observación a propósito del poder del príncipe ni del poder del gobierno, donde asimismo es cierta. Pero entonces Hegel construye solamente el todo de la Constitución y no puede presuponerla. Pero precisamente reconocemos lo profundo de él por cuanto en todas partes comienza con la *oposición* de las determinaciones (como ellas están en nuestros Estados) y pone el acento en ello.

El "poder legislativo es una parte de la Constitución", la cual "en sí y para sí se encuentra fuera de su determinación directa". Pero la Constitución tampoco se ha hecho por sí misma. Las leyes, las cuales requieren "determinación más amplia", tienen que haber sido formadas. Tiene que subsistir o haber subsistido un poder legislativo *antes* de la Constitución y fuera de la Constitución. Tiene que subsistir un poder legislativo fuera del poder legislativo real, *empírico, puesto*. Pero, responderá Hegel, nosotros suponemos un Estado *subsistente*. Hegel es únicamente filósofo del derecho y desarrolla el género Estado. El no puede medir la idea según lo existente; tiene que medir lo existente según la idea.

La colisión es simple. El *poder legislativo* es el poder de organizar lo universal. Es el poder de la Constitución. Trasciende a la Constitución.

Pero, por otra parte, el poder legislativo es un poder constitucional. Por tanto, está sometido a la Constitución. La Constitución es ley para el poder legislativo. Ella *ha* dado leyes al poder

* Todo subrayado por Marx.

legislativo y se las da constantemente. El poder legislativo es poder legislativo solamente dentro de la Constitución, y la Constitución se encuentra *bors de loi** cuando** se encuentra fuera del poder legislativo. *¡Voilà la collision!** En la historia francesa más reciente se ha rumiado bastante sobre ello.

¿Cómo resuelve Hegel esta antinomia?

Dice en primer lugar:

La Constitución está "*presupuesta*" al poder legislativo; ella se encuentra "*en cuanto en sí y para sí fuera de su determinación directa*". "*Pero*" —pero "en el perfeccionamiento de las leyes" "y en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno" "recibe" ella "su desarrollo posterior".

Ello significa, por tanto: directamente la Constitución se encuentra fuera del campo del poder legislativo, pero indirectamente el poder legislativo modifica la Constitución. Hace por un rodeo lo que no puede ni debe hacer por un camino recto. La deshoja *en detail*,* porque no puede modificarla *en gros*.* Por la naturaleza de las cosas y de las relaciones hace lo que no debería hacer según la naturaleza de la Constitución. Hace *materialmente, fácticamente* lo que no hace *formalmente, legalmente*, constitucionalmente.

De ese modo, Hegel no ha levantado la antinomia; la ha transformado en otra antinomia; ha puesto la *acción* del poder legislativo, su acción *constitucional* en contradicción con su *determinación* constitucional. Se mantiene la oposición entre la *Constitución* y el *poder legislativo*. Hegel ha definido el actuar *fáctico* y el actuar *legal* del poder legislativo como contradicción o también la contradicción entre lo que debe ser el poder legislativo y lo que él es realmente, entre lo que el poder legislativo cree hacer y lo que realmente hace.

¿Cómo puede Hegel considerar a esta contradicción como lo verdadero? "El carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno" menos lo explica, pues ese carácter progresivo debe ser explicado.

* En francés en el original.

** MEGA y Landshut: *como*.

En la Adición Hegel no aporta nada para la solución de las dificultades. Incluso las hace resaltar más claramente.

"La Constitución tiene que ser en sí (*an sich*) y para sí la base vigente estable, sobre la que se encuentra el poder legislativo y por esta razón éste no tiene que ser constituido primero. Por tanto, la Constitución *es*, pero asimismo ella *deviene* esencialmente, lo cual significa que ella progresa en la cultura. Este progresar es una *transformación** la cual es *imperceptible** y no tiene la *forma de la transformación*".*

Es decir, la Constitución *es*, según la ley (conforme a la ilusión), pero *deviene*,* según la realidad (conforme a la verdad). Según su determinación, ella es inalterable, pero realmente ella se altera, sólo que esta alteración es inconsciente, no tiene la forma de la alteración. La *apariciencia* (*Schein*) contradice a la esencia (*Wesen*). La apariciencia es la ley *consciente* de la Constitución y la esencia es su ley *inconsciente*, contradictoria con la primera. No está en la ley lo que está en la naturaleza de la cosa. Antes bien, en la ley está lo contrario.

Ahora bien, ¿es esto lo verdadero: que en el Estado (la más alta existencia sensible de la libertad, la existencia sensible de la razón autoconsciente, según Hegel) prevalece no la ley, la existencia de la libertad, sino la ciega necesidad natural?, y si se reconoce a la ley de la cosa como contradictoria de la definición legal, ¿por qué no reconocer también la ley de la cosa, la de la razón, como ley del Estado, y cómo mantener con conciencia al dualismo? Hegel quiere exponer por donde quiera al Estado como la realización del espíritu libre, pero *re vera*** él resuelve todas las colisiones difíciles mediante una necesidad natural que está en oposición con la libertad. Así también el tránsito del interés particular en el interés universal no es ninguna ley consciente del Estado, sino mediada *per*** azar, que se consuma *contra* la conciencia, ¡y por donde quiera Hegel quiere en el Estado la realización de la voluntad libre! (En ello se manifiesta el punto de vista *substancial* de Hegel).

* Todo subrayado por Marx.

** En latín en el original.

Los ejemplos que Hegel aduce respecto a los cambios *paulatinos* de la Constitución son infelizmente escogidos. Así, que el patrimonio de los príncipes alemanes y de sus familias se transformaron de bien privado en dominio del Estado; la jurisdicción personal de los emperadores alemanes se transformó en jurisdicción por delegados. El primer tránsito se hizo de modo que toda propiedad del Estado se convirtió en propiedad privada de los príncipes.

Además, estas transformaciones son particulares. Desde luego, Constituciones totales del Estado se transformaron por el hecho de que poco a poco surgieron nuevas necesidades, por el hecho de que lo antiguo se desmoronó, etc., pero para la Constitución *nueva* siempre se necesitó una revolución formal.

"Por tanto, el progreso de una situación", concluye Hegel, "es un progreso *aparentemente** tranquilo e inadvertido. De este modo, después de mucho tiempo, una Constitución llega a una situación completamente distinta que antes".

En primer lugar, la categoría de la transición *paulatina* es históricamente falsa, y en segundo lugar, no explica nada.

Para que la Constitución no sólo experimente transformación; por tanto, para que esta apariencia ilusoria no sea destrozada finalmente de modo violento, para que el hombre haga con conciencia lo que él está obligado a hacer de otro modo sin conciencia por la naturaleza de la cosa, es necesario que el movimiento de la Constitución, que el *progreso*, se convierta en *principio de la Constitución*, que, por tanto, el portador real de la Constitución, el pueblo, sea convertido en principio de la Constitución. El progreso mismo es entonces la Constitución.

Por consiguiente, ¿la Constitución misma debe pertenecer al campo del "poder legislativo"? Esta pregunta sólo puede ser planteada: 1) cuando el Estado político existe como mero formalismo del Estado real, cuando el Estado político es un dominio aparte,

* Subrayado por Marx.

cuando el Estado político existe como "Constitución"; 2) cuando el poder legislativo es de origen distinto que el poder del gobierno.

El poder legislativo hizo la Revolución Francesa; en general, donde se erigió en su particularidad como lo dominante, hizo las grandes revoluciones universales orgánicas; no combatió a la Constitución, sino a una Constitución particular anticuada, precisamente porque el poder legislativo era el representante del pueblo, de la voluntad del género. En cambio, el poder del gobierno hizo las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógradas, las reacciones; no revolucionó por una nueva Constitución contra una antigua, sino contra la Constitución, precisamente porque el poder del gobierno era el representante de la voluntad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad.

Si se plantea correctamente la cuestión, ella dice así: ¿Tiene el pueblo el derecho de darse una nueva Constitución? Lo cual tiene que ser afirmado incondicionadamente, puesto que la Constitución, tan pronto como ha cesado de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se ha convertido en una ilusión práctica.

La colisión entre la Constitución y el poder legislativo es nada más que un *conflicto de la Constitución consigo misma*, una contradicción en el concepto de la Constitución.

La Constitución es nada más que un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político; por tanto, ella es necesariamente en sí misma un compromiso de poderes esencialmente heterogéneos. Por consiguiente, es imposible que la ley exprese que uno de esos poderes, una parte de la Constitución, deba tener el derecho de modificar a la Constitución misma, al todo.

Si debe hablarse de la Constitución como de algo particular, ella más bien tiene que ser considerada como una parte del todo.

Si bajo el término de Constitución fueron comprendidas las determinaciones universales, las determinaciones fundamentales de la voluntad racional, se entiende entonces que cada pueblo las tiene como presuposición suya y que ellas tienen que formar su credo político. Esto es realmente cosa del saber y no de la voluntad. Así como la voluntad de un pueblo no puede sobrepasar las leyes de la razón, tampoco lo puede la voluntad de un individuo. En

general, en un pueblo irracional no puede tratarse de una organización racional del Estado. Además, aquí, en la filosofía del derecho, nuestro objeto es la voluntad del género.

El poder legislativo no hace la ley, sólo la descubre y la formula.

Se ha tratado de resolver esta colisión por medio de la diferencia entre *assemblée constituante* y *assemblée constituée*.*

299. "En referencia a los individuos, estos objetos (los objetos del poder legislativo) se determinan según los aspectos:

"a) Lo que obtienen para su bien mediante el Estado y para gozarlo, y β) Lo que deben hacer para él.

"Bajo el primero están comprendidas las leyes jurídicas privadas en general, los derechos de las comunidades y corporaciones y organizaciones totalmente universales e indirectamente (párrafo 298) la totalidad de la Constitución. Pero respecto a las prestaciones, ellas pueden ser reducidas solamente a *dinero* puesto que, como valor universal existente de las cosas y servicios, pueden ser determinadas correctamente y a la vez de un modo por el que los trabajos y servicios *particulares*, que pueden prestar los singulares, son mediatizados por su arbitrio".

Respecto a esta determinación del objeto** del poder legislativo, Hegel mismo anota en la observación a este párrafo:

"Cual objeto habría que colocar a merced de la legislación universal y cual a la determinación de las autoridades administrativas y a la reglamentación del gobierno en general, se deja distinguir ciertamente en lo universal por cuanto en aquél sólo recae lo *completamente universal**** según el contenido, pero en éste recae lo *particular***** y el tipo y modo de ejecución. Pero esta diferencia no está completamente determinada ya que la ley, y por eso es ley, y no en general un simple mandamiento, como: «tú no debes matar» [...] tiene que ser *determinada* en sí (*in sich*); pero cuanto más determinada está la ley, tanto más se aproxima

* En francés en el original.

** En MEGA y Landshut: *determinación del poder legislativo*.

*** Subrayado por Marx.

**** Subrayado por Marx.

su contenido a la capacidad, tal como ella es, de ser cumplida. Pero a la vez una determinación más amplia daría a la ley un aspecto empírico que, en el cumplimiento real, estaría sometido a modificaciones, lo que quebrantaría su carácter de leyes. En la *unidad orgánica** de los poderes del Estado se encuentra que es uno el espíritu que estatuye lo universal y lo lleva y da cumplimiento a su realidad determinada".

Pero, precisamente, esta unidad orgánica es la que no ha construido Hegel. Los distintos poderes tienen un principio distinto. Por eso son realidad estable. Evadirse de su conflicto real en la *imaginaria* "unidad orgánica", en vez de haberlos desarrollado como momentos de una unidad orgánica, es, por tanto, una evasión vacía y mística.

La primera colisión irresoluta era la colisión entre la *Constitución total* y el *poder legislativo*. La segunda es la colisión entre el *poder legislativo* y el *poder del gobierno*, entre la ley y la ejecución.

La segunda determinación del párrafo consiste en que la única prestación que el Estado exige de los individuos es el *dinero*.

Las causas que Hegel aduce para ello, son las siguientes:

1. El dinero es el *valor* universal existente de las cosas y de las prestaciones.
2. La prestación que hay que hacerse sólo puede ser determinada de un modo *justo* mediante esa reducción.
3. Sólo de ese modo la prestación puede ser determinada de tal manera que los trabajos y servicios *particulares* que el individuo puede prestar sean mediatizados por su arbitrio.

Hegel anota en la observación:

Ad. 1. "Ante todo, puede sorprender en el Estado el que de las numerosas habi'dades, bienes, actividades, talentos, y en los que se encuentran *riquezas* vivientes, las cuales a su vez están vinculadas a la disposición del ánimo, el Estado no exija ninguna prestación directa, sino que solamente reclame una *riqueza*, la cual apa-

* Subrayado por Marx.

rece como *dinero*. Las prestaciones que se refieren a la defensa del Estado contra sus enemigos, pertenecen sólo al deber de la sección siguiente" (no a la sección siguiente, pero a causa de otras razones, llegaremos posteriormente al deber personal de prestar servicio militar). "Pero, de hecho, el dinero no es una riqueza particular, sino que él es lo universal de ellas, en cuanto ellas se producen en la exterioridad de la existencia empírica, en la que pueden ser concebidas como una *cosa*". "Entre nosotros, se dice más adelante en la adición, el Estado *compra* lo que utiliza".

Ad. 2. "Únicamente en esta cima más externa" (es decir, donde las riquezas se producen en la exterioridad de la existencia empírica en la que pueden ser aprehendidas como una cosa) "es posible la determinación *cuantitativa* y por ella la justicia y la *igualdad de las prestaciones*". * En la *Adición* se dice: "Pero mediante el dinero la justicia de la igualdad puede ser cumplida mucho mejor". "De lo contrario, el talentoso sería más gravado que el torpe cuando se trata de la capacidad concreta".

Ad. 3. "Platón, en su Estado, deja distribuir a los individuos en las clases particulares por los superiores e imponerles sus prestaciones *particulares* [...]. En la monarquía feudal los vasallos tenían asimismo servicios indeterminados, pero también tenían que prestar servicios en su *particularidad*, por ejemplo, el oficio de juez, etc. Las prestaciones en Oriente, en Egipto, para su arquitectura descomunal, son igualmente de cualidad *particular*, etc. En estas relaciones falta el principio de la *libertad subjetiva*, esto es, el que el hacer substancial del individuo, el cual, en tales prestaciones, de todos modos, conforme a su contenido, es algo particular, sea mediatizado por su *voluntad particular*, un derecho que sólo es posible mediante la exigencia de las prestaciones en la forma del valor universal y el cual es la causa que ha ocasionado esta transformación". En la *Adición* se dice: "Entre nosotros, el Estado *compra* lo que él utiliza, y esto puede aparecer primeramente como abstracto, muerto y sin sentimiento y puede también tener el aspecto de que el Estado estuviera naufragando por el hecho de que se satisfaga con prestaciones abstractas. Pero yace en el principio del Estado moderno que todo lo que el individuo hace sea

* Todo subrayado por Marx.

mediado por su voluntad"... "Pero ahora se declara precisamente mediante el *respeto** a la libertad subjetiva que se aprehende a cada uno sólo en aquello en lo cual él puede ser aprehendido".

Haced lo que queráis, pagad lo que debéis.

El comienzo de la *Adición* reza:

"Los dos aspectos de la Constitución se refieren a los derechos y a las prestaciones de los individuos. Lo que concierne a las prestaciones se reducen ahora casi todas a dinero. El servicio militar es ahora casi tan sólo la única prestación social".

300. "En el poder legislativo como *totalidad** son activos primeramente los otros dos momentos: el *monárquico*, como al que corresponde la decisión suprema, y el *poder del gobierno* como el momento consultivo, con el conocimiento y la sinópsis del todo en sus múltiples aspectos y los principios reales que han llegado a ser *estables* en él, así como el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular. Finalmente, el elemento *clasista*".

El poder monárquico y el poder del gobierno son... poderes legislativos. Pero cuando el poder legislativo es la *totalidad*, el poder monárquico y el poder del gobierno tendrían que ser más bien momentos del poder legislativo. El elemento *clasista* que aparece ahora es *sólo* poder legislativo o el poder legislativo en la diferencia respecto al poder monárquico y al poder del gobierno.

301. "El elemento *clasista* tiene la determinación de que la ocupación universal llegue a la existencia *no sólo (an sich)*, sino también *para sí*, es decir, que el momento de la *libertad* subjetiva *formal*, la conciencia pública como *universalidad empírica* de los pareceres y pensamientos de la *masa* llegue en él a la existencia".

El elemento clasista es una diputación de la sociedad civil en el Estado, al cual se opone como los "muchos". Los muchos deben tratar en un instante los asuntos universales *con conciencia* como suyos propios, como objetos, de la *conciencia pública*, lo cual, según Hegel, es nada más que la "*universalidad empírica* de los pareceres y pensamientos de los *muchos*" (y en verdad, no es otra

* Todo subrayado por Marx.

cosa en las monarquías modernas, incluso en las constitucionales). Es significativo que Hegel, quien tiene tan gran respeto ante el espíritu del Estado, ante el espíritu ético, ante la conciencia del Estado, allí donde se le enfrenta en figura empírica real, lo desprecia formalmente.

Este es el misterio del misticismo. La misma abstracción fantástica, la cual vuelve a encontrar la *conciencia del Estado* en la forma inadecuada de la burocracia, en una jerarquía del saber, y acepta acríticamente a esta existencia inadecuada como existencia real en cuanto *válida*, esta misma abstracción mística reconoce asimismo sin turbarse que el espíritu real *empírico* del Estado, la *conciencia pública*, es un simple *pot pourri* * de "pareceres y opiniones de los muchos". Así como ella sustituye a la burocracia por un ser extraño, asimismo ella deja a la verdadera esencia la forma inadecuada del fenómeno. Hegel idealiza a la burocracia y empiriza la conciencia pública. Hegel puede tratar a la conciencia pública real ** muy *a part* * precisamente porque ha tratado a la conciencia *a part* como conciencia pública. Necesita preocuparse tanto menos de la existencia real del espíritu del Estado, cuando él cree haberla realizado ya en sus *soi-disant* existencias correspondientes a él. Mientras el espíritu del Estado trasgucaba místicamente el vestíbulo se le hacía muchas reverencias. Aquí, donde nosotros lo hemos atrapado [en] *persona*,*** apenas es visto.

"El elemento *clásico* tiene la determinación de que la ocupación universal llegue a la existencia no sólo *en sí* (*an sich*), sino también *para sí*". Y precisamente llega para sí a la existencia como la "conciencia pública", como "*universalidad empírica* de los pareceres y pensamientos de los *muchos*".

El llegar a ser sujeto de la "ocupación universal", la cual es hecha autónoma de esa manera, es representado aquí como un momento del proceso de vida de la "ocupación universal". En vez de que los sujetos se objetiven en la "ocupación universal", Hegel deja que la "ocupación universal" se convierta en sujeto. Los sujetos no necesitan de la "ocupación universal" como verdadera ocu-

* En francés en el original.

** Landshut: *la conciencia real*.

*** En latín en el original.

pación suya, sino que la ocupación universal necesitaba de los sujetos para su existencia *formal*. Es una ocupación de la "ocupación universal" el que ella exista también como sujeto. Aquí hay que prestar atención particularmente a la diferencia entre el "ser en sí" (*Ansichsein*) y el "ser para sí" de la "ocupación universal".

La "ocupación universal" ya existe "en sí" (*an sich*) como quehacer del gobierno, etc.; ella existe sin ser realmente la ocupación *universal*; ella es nada menos que esto, pues ella no es la ocupación de la "sociedad civil". Ella ha encontrado ya su existencia *esencial* que es en sí (*an sich*). Que ella ahora llegue a ser también realmente "conciencia pública"; "universalidad empírica", es puramente formal y, por decirlo así, llega a la realidad sólo *simbólicamente*. La existencia "formal" o a existencia "empírica" de la "ocupación universal" está separada de su *existencia substancial*. La verdad de esto es lo siguiente: la "ocupación universal" que es en sí (*an sich*) no es realmente *universal* y la ocupación *universal empírica* real es sólo *formal*.

Hegel separa *contenido* y *forma*, *ser en sí* (*Ansichsein*) y *ser para sí* y deja entrar externamente al último como un momento *formal*. El contenido está listo y existe en muchas formas que no son las formas de ese contenido, mientras que se comprende por sí mismo que la forma, que ahora debe valer para la forma real del contenido, no tiene como contenido suyo al contenido real.

La *ocupación universal* está lista sin que ella sea ocupación real del pueblo. La cosa real del pueblo se ha llevado a cabo sin acción del pueblo. El elemento clasista es la *existencia ilusoria* de las ocupaciones del Estado como cosa del pueblo. La ilusión de que la *ocupación universal* sea ocupación universal, sea ocupación pública, o la *ilusión* de que la cosa del pueblo sea ocupación universal. Tanto en nuestros Estados como en la filosofía del derecho de Hegel se ha llegado hasta el punto de que la frase tautológica: "La ocupación universal es la ocupación universal", sólo puede aparecer como una *ilusión de la conciencia práctica*. La libertad *subjetiva* aparece en Hegel como libertad *formal* (es ciertamente importante que lo libre sea hecho libremente, que la libertad no domine como instinto natural inconsciente de la sociedad), precisamente porque él no ha caracterizado a la libertad objetiva como

realización, como confirmación, de la libertad subjetiva. Ya que él ha dado al contenido presunto o real de la libertad un portador místico, el sujeto real de la libertad adquiere una significación formal. La separación del *en sí* (*Ansich*) y del para sí, de la substancia y del sujeto, es misticismo abstracto.

Hegel expone en la Observación al "elemento clasista" muy correctamente como un elemento "formal", "ilusorio".

Tanto el *saber* como la *voluntad* del "elemento clasista" son en parte insignificantes, en parte dudosos, es decir, el elemento clasista no es ningún *complemento pleno de contenido*.

1. "La representación que la conciencia habitual suele tener ante sí sobre la necesidad o utilidad de la colaboración de clases, es particularmente más o menos ésta: que los delegados del pueblo o incluso el pueblo *tienen que comprender mejor* lo que les sirve mejor y que poseen la incontestable mejor voluntad para esto mejor. En lo que concierne a lo primero, es más bien el caso que el pueblo, en cuanto se designa con esta palabra una fracción particular de los miembros del Estado, expresa la parte *que no sabe lo que quiere*. Saber lo que se quiere y más aún lo que quiere la voluntad que es en sí (*an sich*) y para sí, lo que quiere la razón, es el fruto del conocimiento y de la penetración más profundos (que sin duda se encuentran metidos en las oficinas), lo cual justamente no es asunto del pueblo".

Más adelante se dice con respecto a las clases mismas:

"Los más altos funcionarios del Estado poseen necesariamente una comprensión más profunda y más amplia de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado, así como la habilidad y costumbres mayores de estos negocios y *pueden hacer lo mejor* sin las clases, como ellos también tienen que hacer lo mejor durante las asambleas de clases".

Y se comprende por sí mismo que en la organización descrita por Hegel esto es completamente verdadero.

2. "Pero en lo concerniente a la excelente buena voluntad de las clases para lo mejor universal, ya se ha observado antes [...], que pertenece a la opinión de la plebe, al punto de vista

de lo negativo, presuponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena. Es una presuposición que, si se debiera contestar en igual forma, tendría como consecuencia la recriminación de que las clases, ya que se originan de la individualidad, del punto de vista privado y de los intereses particulares, estarían inclinadas a utilizar su actividad a favor de éstos a costa del interés general, mientras que, por el contrario, los otros momentos del poder del Estado ya están colocados para sí en el punto de vista del Estado y dedicados a la finalidad universal".

Por consiguiente, el *saber* y la voluntad de las clases son, en parte superfluos, en parte dudosos. El pueblo no sabe lo que quiere. Las clases no poseen la ciencia del Estado en la medida de los funcionarios, de quienes es un monopolio. Las clases son superfluas para el cumplimiento de la "ocupación universal". Los funcionarios *pueden* cumplirla sin las clases e incluso *tienen* que hacer lo mejor a pesar de las clases. Por tanto, en lo que concierne al contenido, las clases son puro lujo. Por tanto, su existencia, en el sentido más literal, es una mera *forma*.

Además, en lo concerniente a la disposición de ánimo, a la *voluntad* de las clases, ella son sospechosas, pues provienen del punto de vista privado y de los intereses privados. En verdad, el interés privado es su ocupación universal y la ocupación universal no es su interés privado. ¡Pero qué manera de la "ocupación universal de adquirir forma en una voluntad que no sabe lo que quiere o que por lo menos no posee un saber particular de lo universal y en una voluntad cuyo verdadero contenido es un interés contrapuesto"!

En los Estados modernos, como en la filosofía del derecho de Hegel, la *realidad consciente, la verdadera realidad de la ocupación universal sólo es formal, o sólo lo formal es ocupación universal real.*

No hay que reprochar a Hegel porque él describe la esencia del Estado moderno tal como él es, sino porque él hace pasar* por la *esencia del Estado* aquello que es. Que lo racional es real se manifiesta precisamente en *contradicción* con la *realidad irra-*

* MEGA, Landshut: *nueve*.

cional la cual en todas partes es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que ella es.

En lugar de que Hegel mostrara como la "ocupación universal" para sí "existe subjetivamente, y por consiguiente realmente como tal", que ella también tiene la forma de la ocupación universal, él sólo muestra que la *ausencia de forma* es su subjetividad y una forma sin contenido tiene que ser sin forma. La forma que adquiere la ocupación universal en un Estado, el cual no es el Estado de la ocupación universal, sólo puede ser una no-forma, una forma que se autoengaña, una *forma aparente*, la cual se acredita como esa apariencia.

Hegel quiere el lujo del elemento clasista sólo en obsequio a la Lógica. El *ser para sí* de la ocupación universal, en cuanto universalidad empírica, debe tener una existencia. Hegel no busca una realización adecuada del "ser para sí de la ocupación universal"; él se conforma con encontrar una existencia empírica que pueda ser disuelta en esa categoría lógica y esto es entonces el elemento clasista, con lo cual él mismo no deja de señalar cuán miserable y llena de contradicciones es esta existencia. Y luego todavía le reprocha a la conciencia ordinaria el que no se conforme con esta satisfacción lógica, el que no disuelva, mediante abstracción arbitraria, la realidad en lógica, sino que quiere ver a la lógica transformada en verdadera objetividad.

Dije: abstracción *arbitraria*. Pues ya que el poder del gobierno quiere, sabe, y realiza la *ocupación universal*, surge del pueblo y es una pluralidad empírica (el mismo Hegel nos enseña que no se trata de una totalidad), ¿por qué el poder del gobierno no debería poder ser determinado como el "ser para sí de la ocupación universal"? o ¿por qué las "clases" no pueden ser determinadas como su *ser en sí* (*an sich*), ya que sólo en el gobierno adquiere la cosa luz y determinidad y ejecución y autonomía?

Pero la verdadera oposición es la siguiente: "La ocupación universal" tiene que ser *representada* por dondequiera* en el Estado como "real", por consiguiente, como "ocupación universal empírica", ella tiene que aparecer por donde quiera en la corona

* MEGA, Landshut: de cualquier modo.

y en el manto de lo universal, con lo cual llega por sí mismo a desempeñar un papel, una ilusión.

Se trata aquí de la oposición de lo "universal" como "forma", en la "forma de la universalidad", y de lo "universal como contenido".

Por ejemplo, en la ciencia un "singular" puede llevar a cabo la ocupación universal y siempre son singulares los que la llevan a cabo. Pero ella sólo llega a ser realmente universal cuando ya no es cosa del singular, sino cosa de la sociedad. Esto no sólo altera la forma, sino también el contenido. Pero aquí se trata del Estado, en el que el pueblo mismo es la ocupación universal; aquí se trata de la voluntad la cual tiene su verdadera existencia, como voluntad del género, sólo en la voluntad del pueblo autoconsciente. Y aquí se trata además de la idea del Estado.

El Estado moderno, en el cual la "ocupación universal", como el quehacer con ella, es un monopolio y, en cambio, los monopolios son las ocupaciones universales reales, ha hecho el singular descubrimiento de apropiarse de la "ocupación universal" como una "mera forma" (lo verdadero es que sólo la *forma* es ocupación universal). De este modo ha encontrado la forma que corresponde a su contenido, el cual sólo aparentemente es ocupación universal real.

El Estado constitucional es el Estado, en el cual el interés del Estado, en cuanto interés real del pueblo, sólo existe formalmente, pero existe como una *forma determinada* al lado del Estado real; el interés del Estado ha adquirido aquí *formalmente* de nuevo realidad como interés del pueblo, pero debe tener también sólo esta *realidad formal*. Se ha convertido en una *formalidad*, en el *haut gout** de la vida del pueblo, en una *ceremonia*. El *elemento clasista* es la *mentira sancionada, legal*, de los Estados constitucionales, de que el Estado es el *interés del pueblo* o de que el pueblo es el *interés del Estado*. Esta mentira se hace patente en el *contenido*. Se ha establecido como poder *legislativo* precisamente porque el poder legislativo tiene como contenido lo universal, es más asunto del saber que de la voluntad, es el *poder metafísico* del Estado, mientras

* En francés en el original.

que la misma mentira como poder del gobierno, etc., o bien tendría que disolverse en seguida o bien transformarse en una verdad. El poder metafísico del Estado era la sede más apropiada de la ilusión metafísica y universal.

* "La garantía que yace en las clases para lo universal mejor y la libertad pública, no se halla, reflexionando un poco, en la comprensión particular de ellas [...], sino que la garantía se encuentra, en parte, en un *suplemento* (!!) ** de comprensión de los delegados, especialmente en el ejercicio de los funcionarios que se encuentran más alejados de la vigilancia de las posiciones superiores, y en particular en las necesidades vitales y las carencias más apremiantes y más especiales que ellos, en intuición más concreta, tienen ante sí, pero, en parte, se encuentra en aquella acción que acarrea la masa, que aguarda la censura y, en particular, la censura pública, la aplicación previa de la mejor inteligencia a los asuntos y a los proyectos expuestos dirigiéndolos sólo conforme a los motivos más puros. Es una constrictión que es igualmente eficaz para los miembros de las clases".

"En lo concerniente a la garantía en general que debe encontrarse particularmente en las clases, cada *una de las instituciones del Estado**** también comparte con ellas el ser una garantía del bienestar público y de la libertad racional y entre ellas hay instituciones como la soberanía del monarca, la herencia de la sucesión del trono, la organización judicial, etc., en las cuales esta garantía se encuentra en grado más fuerte aún. Hay que buscar la determinación del concepto *propio**** de las clases en que en ellas, el momento subjetivo de la libertad universal, la propia inteligencia y la propia voluntad de la esfera que es llamada en esta representación la sociedad civil, *llega a la existencia en relación al Estado*. El que este momento sea una determinación de la idea desarrollada hasta la totalidad, la cual no hay que confundir con la *necesidad y utilidad externas*, deriva, como en todo, del punto de vista filosófico".

La libertad pública y universal *es* presuntamente garantizada en las otras instituciones del Estado; las clases son sus presuntas

* Párrafo 301.

** Subrayado por Marx y destacado mediante interjecciones.

*** Subrayado por Marx.

autogarantías. De modo que el pueblo da más importancia a las clases, en las que él cree asegurarse, que a las instituciones, las cuales deben ser la garantía de su libertad sin su acción, deben ser confirmación de su libertad, sin ser participación de su libertad. La coordinación que Hegel asigna a las clases al lado de otras instituciones, contradice a su esencia.

Hegel resuelve el misterio cuando encuentra la "determinación del concepto propio de las clases" en que en "ellas la propia inteligencia y la propia voluntad de la sociedad civil llega a la existencia en relación al Estado". Es la reflexión de la sociedad civil en el Estado. Como los burócratas son delegados del Estado en la sociedad civil, las clases son delegadas de la sociedad civil en el Estado. Por tanto, son transacciones entre voluntades opuestas.

En la Adición a este párrafo se dice: "La posición del gobierno respecto a las clases no debe ser una posición esencialmente* hostil, y la creencia en la necesidad de esta relación hostil es un error funesto".

Es una "verdad funesta".

"El gobierno no es ningún partido que se encuentra frente a otro".

Es a la inversa.

"Los impuestos que votan las clases no hay que considerarlos como un regalo* que es dado al Estado, sino que son votados para lo mejor de los votantes mismos".

En el Estado constitucional, el voto del impuesto, según la opinión es necesariamente un regalo.

"Lo que constituye la verdadera significación de las clases es que a través de ella el Estado entra en la conciencia subjetiva del pueblo* y que ésta comienza a participar en él".

Lo último es totalmente exacto. En las clases el pueblo comienza a participar en el Estado e igualmente el Estado entra,

* Subrayado por Marx.

como un más allá, en su conciencia subjetiva. Pero, ¿cómo puede Hegel hacer pasar este *comienzo* por una *realidad* plena?

302. "Consideradas como órgano de *mediación*, las clases se encuentran, por una parte, entre el gobierno en general, y por otra parte, entre el pueblo disuelto en las esferas e individuos particulares. Su determinación exige en ellas tanto el *sentido* y la *disposición* del Estado y del gobierno, como el de los *intereses* de los círculos y de los *individuos particulares*. Al mismo tiempo, esta posición tiene la significación de una mediación común con el poder organizado del gobierno por el que ni aparece aislado al poder del príncipe como *extremo* y de ese modo, como mero poder de dominio y de arbitrariedad, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aíslan, o más aún, los individuos no se presentan como una *multitud* y un montón, y por ello como un opinar y un querer inorgánicos, y como mero poder masivo frente al Estado orgánico".

Estado y gobierno son colocados siempre como idénticos en un lado; el pueblo disuelto en esferas particulares e individuos en el otro lado. Las clases se encuentran, como órgano de *mediación*, entre ambos. Las clases son el medio en el que coinciden "sentido y disposición del Estado y del gobierno", deben estar unidos con "sentido y disposición de los círculos particulares y de los singulares". La identidad de estos dos sentidos y disposición opuestos, en cuya identidad debería yacer el Estado propiamente dicho, logra una exposición *simbólica* en las *clases*. La transacción entre Estado y sociedad civil aparece como una esfera *particular*. Las clases son la *síntesis* entre Estado y sociedad civil. Pero no está indicado cómo las clases deben empezar a unir en ellas dos disposiciones que se contradicen. Las *clases* son la *contradicción puesta* del Estado y de la sociedad civil en el Estado. Al mismo tiempo, son la *exigencia* de *solución* de esta contradicción.

"Al mismo tiempo, esta posición tiene la significación de una mediación común con el poder *organizado** del gobierno, etc."

Las clases no sólo *median* entre pueblo y gobierno. Ellas impiden el "poder principesco" como "*extremo*"* aislado, el

* MEGA, Landshut: como extremo.

cual de ese modo aparecería como simple "poder señorial y arbitrio"; asimismo, el "aislamiento" de los intereses "particulares", etc., asimismo, la "presentación de los individuos como *multitud* y *montón*". Esta mediación es común a las clases con el poder del gobierno organizado. En un Estado en que la "posición" de las "clases" impide que "los individuos se presenten como una *multitud* o un *montón*, y por ello como un opinar y un querer inorgánico, y como mero poder masivo frente al Estado orgánico", el "Estado orgánico" existe fuera de la "multitud" y del "montón", o la "multitud" y el "montón" pertenecen a la organización del Estado; simplemente su "opinar y querer inorgánicos" no debe llegar a "opinar y querer contra el Estado", por lo cual esta *orientación determinada* llegaría a ser opinar y querer "orgánicos". Asimismo, este "poder masivo" debe permanecer solamente "masivo" de modo que el entendimiento está fuera de la masa, y por eso no ponerse así misma en movimiento sino sólo por los monopolizadores del "Estado orgánico" y pueda ser explotada como poder compacto. Donde "los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos" no se aíslan del Estado, sino que los "individuos se presentan como una *multitud* y un *montón*, y por ello como un opinar y un querer inorgánicos, y como mero poder masivo frente al Estado orgánico", allí se muestra justamente que ningún "interés particular" contradice al Estado, sino que el pensamiento universal orgánico real de la "multitud y el montón" no es el "pensamiento del Estado orgánico", el cual no encuentra en él su realización. ¿Por dónde aparecen, pues, las clases como mediación frente a ese extremo? Sólo de modo que "los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aíslan", o de modo que sus intereses aislados arreglen su cuenta con el Estado mediante las clases, y a la vez de modo que "el opinar y el querer inorgánicos de la multitud y del montón" han ocupado su *voluntad* (su actividad) en la creación de las clases y su "opinar" en el enjuiciamiento de la actividad de las clases y han gozado de la ilusión de su objetivación. Las clases preservan al Estado ante el montón inorgánico solamente mediante la desorganización de ese montón.

Pero a la vez, las *clases* deben mediar en cambio "que los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e indivi-

duos no se aíslen". Al contrario: 1) puesto que ellas transigen con el "interés del Estado"; 2) puesto que ellas mismas son el "aislamiento político" de esos intereses particulares, median ese aislamiento como acto político, puesto que por ellas estos "intereses" aislados obtienen la jerarquía de lo "universal".

Finalmente, las clases deben mediar contra el "aislamiento" del poder del príncipe como un "extremo" (el cual "de ese modo aparece como mero poder de dominio y de arbitrariedad").

Esto es exacto* en cuanto que el principio del poder del príncipe (la arbitrariedad) está limitado por ellas, al menos sólo puede moverse entre trabas, y en cuanto ellas mismas llegan a ser participantes, cómplices, del poder del príncipe.

Así, el poder del príncipe o bien cesa de ser realmente el extremo del poder del príncipe (y el poder del príncipe existe solamente como un extremo, como una unilateralidad, porque no es ningún principio orgánico), se convierte en un poder aparente, en un símbolo, o bien solamente pierde la apariencia de la arbitrariedad y de mero poder de dominio. Ellas median contra el "aislamiento" de los intereses particulares, puesto que ellas representan ese aislamiento como acto político. Ellas median contra el aislamiento del poder del príncipe como un extremo, en parte convirtiéndose ellas mismas en una parte del poder del príncipe, en parte convirtiéndose en un extremo al poder del gobierno.

En las "clases" convergen todas las contradicciones de la organización moderna del Estado. Ellas son las "mediadoras" en todos los aspectos, porque según todos los aspectos son "cosa media".

Hay que observar que Hegel desarrolla menos el contenido de la actividad clasista que la posición de las clases, su jerarquía política.

Hay que observar todavía que mientras las clases, según Hegel, "se encuentran, por una parte, entre el gobierno en general, y por otra parte, entre el pueblo disuelto en las esferas e individuos particulares", su posición, como fue desarrollado arriba, "tie-

* MEGA, Landshut: importante.

ne la significación de una mediación común con el poder organizado del gobierno".

En lo concerniente a la primera posición, las *clases* son el pueblo contra el gobierno, pero el pueblo en *miniatura*.* Esta es su posición *oppositionelle*.*

En lo concerniente a la segunda, ellas son el gobierno contra el pueblo, pero el gobierno ampliado. Esta es su posición conservadora. Ellas mismas son una parte del poder del gobierno contra el pueblo, pero de tal modo que a la vez tienen la significación de ser el pueblo contra el gobierno. Hegel caracterizó arriba (párrafo 300) al "poder legislativo como totalidad"; las *clases* son realmente esta *totalidad*, el Estado en el Estado, pero precisamente en ellas *aparece* que el Estado no es la totalidad, sino un dualismo. Las clases representan al Estado en una sociedad que *no es ningún* Estado. El Estado es una *simple representación*.

Hegel dice en la Observación:

"Pertenece a la más importante comprensión lógica el hecho de que un momento determinado que, en cuanto se encuentra en antítesis, tienen la posición de un extremo, cesa por ello de serlo y es un momento *orgánico* porque al mismo tiempo es *medio*".

(Así, el elemento clasista es: 1) el extremo del pueblo contra el gobierno, pero; 2) al mismo tiempo es medio entre pueblo y gobierno, o es la *antítesis en el pueblo* mismo. La antítesis de gobierno y pueblo se media por la antítesis entre *clases* y *pueblo*. Las clases, según el lado del gobierno, tienen la posición del pueblo, pero según el lado del pueblo, tienen la posición del gobierno. Puesto que el pueblo se realiza como *representación* [*Vorstellung*], como fantasía, ilusión, *representación* [*Representation*] —el pueblo *representado* o las clases que se encuentran seguidamente como un *poder particular* en la separación del pueblo real—, supera la antítesis real entre pueblo y gobierno. El pueblo aquí ya está preparado, como tiene que estar preparado en el organismo considerado, para no tener carácter alguno decidido).

* En francés en el original.

"En el objeto aquí considerado es tanto más importante destacar este aspecto, ya que pertenece al prejuicio corriente, pero sumamente peligroso, representar a las clases principalmente, en el punto de vista de la *oposición* contra el gobierno, como si esta fuera su posición esencial. Orgánicamente, es decir, acogido en la totalidad, el *elemento clasista* se manifiesta *solamente mediante la función de la mediación*.* Con ello, la oposición misma es rebajada a una *apariciencia*.** Si esta oposición, en cuanto tiene su apariciencia, no concerniera simplemente a la superficie, sino que llegara a ser una oposición substancial, entonces el Estado sería concebido en su decadencia. El signo de que la pugna no es de esta especie, se manifiesta, según la naturaleza de la cosa, cuando los objetos de la misma no conciernen a los elementos esenciales del organismo del Estado, sino a cosas más especiales y más indiferentes, y la pasión que se vincula a este contenido viene a ser afán de partido por un interés meramente subjetivo, acaso por los más elevados cargos del Estado".

En la *Adición* se dice:

"*La Constitución es esencialmente un sistema de mediación*".

303. "La *clase universal*, más precisamente, la que se dedica al *servicio del gobierno*, ha de tener, inmediatamente en su determinación, a lo universal como finalidad de su actividad esencial; en el *elemento clasista* del poder legislativo *la clase de las personas privadas* llega a una *significación y eficacia políticas*. La misma no puede manifestarse entonces ni como una simple masa indiferenciada ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ella ya es*, es decir, diferenciada en la clase que se funda en una relación substancial y en la que se funda en las necesidades vitales particulares y el trabajo que las mediatiza [...] sólo en esta consideración se vincula verdaderamente en el Estado *lo particular real con lo universal*".

Tenemos aquí la solución del enigma. "En el *elemento clasista* del poder legislativo *la clase de las personas privadas* llega a una *significación política*". Se comprende que *la clase de las personas privadas*, conforme a lo que ella es, conforme a su *ar-*

* Todo subrayado por Marx.

** Subrayado por Marx.

ticulación en la sociedad civil (Hegel ya ha caracterizado a la clase universal como la clase que se consagra al gobierno; por tanto, la clase universal está representada en el poder legislativo por el poder del gobierno) llega a esta significación.

El elemento clasista es la *significación política de la clase privada*, de la clase no política, una *contradictio in adjecto*, o, en la clase descrita por Hegel, la *clase privada* (y en general la diferencia de la clase privada) tiene una *significación política*, es decir, otra significación que su significación real.

En la Observación se dice:

"Esto va contra otra representación corriente según la que, puesto que las clases privadas son elevadas a la *participación* en la cosa universal en el poder legislativo, tienen que aparecer allí en la forma de lo *individual*, sea que escojan representantes para esta función, sea que incluso cada uno, deba ejercer un voto en ello. Esta opinión atomística y abstracta desaparece ya en la familia como en la sociedad civil, donde el individuo sólo llega a aparecer como miembro de un algo universal. Pero el Estado es esencialmente una organización de tales miembros, los cuales son *círculos para sí* y en él ningún momento debe manifestarse como una multitud inorgánica. Los *muchos* como individuos, lo cual de buenas ganas se entiende por *el pueblo*, son desde luego un *conjunto*; pero, sólo como la *multitud*, es una masa informe, cuyo movimiento y acción serían, precisamente por eso, elementales, irracionales, salvajes y temibles".

"La representación que disuelve de nuevo en una multitud de individuos a las comunidades que ya existen en aquellos círculos donde entran en lo político, es decir, en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta*, mantiene precisamente con ello a la vida civil y a la vida política separadas la una de la otra, y coloca a ésta, por así decirlo, en el aire, ya que su base sólo sería la abstracta singularidad de la arbitrariedad y la opinión, y de ese modo, su base sería lo contingente, y no un fundamento estable y justificado en sí (*an sich*) y para sí".

"Aunque en las representaciones de las sedicentes teorías las *clases de la sociedad civil** en general y las *clases* en sentido

* Todo subrayado por Marx.

político se encuentran distantes entre sí, sin embargo el idioma* mantiene todavía esta unión que *antes existía* * de todos modos".

"La clase *universal*, más precisamente, la que se dedica al *servicio del gobierno*".

Hegel parte de la presuposición de que la clase *universal* está al "servicio del gobierno". El supone a la "inteligencia universal" como "clasista y estable".

"En el elemento clasista, etc.". La significación política y la eficacia de la *clase privada* son una significación y una eficacia particulares de ella. *La clase privada* no se transforma en la *clase política*, sino que como *clase privada* aparece en su eficacia y significación políticas. Pura y sencillamente no tiene eficacia y significación políticas. Su eficacia y significación políticas son la *eficacia y la significación políticas de la clase privada en cuanto clase privada*. Por tanto, la clase privada sólo puede entrar en la esfera política de acuerdo a la *diferencia de clases de la sociedad civil*. La *diferencia de clase* de la sociedad civil se convierte en una diferencia política.

Ya el idioma, dice Hegel, expresa la identidad *de las clases de la sociedad civil* y de las *clases en significación política*, una "unión" "que antes existía de todos modos", y por tanto, uno debería concluir que ahora ya no existe.

Hegel encuentra que "en esta consideración se vincula verdaderamente en el Estado lo *particular* real con lo universal". La *separación de la "vida civil y de la vida política" debe ser superada de ese modo y puesta su "identidad"*.

Hegel se apoya en lo siguiente:

"En aquellos círculos (familia y sociedad civil) ya existen *comunidades*". ¿Cómo puede uno querer "disolver de nuevo en una multitud de individuos" a esas comunidades allí "donde ellas entran en lo político, es decir, en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta*"?

Es importante seguir exactamente a ese desarrollo.

* Subrayado por Marx.

La cumbre de la identidad hegeliana era, como lo confiesa él mismo, la *Edad Media*. Aquí eran idénticas las *clases de la sociedad civil* y las *clases en sentido político*. Se puede expresar el espíritu de la Edad Media así: las clases de la sociedad civil y las clases en sentido político eran idénticas, porque la sociedad civil era la sociedad política: porque el principio orgánico de la sociedad civil era el principio del Estado.

Sólo que Hegel parte de la *separación* de la "*sociedad civil*" y del "*Estado político*" como dos oposiciones estables, dos esferas realmente diferentes. Ciertamente, esta separación está vigente *realmente* en el Estado *moderno*. La identidad de las clases civiles y de las políticas era la *expresión* de la *identidad* de la sociedad civil y de la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel la supone desaparecida. "La identidad de la sociedad civil y de la sociedad política", si ella expresara la verdad, ¡no *podría* ser más que una expresión de la *separación* de la sociedad civil y de la sociedad política! O más bien, sólo la *separación* de las clases* civiles y de las clases políticas expresa la *verdadera* relación de la sociedad civil y de la sociedad política *modernas*.

En segundo lugar, Hegel trata aquí a las clases *políticas* en un sentido completamente distinto a como eran aquellas clases *políticas* de la Edad Media, de cuya identidad se habla con las *clases de la sociedad civil*.

Toda su existencia era política; su existencia era la existencia del Estado. Su *actividad legislativa*, su *voto de los impuestos para el imperio* era sólo una emanación de su significación y de su eficacia políticas *universales*. La relación con el imperio era solamente una relación de transacción de estos diferentes Estados con la *nacionalidad*, pues el Estado político como diferente de la sociedad civil era nada más que la *representación de la nacionalidad*. La nacionalidad era el *point d'honneur*,** el sentido político *κατ'ἔξοχην**** de estas diferentes corporaciones, etc., y sólo a ellas se referían los impuestos, etc. Esta era la relación de las clases legislativas con el imperio. Parecidamente se comportaban las clases *dentro de los principados particulares*. El *principado*, la *soberanía*, era aquí una

* Manuscrito: *Sociedad*.

** En francés en el original.

*** Por excelencia.

clase *particular* que tenía ciertos privilegios, pero estaba trabada asimismo por los privilegios de las otras clases (entre los griegos la sociedad civil era *esclava* de la sociedad política). La *eficacia legislativa* universal de las clases de la sociedad civil en modo alguno era un traslado de la *clase privada* a una significación y *eficacia políticas*, sino más bien una simple emanación de su significación y *eficacia real y universal*. Su actuación como poder legislativo era simplemente un complemento de su poder (ejecutivo) soberano y gubernativo; era más bien su traslado al asunto totalmente universal en cuanto una *cosa privada*, su traslado a la soberanía como una *clase privada*. Las clases de la sociedad civil en la Edad Media, como *tales* clases, eran al mismo tiempo clases legislativas, porque ellas no eran *ninguna* clases privadas o porque las *clases privadas* eran clases políticas. Las clases medievales, en cuanto elemento político clasista, no llegaron a ninguna nueva determinación. No llegaron a ser *político-clasista* porque tenían parte en la legislación, sino que tenían parte en la legislación porque eran *político-clasista*. ¿Qué tiene en común esto con la *clase privada* de Hegel, la cual como elemento *legislativo*, llega a una intrepidez política, a una situación estática, a una significación y *eficacia políticas* apertes, sorprendentes y excepcionales?

En este desarrollo se encuentran reunidas todas las contradicciones de la exposición hegeliana.

1. Ha supuesto la *separación* de la sociedad civil y del Estado político (una situación moderna) y la ha desarrollado como *momento necesario* de la *idea*, como verdad absoluta de la razón. Ha expuesto al Estado político en su figura *moderna* de la *separación* de los diferentes poderes. Ha dado al Estado real *actuante* la burocracia como cuerpo y le ha subordinado, en cuanto espíritu sapiente, al materialismo de la sociedad civil. Ha contrapuesto lo universal del Estado que es en sí (*an sich*) y para sí al interés particular y a la necesidad vital de la sociedad civil. En una palabra: expone en todas partes el *conflicto* entre la sociedad civil y el Estado.

2. Hegel contrapone la sociedad civil como *clase privada* al Estado político.*

* Landshut: a la clase política.

3. Caracteriza al elemento *clasista* del poder legislativo como el simple *formalismo político* de la sociedad civil. Lo caracteriza como una *relación de reflexión* de la sociedad civil en el Estado y como una relación de reflexión que no altera la *esencia* del Estado. También es una relación de reflexión la suprema identidad entre cosas esencialmente diferentes.

Por otra parte, Hegel quiere:

1. No dejar aparecer a la sociedad civil en su autoconstitución como elemento legislativo ni como simple masa indivisa* ni como una multitud disuelta en sus átomos. El no quiere ninguna separación entre la vida civil y la vida política.

2. Olvida que se trata de una relación de reflexión y convierte a las clases civiles como tales en clases políticas, pero de nuevo sólo según el lado del poder legislativo de manera que su eficacia misma es la prueba de la separación."

Convierte al *elemento clasista* en expresión de la *separación*, pero al mismo tiempo este elemento debe ser el representante de una identidad que no existe. Hegel sabe la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero quiere que la unidad de ellos sea expresada dentro del Estado y precisamente esto debe ser llevado a cabo de tal modo que las clases de la sociedad civil formen al mismo tiempo, como tales, el elemento clasista de la sociedad legislativa (ver: XIV, X).**

304." "El elemento político clasista contiene la diferencia de las clases ya existentes en las esferas anteriores, a la vez, en su determinación propia. Su posición primeramente abstracta, es decir, la de *extremo de la universalidad empírica* frente al *principio principesco* o *monárquico* en general, en la que se encuentra solamente la *posibilidad* de la *concordancia* e igualmente por ello la *posibilidad* de la *oposición hostil*. Esta posición abstracta se convierte en relación racional (respecto al silogismo, consultar Observación al párrafo 302) sólo porque su *mediación* llega a la existencia. Como por parte del poder principesco el poder del

* MEGA, Landshut: *Masa, masa indivisa*.

** Los números XIV, X, señalan los pliegos correspondientes al manuscrito. En esta traducción corresponden a las pp. 75-79, 55-59.

gobierno (párrafo 300) ya tiene esta determinación, así también de parte de las clases tiene que estar orientado un momento de los mismos conforme a su determinación de existir esencialmente como el momento del medio".

305. "Una de las clases de la sociedad civil contiene el principio que es capaz para sí de ser constituido para esta relación política, la clase de la eticidad natural, es decir, la que tiene como base la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, y, con respecto a su particularidad, un querer que descansa en sí mismo, y tiene en común con el poder principesco la determinación natural que ese poder incluye en sí (*in sich*)".

306. "Para la posición y significación políticas esa clase es constituida más directamente, en cuanto su patrimonio es independiente tanto del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, de la búsqueda de la ganancia y de la naturalidad de posesión, así como es independiente tanto del favor del poder del gobierno como del favor de la multitud, e incluso resguardada *contra la propia arbitrariedad* por cuanto los miembros de esta clase llamados a esta determinación están privados, por una parte, del derecho de disponer libremente de toda su propiedad, y por otra parte, de saber que ella pasará a sus hijos según la igualdad del amor por ellos. El patrimonio se hace así un *bien hereditario inalienable*, gravado por el mayorazgo".

Adición. "Esta clase tiene un querer más substantivo para sí. En total, la clase de poseedores de bienes está diferenciada en la clase culta y en la clase agricultora. Entre tanto, ambas especies están frente a la clase industrial, en cuanto dependiente de la necesidad vital, y dedicada a ello, y la clase universal, en cuanto esencialmente dependiente del Estado. La seguridad y estabilidad de esa clase aún puede ser aumentada por la institución del mayorazgo, la cual, sin embargo, sólo es deseable por consideraciones políticas, pues de ese modo ello está vinculado a un sacrificio para la finalidad política de que el primogénito pueda vivir independientemente. La fundación del mayorazgo consiste en que el Estado debe contar, no con la mera posibilidad de la disposición de ánimo, sino con un algo necesario. Ahora ciertamente la disposición de ánimo no está vinculada a un patrimonio, pero la conexión necesaria es relativa a que quien tiene un patrimonio autó-

no no está limitado por circunstancias externas, y así puede ingresar sin trabas y actuar para el Estado. Sin embargo, donde faltan instituciones políticas, la fundación y protección del mayorazgo es nada más que una cadena que es puesta a la libertad del derecho privado, al cual o bien tiene que añadirse el sentido político o bien sale al encuentro de su disolución".

307. "El derecho de esta parte de la clase substancial está fundado ciertamente, por una parte, en el *principio natural de la familia*,* pero al mismo tiempo éste es trastrocado por penosos sacrificios para la *finalidad política*, por lo cual esta clase está esencialmente asignada a la actividad para esta finalidad, y, asimismo, en consecuencia, es llamada y *justificada* para ello por el *nacimiento* sin la contingencia de una elección. Con ello, tiene la posición estable y substancial entre la arbitrariedad subjetiva o la contingencia de los dos extremos, y como ella [...] lleva en sí (*in sich*) una semejanza con el poder principesco, comparte con el otro extremo las necesidades vitales por lo demás iguales y los derechos iguales, y llega a ser así al mismo tiempo sostén del trono y de la sociedad".

Hegel ha logrado hacer la pirueta de desarrollar desde la idea absoluta los pares por nacimiento, el patrimonio, etc., ese "sostén del trono y de la sociedad".

Lo más profundo en Hegel consiste en que él siente la separación de la sociedad civil y de la sociedad política como una contradicción. Pero lo falso es que él se satisface con la apariencia de esta solución y la hace pasar por la cosa misma, mientras que las "sedicentes teorías" despreciadas por él exigen la "separación" de las clases civiles y de las clases políticas, y con razón, pues ellas expresan una consecuencia de la sociedad moderna, puesto que aquí el elemento político-clasista justamente es nada más que la expresión fáctica de la relación real de Estado y sociedad civil, su separación.

Hegel no ha llamado a la cosa de la que aquí se trata con su nombre conocido. Es la controversia entre Constitución *representativa* y Constitución *clasista*. La Constitución representativa es un

* Subrayado por Marx.

progreso grande,* porque ella es la expresión franca, genuina y consecuente de la situación del Estado moderno.

Antes de que entremos en la cosa misma, echemos todavía una vez más una mirada a la exposición hegeliana. "En el elemento clasista del poder legislativo la clase de las personas privadas llega a una significación política". Poco antes (párrafo 301, Observación) dice: "Hay que buscar la determinación del concepto propio de las clases en que en ellas... la propia inteligencia y la propia voluntad de la esfera que es llamada en esta representación la sociedad civil, llega a la existencia en relación al Estado".

Resumiendo esta significación,** tenemos: "La sociedad civil es la clase privada", o la clase privada es la clase inmediata, esencial y concreta de la sociedad civil. Sólo en el elemento clasista del poder legislativo recibe ella "significación y eficacia políticas". Esto es algo nuevo que se le añade, una función particular, pues precisamente su carácter como clase privada expresa su oposición al significado y eficacia políticos, la privación del carácter político; expresa que la sociedad civil en sí (*an sich*) y para sí carece de significación y eficacia políticas. La clase privada es la clase de la sociedad civil o la sociedad civil es la clase privada. Por eso, Hegel excluye consecuentemente también a la "clase universal" del "elemento clasista del poder legislativo". "La clase universal, más precisamente, la que se dedica al servicio del gobierno, ha de tener, inmediatamente en su determinación, a lo universal como finalidad de su actividad esencial".

La sociedad civil o la clase privada no tiene esto como determinación; su actividad esencial no tiene la determinación de tener a lo universal como finalidad, o su actividad esencial no es ninguna determinación de lo universal, ninguna determinación universal. La clase privada es la clase de la sociedad civil contra la clase.*** La clase de la sociedad civil no es ninguna clase política.

Puesto que Hegel caracteriza a la sociedad civil como clase privada, él ha considerado a las diferencias de clases de la sociedad civil como diferencia no políticas, ha considerado como heterogé-

* MEGA, Landshut: cierto.

** MEGA, MEA: determinación.

*** MEGA: Estado.

neas a la vida civil y a la vida política, y hasta las considera opuesta ¿Cómo continúa ahora?

"La misma no puede manifestarse entonces ni como una simple masa indiferenciada ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ella ya es*, es decir, diferenciada en la clase que se funda en una relación substancial y en la que se funda en necesidades vitales particulares y el trabajo que las mediatiza (párrafo 201 y siguientes). Sólo en esta consideración se vincula verdaderamente en el Estado lo *particular* real con lo universal".

Por supuesto, la sociedad civil (la *clase privada*) no puede aparecer en su actividad legislativa clasista como una "simple masa indiferenciada", porque la "simple masa indiferenciada" existe solamente en la "representación", en la "fantasía", pero no en la *realidad*. Aquí solamente hay masas accidentales más grandes y más pequeñas (ciudades, pueblos, etc.). Estas masas o esta masa no solamente *aparece*, sino que es en todas partes *realiter* "una multitud disuelta en sus átomos", y en su actividad *político-clasista* tiene que aparecer y presentarse como esa atomística. La *clase privada*, la sociedad civil, no puede aparecer aquí "como *lo que ella ya es*" ¿Pues qué es ella ya? *Clase privada*, es decir, oposición y separación del Estado. Para llegar a la "significación y eficacia políticas", ella más bien tiene que renunciar a lo que ella ya es, a ser *clase privada*. Única y precisamente así logra su "significación y eficacia políticas". Este acto político es una *transubstantion* total. En él, la sociedad civil tiene que renegar de sí completamente como sociedad civil, como clase privada, tiene que hacer vigente una parte de su esencia, la cual no sólo no tiene nada en común con la existencia civil real de su esencia, sino que se le contrapone directamente.

En el individuo aparece aquí lo que es la *ley universal*. Sociedad civil y Estado están separados. Por consiguiente, también el ciudadano del Estado y el ciudadano, el miembro de la sociedad civil, están separados. Por tanto, él tiene que practicar consigo mismo una *ruptura esencial*. Como *ciudadano real* él se encuentra en una doble organización, la organización *burocrática* —la cual es una determinación formal externa del Estado del más allá, del poder del gobierno, que no le afecta ni a él ni a su realidad autó-

noma— y la organización *social*, la organización de la sociedad civil. Pero en esta organización social, en cuanto *hombre privado*, él se encuentra fuera del Estado, la cual no afecta al Estado político como tal. La primera es una organización del Estado a la cual él siempre provee la *materia*. La segunda es una *organización civil*, cuya materia no es el Estado. En la primera, el Estado se comporta respecto a él como opuesto formal; en la segunda, él mismo se comporta como opuesto material respecto al Estado. Para comportarse como *ciudadano real* del Estado, para lograr significado y eficacia políticas, tiene que salir de su realidad civil, abstraerse de ella, extraerse de esta organización total en su individualidad, pues la única existencia que él encuentra para su ciudadanía del Estado es su *individualidad* pura y escueta, pues la existencia del Estado como gobierno está lista sin él y su existencia en la sociedad civil está lista sin el Estado. Sólo en la contradicción con estas *únicas comunidades existentes*, sólo como *individuo*, puede él ser *ciudadano del Estado*. Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia que yace fuera de su existencia *comunitaria*, la cual, por tanto, es puramente *individual*. El "poder legislativo" en cuanto "poder", es incluso sólo la *organización*, el "*cuerpo común*" que ella *debe* alcanzar. Antes del "poder legislativo" la sociedad civil, la clase privada, *no* existe como *organización del Estado*, y para que la clase privada como tal llegue a la existencia, su *organización real*, la vida civil real, tiene que ser puesta como no existente, pues el elemento clasista del poder legislativo tiene precisamente la determinación de poner a la *clase privada*, a la *sociedad civil*, como *no existente*. La separación de la sociedad civil y del Estado político aparece necesariamente como una separación entre el ciudadano *político*, entre el ciudadano del Estado, respecto a su propia realidad empírica efectiva, pues como idealista del Estado él es una *esencia completamente distinta* de su realidad, *distinguida*, diferenciada y opuesto a ella. La sociedad civil lleva a cabo aquí, dentro de sí misma, la relación entre el Estado y la sociedad civil, la cual, por otra parte, ya existe como *burocracia*. En el elemento clasista lo universal llega a ser realmente *para sí* lo que él es en sí (*an sich*), a saber, *opuesto* a lo particular. El ciudadano tiene que quitar de sí mismo a su clase, a la sociedad civil, a la *clase privada*, para llegar a significación

y eficacia políticas, pues justamente esta *clase* se encuentra entre el *individuo* y el *Estado político*.

Cuando Hegel ya contrapone el todo de la sociedad civil, en cuanto *clase privada*, al Estado político, se comprende por sí mismo que las diferencias *dentro* de la clase privada, las distintas clases civiles, sólo tienen una significación privada en relación al Estado y no tienen significación política. Pues las distintas clases civiles son simplemente la realización, la existencia del *principio* de la clase privada en cuanto realización del principio de la sociedad civil. Pero cuando el principio tiene que ser abandonado, se comprende por sí mismo que las rupturas ya no son más existentes, *dentro* de este principio, para el Estado político.

"Sólo en esta consideración", concluye Hegel el párrafo, "se vincula verdaderamente en el Estado lo *particular* real con lo universal".

Pero Hegel confunde aquí el Estado en cuanto el todo de la existencia de un pueblo con el Estado político. Aquel particular no es lo "*particular en el Estado*", sino más bien lo particular "fuera del Estado", a saber, fuera del Estado político. No solamente no es "lo particular real en el Estado", sino también la "*irrealidad* del Estado". Hegel quiere desarrollar que las clases de la sociedad civil son las clases políticas, y para demostrarlo supone que las clases de la sociedad civil son la "particularización del Estado político", es decir, que la sociedad civil es la sociedad política. La expresión: "Lo particular *en el Estado*", sólo puede tener sentido aquí como: "La particularización del Estado". Hegel escoge, desde una mala conciencia, la expresión indeterminada. El mismo no sólo ha desarrollado lo contrario; todavía lo confirma en ese párrafo caracterizando a la sociedad civil como "clase privada". Es muy cautelosa también la determinación de que lo particular se "*vincula*" a lo universal. Uno puede vincular las cosas más heterogéneas. Pero aquí no se trata de un *tránsito* gradual, sino de una *transubstanciación* y de nada sirve no querer ver ese abismo al cual se saltó y es demostrado mediante el salto mismo.

Hegel dice en la Observación:

"Esto va contra otra representación corriente", etc. Hemos señalado precisamente cómo esta representación corriente consecuente

y necesariamente es "una representación necesaria del actual desarrollo del pueblo" y cómo la representación de Hegel, aunque también muy corriente en ciertos círculos, no por ello es menos una no-verdad. Volviendo a la representación corriente, Hegel dice: "Esta opinión atomística y abstracta desaparece ya en la familia", etc. "Pero el Estado es", etc. Desde luego, esta opinión es abstracta, pero es la "abstracción" del Estado político, como Hegel mismo lo desarrolla. Ella también es atomística, pero ella es la atomística de la sociedad misma. La "opinión" no puede ser concreta si el objeto de la opinión es abstracto. La atomística en la que se vuelve la sociedad civil en su *acto* político surge necesariamente de que la comunidad, la esencia comunista, en la que existe el singular, es la sociedad civil separada del Estado, o el Estado *político* es una *abstracción* de ella.

Esta opinión atomística, aunque desaparece ya en la familia y quizás (??) también en la sociedad civil, vuelve en el Estado político, precisamente porque el Estado político es una abstracción de la familia y de la sociedad civil. Lo mismo ocurre a la inversa. Por el hecho de que Hegel expresa lo *extraño* (*Befremdliche*) de ese fenómeno, no ha superado el *extrañamiento* (*Entfremdung*).

"La representación", continúa diciendo, "que disuelve de nuevo en una multitud de individuos a las *comunidades que ya existen* en aquellos círculos donde entran en lo político, es decir, en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta*, mantiene precisamente con ello a la vida civil y a la vida política separadas la una de la otra, y coloca a ésta, por así decirlo, en el aire, ya que su base sólo sería la abstracta singularidad de la arbitrariedad y la opinión, y de ese modo, su base sería lo contingente, y no un fundamento *estable y justificado* en sí (*an sich*) y para sí".

Aquella representación no *mantiene* separadas la vida civil y la vida política; ella es simplemente la *representación de una separación realmente existente*.

Aquella representación no coloca a la vida política en el aire, sino que la vida política es la *vida aérea*, la región etérea de la sociedad civil.

Consideremos ahora* el sistema *clausista* y el sistema *representativo*.

Es un progreso de la historia el que ha transformado las *clases políticas* en *clases sociales*, de modo que así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los miembros singulares del pueblo son *iguales* en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la *sociedad*. La verdadera transformación de las *clases políticas* en *clases civiles* ocurre en la *monarquía absoluta*. La burocracia hizo valer la idea de la unidad, contra los distintos Estados, en el Estado. Sin embargo, junto a la burocracia del poder gubernativo absoluto la *diferencia social* de las clases seguía siendo una diferencia política, una *diferencia política interna* y junto a la burocracia del poder gubernativo absoluto. Solamente la Revolución Francesa completó la transformación de las *clases políticas* en *clases sociales* o convirtió la *diferencia de clase* de la sociedad civil en solamente diferencias sociales, en diferencias de la vida privada, las cuales carecen de significación en la vida política. Así fue consumada la separación de la vida política y de la sociedad civil.

Asimismo, las clases de la sociedad civil también se transformaron: por su separación de la sociedad política a la sociedad civil se convirtió en otra. *Clase*, en el sentido medieval, permanece solamente dentro de la burocracia misma, en la que la posición civil y la posición política son inmediatamente idénticas. Frente a ello se encuentra la sociedad civil como *clase privada*. La diferencia de clases ya no es aquí una diferencia de la *necesidad vital* y del *trabajo* como cuerpo autónomo. La única diferencia universal, *superficial* y *formal*, es aquí únicamente todavía la de la *ciudad* y el *campo*. Pero dentro de la sociedad misma se configuró la diferencia en círculos móviles, inestables, cuyo principio es el *arbitrio*. *Dinero* y *cultura* son los principales criterios. Sin embargo, no tenemos que desarrollar esto aquí, sino en la crítica de la exposición de Hegel de la sociedad civil. Basta con lo dicho. La clase de la sociedad civil no tiene como principio suyo ni la *necesidad vital*, y por consiguiente, un momento natural, ni la política. Es una división de masas que se forman fugazmente, cuya formación misma es una formación arbitraria y *no* una organización.

* MEGA, Landshut: *solamente*.

Lo característico es solamente que la *carencia de posesión* y la *clase de trabajo*, la de *trabajo* concreto, forman menos una clase de la sociedad civil que el suelo sobre el cual sus círculos se asientan y se mueven. La verdadera clase, en la que coinciden la posición política y la posición civil, es solamente la de los *miembros del poder gubernativo*. La clase actual de la sociedad muestra su diferencia de la antigua clase de la sociedad civil por el hecho de que no es como antaño como una comunidad, como un ser común que contiene al individuo, sino que, por una parte, es contingencia, y por otra, trabajo, etc., del individuo, manténgase éste o no en su clase; es una clase que de nuevo es sólo una determinación *externa* del individuo, pues ni ella es inherente a su trabajo ni se relaciona con él como un ser común objetivo organizado según leyes estables y en relaciones estables con él. Antes bien, ella no se halla en ninguna relación real respecto a su obrar substancial, respecto a su *clase real*. El médico no forma ninguna clase particular en la sociedad civil. Un comerciante pertenece a otra clase social que otro comerciante, a otra *posición social*. Así como la sociedad civil se ha separado de la sociedad política, asimismo la sociedad civil se ha separado dentro de sí misma en la *clase* y la *posición social*, así sean muchas las relaciones que tengan lugar entre ambas. El principio de la clase civil o de la sociedad civil es el *goce* y la *capacidad de gozar*. En su significación política, el miembro de la sociedad civil se deshace de su clase, de su posición privada real; es allí únicamente donde llega a la significación de *hombre* o donde aparece su determinación como miembro del Estado, como ser social, como su determinación *humana*. Pues todas sus otras determinaciones en la sociedad civil *aparecen* como *inesenciales* al hombre, como determinaciones *externas*, las cuales, ciertamente, son necesarias para su existencia en el todo, es decir, como un nexo con el todo, pero un nexo al cual puede desechar nuevamente (la sociedad civil actual es el principio realizado del *individualismo*; la existencia individual es la finalidad última; actividad, trabajo, contenido, etc., son *solamente* medios).

La *Constitución clasista*, donde ella no es una tradición de la Edad Media, es el intento, en parte, en la esfera política, de echar de nuevo al hombre en la estrechez de su esfera privada, de convertir a su particularidad en su conciencia substancial, y por el hecho

de que políticamente existe la diferencia de clases, de convertirla también de nuevo en una diferencia social.

El hombre real es el hombre privado de la Constitución actual del Estado.

En general, la clase tiene la significación de que la *diferencia*, la *separación*, constituyen la *subsistencia* del individuo. Su modo de vida, su actividad, etc., en vez de convertirlo en un miembro de la sociedad, en una función de ella, lo convierte en una *excepción* de la sociedad, y es su privilegio. Que esta *diferencia* no sólo es una diferencia individual, sino que se consolida como *ser común*, clase, corporación, no sólo no supera su naturaleza exclusiva, sino que más bien es su expresión. En vez de que la función individual sea función de la sociedad, ella convierte más bien a la función individual en una sociedad para sí.

La *clase* no sólo se basa en la separación de la sociedad como ley dominante; ella separa al hombre de su esencia universal; ella lo convierte en un animal que coincide inmediatamente con su determinidad. La Edad Media es la *historia animal* de la humanidad, su zoología.

La época moderna, la *civilización*, comete la falta inversa. Ella separa la esencia *objetiva* del hombre como una esencia solamente *externa, material*, de él. Ella no toma al contenido del hombre como su verdadera realidad.

Háy que desarrollar lo posterior en el capítulo: "sociedad civil". Llegamos al

304. "El elemento político clasista contiene la diferencia de las clases ya existentes en las esferas anteriores, a la vez, en su significación* *propia*".**

Ya hemos señalado que "la diferencia de las clases ya existentes en las esferas anteriores" no tiene ninguna significación para la esfera política o sólo tiene la significación de una diferencia privada, y por consiguiente, no tiene una diferencia política. Pero, según Hegel, ella tampoco ha afirmado aquí su "significación ya

* En Hegel: *determinación*.

** Subrayado por Marx.

existente" (la significación que tiene en la sociedad civil), sino el elemento "político clasista", puesto que ello la admite, la esencia, e inmersa en la esfera política, ella adquiere una significación "propia" que pertenece a *ese elemento* y no a *ella*.

En cuanto todavía la articulación de la sociedad civil era política y el Estado político era la sociedad civil, no era existente esta *separación*, este *desdoblamiento* de la significación de las clases. Ellas no *significaban esto* en el mundo civil y *esto otro* en el mundo político. Ellas no adquirían ninguna *significación* en el mundo político, sino que significaban a sí mismas. El dualismo de la sociedad civil y del Estado político, al cual cree resolver la Constitución clasista mediante una *reminiscencia*, surge en ella misma de modo que la *diferencia de las clases* (el ser diferente de la sociedad civil en sí [*in sich*]) era la esfera *política* adquiere otra significación que en la esfera civil. Hay aquí identidad aparente, el *mismo sujeto*, pero en una *determinación esencialmente diferente*, y por consiguiente, en verdad, un sujeto *doble*, y esta *identidad ilusoria* (ya es ilusoria porque el *sujeto real*, el hombre, en las diferentes determinaciones de su esencia se mantiene igual a sí mismo, no pierde su identidad; pero aquí el hombre no es el sujeto, sino que el hombre es identificado con un predicado —la clase— y al mismo tiempo se afirma que él está en esta *determinidad determinada* y en *otra* determinidad, que él, en cuanto esta limitación excluyente determinada, es *otro* que esta limitación) es mantenida artificialmente mediante la reflexión de que una vez la diferencia civil de las clases adquiere una determinación, la cual sólo le debe provenir de la esfera política, y a la inversa otra vez la diferencia de clases adquiere una determinación en la esfera política, la cual no surge de la esfera política, sino del sujeto de la esfera civil. Para exponer al sujeto limitado, a la clase determinada (a la diferencia de las clases), como el sujeto esencial de ambos predicados, o para demostrar la identidad de ambos predicados, ambos son mistificados y desarrollados en una forma doble ilusoria e indeterminada.

El mismo sujeto es tomado aquí en diferentes *significaciones*, pero la significación no es la autodeterminación, sino una determinación *alegórica*, substituida. Para la misma significación podría tomarse otro sujeto concreto y para el mismo sujeto podría tomarse

otra significación. La significación que adquiere la diferencia civil de las clases en la esfera política no surge de ella, sino de la esfera política, y aquí podría tener también otra significación, lo cual también fue históricamente el caso. Asimismo a la inversa. Esta es la manera *acrítica*, la manera mística, de *interpretar una antigua concepción del mundo* en el sentido de una nueva concepción del mundo, por lo cual ella llega a ser nada más que un híbrido lamentable, en la que la forma engaña a la significación y la significación engaña a la forma, y ni la forma llega a su significación y a su forma reales, ni la significación llega a su configuración y a su significación reales. Esta *acrítica*, este *misticismo*, es tanto el enigma de las constituciones modernas (*κατ'ἕξοχην* de las constituciones clasistas) como también el misterio de la filosofía hegeliana, especialmente de la *Filosofía del derecho* y de la *Filosofía de la religión*.

El mejor medio para liberarse de esa ilusión consiste en tomar la significación como lo que ella es, como la *determinación verdadera*, convertirla como tal en sujeto y compararla para ver si su *presunto* sujeto correspondiente es su *predicado real*, si expone su esencia y su verdadera realización.

"Su posición" (la del elemento político-clasista) "primeramente abstracta, es decir, la de *extremo de la universalidad empírica* frente al *principio principesco* o *monárquico* en general, en la que se encuentra solamente la *posibilidad* de la *concordancia* e igualmente por ello la *posibilidad* de la *oposición hostil*. Esta posición abstracta se convierte en relación racional (respecto al *silogismo*, consultar observación al párrafo 302) sólo porque su mediación llega a la existencia".

Ya hemos visto que las clases forman en común con el poder gubernativo el término medio entre el principio monárquico y el pueblo, entre la voluntad del Estado, tal como él existe en cuanto *una* voluntad empírica y tal como él existe en cuanto *muchas* voluntades empíricas, entre la *singularidad empírica* y la *universalidad empírica*. Como él determinó a la voluntad de la sociedad civil como universalidad empírica, Hegel tenía que determinar a la voluntad del príncipe como *singularidad empírica*; pero él no expresa a la antítesis en toda su agudeza.

Hegel prosigue:

"Como por parte del poder principesco el poder del gobierno (párrafo 300) ya tiene esta determinación, así también de parte de las clases tiene que estar orientado un momento de los mismos conforme a su determinación de existir esencialmente como el momento del medio".

Pero las verdaderas antítesis son príncipe y sociedad civil. Y ya hemos visto que la misma significación que tiene el poder gubernativo por parte del príncipe, la tiene el elemento clasista por parte del pueblo. Así como aquél *emana* en un circuito ramificado, así se *condensa* éste en una edición en miniatura, pues la monarquía constitucional se puede avenir solamente con el *pueblo en miniatura*.* El elemento clasista es completamente *la misma abstracción del Estado político* del lado de la sociedad civil, como lo es el poder gubernativo del lado del príncipe. Por consiguiente, la mediación parece haberse verificado plenamente. Ambos extremos han renunciado a su rigidez, han trasmutado el fuego de su esencia particular, y el *poder legislativo*, cuyos elementos son tanto el poder gubernativo como las clases, parece no solamente tener que dejar llegar a la existencia la *mediación*, sino ser él mismo la *mediación llegada a la existencia*. Hegel ya ha caracterizado también el *elemento clasista mancomunadamente con el poder gubernativo* como el *término medio* entre pueblo y príncipe (igualmente al elemento clasista como el término medio entre sociedad civil y gobierno, etc.). La relación racional, el *silogismo*, parece, pues, estar consumada. El *poder legislativo*, el término medio, es un *mixtum compositum*** de los dos extremos, del principio principesco y de la sociedad civil, de la singularidad empírica y de la universalidad empírica, del sujeto y del predicado. En suma, Hegel concibe al silogismo como término medio, como un *mixtum compositum*. Uno puede decir que en su desarrollo del silogismo de razón llega a manifestación la total trascendencia y el dualismo místico de su sistema. El término medio es hierro de madera, la oposición enmascarada entre universalidad y singularidad.

En primer lugar, observemos sobre este desarrollo completo que la "mediación", a la cual Hegel quiere realizar aquí, no es nin-

* En francés en el original.

** En latín en el original.

guna exigencia que él deriva de la *esencia** del *poder legislativo*, sino que más bien la deriva de la *consideración a una existencia* que yace fuera de su determinación esencial. Es una *construcción de la consideración*. El poder legislativo, en especial, es desarrollado sólo en consideración a un tercero. Por consiguiente, es particularmente la *construcción de su existencia formal*, la cual reclama toda atención. El poder legislativo es construido muy *diplomáticamente*. Esto proviene de la posición *falsa*, ilusoria y *política κατ'ἔξοχήν*,** que el poder legislativo tiene en el Estado moderno (cuyo intérprete es Hegel). De ello se deduce por sí mismo que ese Estado no es ningún *verdadero* Estado, porque en él las *determinaciones estatales*, de las que es una el poder legislativo, no tienen que ser consideradas en sí (*an sich*) y para sí, teóricamente, sino prácticamente, no como fuerzas autónomas, sino como afectadas por un contrario, no a partir de la naturaleza de la cosa, sino según las reglas de la convención.

Por tanto, el elemento clasista debería ser propiamente "común con el poder gubernativo", el término medio entre la voluntad de la singularidad, el príncipe, y la voluntad de la universalidad empírica, la sociedad civil, pero en *verdad, realiter*,*** "su posición" es "una posición primeramente abstracta, es decir, la de *extremo de la universalidad empírica* frente al *principio principesco* o *monárquico* en general en la que se encuentra solamente la *posibilidad de la concordancia* e igualmente por ello la *posibilidad de la oposición hostil*". Como Hegel observa correctamente, es una "posición abstracta".

A primera vista, parece que aquí no se oponen ni el "*extremo de la universalidad empírica*" ni el "*principio principesco* o *monárquico*", el extremo de la singularidad empírica. Pues por parte de la sociedad civil son *delegadas* las clases, como por parte del príncipe es *delegado* el poder gubernativo. Así como el principio principesco cesa de ser el extremo de la singularidad empírica en el poder gubernativo delegado y en él renuncia más bien a la voluntad "*carente de fundamento*" y se rebaja a la "*finitud*" del saber, de la responsabilidad y del pensar, asimismo la sociedad

* MEGA, Landshut: *es su exigencia que él no deriva de la esencia...*

** MEGA, *cuyo*.

*** En latín en el original.

civil en el elemento clasista ya no parece ser universalidad empírica, sino un todo muy determinado, el cual tiene igualmente el "sentido y la disposición del Estado y del gobierno, como el de los intereses de los círculos y de los individuos particulares" (párrafo 302). En su edición clasista en miniatura la sociedad civil ha cesado de ser la "universalidad empírica". Antes bien, ella se ha rebajado a un comité, a un número muy determinado, y si el príncipe se ha dado universalidad empírica en el poder gubernativo, asimismo la sociedad civil se ha dado singularidad empírica o particularidad en las clases. Ambos se han convertido en una particularidad.

La única oposición que aún es posible aquí parece ser entre los dos representantes de las dos voluntades del Estado, entre las dos emanaciones, entre el *elemento del gobierno* y el *elemento clasista* del poder legislativo, parece ser, por consiguiente, una *oposición dentro del poder legislativo mismo*. La mediación "*común*" parece también muy apropiada para provocar desacuerdos. En el elemento del gobierno del poder legislativo la individualidad empírica inaccesible del príncipe se ha *terrenalizado* en un número de personalidades limitadas, aprehensibles y responsables y en el elemento clasista la sociedad civil se ha *celestializado* en un número de hombres políticos. Ambos lados han perdido su inaprehensibilidad. El poder principesco, el *uno empírico* inaccesible y exclusivo; la sociedad civil el *todo empírico* inaccesible y amorfo. El primero, su rigidez y el segundo, su fluidez. En el elemento clasista, por una parte, y en el elemento del gobierno del * poder legislativo, por otra parte, los cuales querían mediar en común a la sociedad civil y al príncipe, la *oposición* parece haber llegado a ser primeramente una oposición lista para el combate, pero** también parece haber llegado a ser una *contradicción irreconciliable*.

Esta *mediación*, como lo desarrolla correctamente Hegel, tiene, por consiguiente, la necesidad de que "su *mediación* llegue a la *existencia*". Ella misma es más bien la existencia de la contradicción que la de la mediación.

* MEGA y Landshut: o.

** MEGA y Landshut: por tanto.

Hegel parece afirmar sin fundamento que esta mediación es efectuada por parte del *elemento clasista*. El dice:

"Como por parte del poder principesco el poder del gobierno (párrafo 300) ya tiene esta determinación, así también de parte de las clases tiene que estar orientado un momento de las mismas conforme a su determinación de existir esencialmente como el momento del medio".

Pero ya hemos visto que Hegel contrapone aquí arbitraria e inconsecuentemente a príncipe y clases como extremos. Así como por parte del poder principesco el poder del gobierno tiene esta determinación, el elemento clasista lo tiene por parte de la sociedad civil. Ellas se encuentran en común con el poder gubernativo no sólo entre el príncipe y la sociedad civil, sino que también se encuentran entre el gobierno en general y el pueblo (párrafo 302). Por parte de la sociedad civil ellas hacen más que el poder del gobierno por parte del poder principesco, puesto que éste ya se contrapone como oposición al pueblo. Por consiguiente, ella ha colmado la medida de la mediación. Por tanto, ¿por qué cargar con más paquetes aun a ese asno? ¿Por qué el elemento clasista debe construir por doquiera el puente de asno, incluso entre sí mismo y su adversario? ¿Por qué es en todas partes el sacrificio mismo? ¿Debe amputarse a sí mismo *una* mano para que no pueda enfrentar con *las dos* a su adversario, al elemento de gobierno del poder legislativo?

Aún se añade a esto que Hegel deja surgir primeramente las clases de las corporaciones, de las diferencias de clases, etc., para que no sean ninguna "mera universalidad empírica" y que él ahora a la inversa las convierte en una "mera universalidad empírica", ¡para dejar surgir de ellas la diferencia de clase! Así como el príncipe media con la sociedad civil mediante el poder gubernativo como su Cristo, asimismo la sociedad se media con el príncipe mediante las clases como sus curas.

Más bien parece que el papel de los extremos, el poder principesco (singularidad empírica) y la sociedad civil (universalidad empírica) tenga que ser el de mediador entre "sus mediaciones", y tanto más cuanto "pertenece a la más importante comprensión lógica el hecho de que un momento determinado que, en cuanto

se encuentra en antítesis, tiene la posición de un extremo, cesa por ello de serlo y es un momento orgánico porque al mismo tiempo es *medio*" (párrafo 302, Observación). La sociedad civil no parece poder asumir ese papel, puesto que ella en el poder legislativo en cuanto *ella misma*, en cuanto extremo, no tiene sitio alguno. El otro extremo que se encuentra *como tal* en medio del poder legislativo, el principio principesco, parece tener que constituir, por tanto, el mediador entre el elemento clasista y el elemento del gobierno. Parece también estar calificado para esto. Pues, por una parte, está representado en él el todo del Estado, y por consiguiente, también la sociedad civil, y tiene en común especialmente con las clases la "singularidad empírica" de la voluntad, puesto que la universalidad empírica sólo es real como singularidad empírica. Además, se contrapone a la sociedad civil no sólo en cuanto *formal*, en cuanto *conciencia* del Estado, como el poder del gobierno. El mismo *es* Estado, tiene en común con la sociedad civil el momento *material, natural*. Por otra parte, el príncipe es la cima y el representante del poder del gobierno. (Hegel, quien invierte todo, convierte al poder del gobierno en representante, en emanación del príncipe. Porque él en la idea, cuya existencia debe ser el príncipe, no tiene ante los ojos a la idea real del poder del gobierno, al poder del gobierno como idea, sino al sujeto de la idea absoluta, la cual existe *corporalmente* en el príncipe, y así el poder del gobierno se convierte en una *prolongación mística del alma existente* en su cuerpo, en el *cuerpo principesco*).

Por tanto, en el poder legislativo el príncipe tendría que constituir el medio entre el poder del gobierno y el elemento clasista, pero el poder del gobierno es el medio entre él y la sociedad clasista, y la sociedad clasista es el medio entre él y la sociedad civil. ¿Cómo debería mediar él aquello de lo cual él tiene necesidad como medio suyo para no ser un extremo unilateral?

Aquí surge todo el absurdo de esos extremos que desempeñan alternadamente ora el papel de extremo, ora el papel de medio. Son cabezas de Janos que ora se muestran de frente, ora se muestran de atrás y tienen un carácter diferente por atrás que por adelante. Lo que primeramente está determinado como medio entre dos extremos, se presenta él mismo ahora como extremo, y uno de los dos extremos el cual fue mediado por él con el otro, surge

de nuevo como extremo* (a causa de su *diferencia* respecto al otro extremo) entre su extremo y su medio. Se hacen cumplidos recíprocos. Ocurre como cuando un hombre interviene entre dos litigantes y luego uno de los litigantes se entromete entre el hombre mediador y el litigante. Es la historia del marido y de la mujer que disputan y del médico que quiso entrometerse como mediador entre ellos, teniendo luego la mujer que mediar entre el médico y el marido y el marido entre el médico y la mujer. Es como el león en el *Sueño de una noche de verano* que exclama: "Yo soy león y yo no soy león, soy Snug".** Así, cada extremo es aquí ora el león de la oposición, ora el Snug de la mediación. Cuando un extremo exclama: "Ahora yo soy medio", no deben tocarlo, sino sólo golpear a aquel que era precisamente extremo. Como se ve, es una sociedad que es batalladora en el corazón, pero teme demasiado a los moretones para vapulearse realmente y los dos que quieren batirse se arreglan de modo que el tercero que interviene recibe la paliza; pero entonces uno de los dos surge como el tercero y no llegan a ninguna decisión a fuerza de cautela. Este sistema de mediación se lleva a efecto también cuando el mismo hombre que quiere vapulear a su adversario tiene que protegerlo por otra parte contra los golpes de otro adversario y en esta doble ocupación no llega a la realización de su asunto. Es notable que Hegel que reduce a ese absurdo de la mediación a su expresión abstracta, lógica, y por tanto, infalsificada, intransigente, la caracteriza al mismo tiempo como el *misterio especulativo* de la lógica, como la relación racional, como el silogismo de razón. Extremos reales no pueden ser mediados entre sí, precisamente porque son extremos reales. Pero tampoco necesitan ninguna mediación, pues son de esencia opuesta. Nada tienen de común entre sí; no se reclaman ni se complementan entre sí. El uno no tiene en su propio seno el anhelo, las necesidades, la anticipación del otro. (Pero cuando Hegel trata universalidad y singularidad, los momentos abstractos del silogismo, como opuestos reales, ello constituye precisamente el dualismo fundamental de su lógica. El resto respecto a ese punto corresponde a la crítica de la lógica hegeliana).

* MEGA: *medio*.

** Marx cita la traducción alemana.

A esto parece oponerse: Les extrêmes se touchent.* Polo norte y polo sur se atraen; sexo femenino y sexo masculino se atraen igualmente, y sólo mediante la unión de sus diferencias llega a ser el hombre.

Por otra parte, cada extremo es su otro extremo. El *espiritualismo* abstracto es *materialismo abstracto*; el *materialismo abstracto* es el *espiritualismo abstracto* de la materia.]

En lo que atañe a lo primero, polo norte y polo sur son, ambos, *polos*; su *esencia* es idéntica; asimismo, sexo *masculino* y sexo *femenino* son, ambos, un *género*, una *esencia*, *esencia humana*. Norte y sur son determinaciones opuestas de *una* *esencia*; la diferencia de una *esencia* en su** *más alto desarrollo*. Son la *esencia diferenciada*. Son lo que son *solamente* como una determinación *diferente*, y precisamente en cuanto *esta* determinación diferente de la *esencia*. Extremos *reales verdaderos* serían polo y no-polo, sexo humano y sexo no-humano. La diferencia es aquí una *diferencia de la existencia* y allá una diferencia de la *esencia*, *de dos* *esencias*. En lo que atañe a lo segundo, la determinación principal se encuentra en que un concepto (*existencia*, etc.) es tomado *abstractamente*, en que no tiene significación en cuanto autónomo, sino en cuanto una abstracción de algún otro y sólo en cuanto esta *abstracción*; así, por ejemplo, el espíritu es solamente la abstracción de la materia. Se comprende, pues, por sí mismo, que él justamente, porque esta forma debe constituir su contenido, es más bien el *contrario abstracto*, el objeto, del cual él abstrae, en su abstracción, y por consiguiente, el materialismo abstracto en este caso, es su *esencia real*. Si la *diferencia* dentro de la existencia *de una* *esencia* no hubiera sido confundida en parte con la *abstracción autonomizada* (evidentemente, no la abstracción de un otro, sino propiamente de sí mismo) y en parte, con la *oposición real* de *esencias* que se excluyen recíprocamente, habría sido evitado un triple error: 1) que porque sólo el extremo sea verdadero, cada abstracción y unilateralidad se consideran como verdaderos, por lo cual un principio en vez de aparecer como totalidad en sí mismo aparece sólo como abstracción de otro; 2) que la *decisión de oposiciones reales*, su constitución en extre-

* En francés en el original.

** MEGA, Landshut: *el*.

mos, la cual es nada más que tanto su autoconocimiento como su inflamación para la decisión del combate, es pensada como algo posiblemente evitable o perjudicial; 3) que uno busca su mediación. Pues aunque ambos extremos se presentan como reales en su existencia y como extremos yace, sin embargo, en la esencia de uno de ellos el ser extremo y no tiene para el otro la *significación de verdadera realidad*. Uno usurpa al otro. La posición no es la misma. Por ejemplo, cristianismo o religión en general y filosofía son extremos. Pero, en verdad, la religión respecto a la filosofía no constituye ningún opuesto verdadero. Pues la filosofía concibe a la *religión* en su realidad ilusoria. Por tanto, la religión —en cuanto ella quiere ser una realidad verdadera— está disuelta en sí misma para la filosofía. No hay ningún dualismo real de la *esencia*. Sobre esto volveremos más adelante.

Se plantea la cuestión de cómo llega Hegel a la necesidad de una nueva *mediación* por parte del elemento clasista. ¿O comparte Hegel "el prejuicio corriente, pero sumamente peligroso, de representar a las clases principalmente, en el punto de vista de la *oposición* contra el gobierno, como si ésta fuera su posición esencial"? (Párrafo 302, Observación).

El asunto es sencillamente este: por una parte, hemos visto que en el "poder legislativo" la sociedad civil, en cuanto elemento "clasista" y el poder principesco, en cuanto "elemento del gobierno", se han animado * por primera vez en una oposición práctica, real e, inmediata.

Por otra parte, el poder legislativo es totalidad. Encontramos en ella: 1) la delegación del principio principesco, "el poder del gobierno"; 2) la delegación de la sociedad civil, el elemento "clasista"; pero además se encuentra en ella; 3) uno de los *extremos como tal*, el principio principesco, mientras que el otro extremo, la sociedad civil no se encuentra en ella como tal. Solamente por esto el elemento "clasista" se convierte en el extremo del principio principesco, lo cual propiamente debería ser la sociedad civil. Como ya hemos visto, sólo como elemento "clasista" se organiza la sociedad civil para una existencia *política*. El elemento "clasista" es su existencia *política*, su *transubstanciación* en el Estado político.

* Landshut: *exaltado*.

Por tanto, el "poder legislativo", como ya lo hemos visto, es el único verdadero "*Estado político*" en su totalidad. Aquí, pues, tenemos: 1) el principio príncipesco; 2) el poder del gobierno; 3) la sociedad civil. El elemento "clasista" es "*la sociedad civil del Estado político*", del "poder legislativo". El extremo, al cual debía formar la sociedad civil con respecto al príncipe, es por consiguiente, el elemento "clasista". (Puesto que la sociedad civil es la no-realidad de la existencia política, la existencia política de la sociedad civil es su propia disolución, su separación de sí misma). Por eso constituye igualmente una oposición al poder del gobierno.

Por eso caracteriza Hegel también al elemento "clasista" nuevamente como el "extremo de la universalidad empírica", el cual realmente es la sociedad civil misma. Por tanto, Hegel ha dejado surgir inútilmente al elemento político-clasista de las corporaciones y de las distintas clases. Esto tendría sentido simplemente si las distintas clases como tales fueran las clases legislativas, y por tanto, si la diferencia de la sociedad civil, la determinación civil fuera *re vera** la determinación política. Entonces tendríamos no un *poder legislativo* de todo el Estado, sino el *poder legislativo* de las diferentes clases y corporaciones y clases sobre todo el Estado. Las clases de la sociedad civil no recibirían ninguna determinación política, sino que determinarían al Estado político. Convertirían a su *particularidad* en el poder determinante del todo. Serían el poder de lo particular sobre lo universal. Tampoco tendríamos un poder legislativo, sin varios poderes legislativos que transigirían entre sí y con el gobierno. Pero Hegel tiene en mente la significación moderna del elemento clasista, la de ser la realización de la ciudadanía del Estado, del *bourgeois*** El no quiere que lo "universal en sí (*an sich*) y para sí", el Estado político, sea determinado por la sociedad civil, sino que, a la inversa, la determine. Por tanto, mientras toma la figura del elemento clasista medieval, le da la significación opuesta, la de ser determinada por la esencia del Estado político. ¡Las clases en cuanto repre-

* *En realidad.* En latín en el original.

** *En francés en el original.*

sentantes de las corporaciones, etc., no serían la "universalidad empírica", sino la "particularidad empírica", la "particularidad de la empiria"! El "poder legislativo" necesita, pues, en sí mismo (*in sich selbst*) la *mediación*, es decir, un ocultamiento de la oposición, y esta mediación tiene que partir del "elemento clasista", porque el elemento clasista dentro del poder legislativo pierde la significación de representar a la sociedad civil y se convierte en un elemento *primario*, y él mismo es la sociedad civil del poder legislativo. El "poder legislativo" es la totalidad del Estado político, y precisamente, por tanto, la *contradicción* de éste *impelida a fenómeno*. Por tanto, él es su disolución *puesta*. Principios totalmente diferentes chocan en él. Desde luego, esto *aparece* como *oposición* del elemento del principio *principesco* y del principio del elemento clasista, etc. Pero en *verdad* es la antinomia del *Estado político* y de la *sociedad civil*, la contradicción del *Estado político abstracto* consigo mismo. El poder legislativo es la *rebelión puesta*. (El error principal de Hegel consiste en que él concibe a la *contradicción del fenómeno* como *unidad en la esencia, en la idea*, mientras que ella tiene algo más profundo como esencia, a saber, una *contradicción esencial*, como por ejemplo en este caso la contradicción del poder legislativo en sí mismo [*in sich selbst*] es solamente la contradicción del Estado político, y por tanto, también la de la sociedad civil consigo misma).

(La crítica vulgar cae en el error *dogmático opuesto*. Por ejemplo, crítica a la Constitución. Advierte sobre la oposición de los poderes. Encuentra contradicciones por dondequiera. Todavía es crítica dogmática la que *lucha* con su objeto, así como antaño se apartaba el dogma de la Santa Trinidad mediante la contradicción entre 1 y 3. La verdadera crítica, en cambio, muestra la contradicción interna de la Santa Trinidad en el cerebro humano. Ella describe su acta de nacimiento. Es así como la verdadera crítica filosófica de la Constitución actual del Estado no sólo muestra las contradicciones como existentes, sino que las *explica*, concibe su génesis, su necesidad. Las concibe en su significación peculiar. Pero este *concebir* no consiste, como cree Hegel, en reconocer por dondequiera las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica propia del objeto propio).

Hegel expresa esto diciendo que en la posición del elemento político-clasista respecto al elemento principesco "se encuentra solamente la *posibilidad* de la *concordancia* e igualmente por ello la *posibilidad* de la oposición *hostil*".

La posibilidad de la oposición se encuentra dondequiera convergen voluntades *diferentes*. Hegel mismo dice que la "posibilidad de la concordancia" es la "posibilidad de la oposición". Por consiguiente, ahora tiene que formar un elemento que sea la "*imposibilidad de la oposición*" y la "*realidad de la concordancia*". Por tanto, un tal elemento sería para él la libertad de decisión y del pensar frente a la voluntad principesca y del gobierno. Por consiguiente, ya no pertenecería al elemento "político-clasista". Sería más bien un elemento de la voluntad principesca y de la del gobierno y se encontraría en la misma oposición respecto al elemento clasista *real* como el gobierno mismo.

Pero esta exigencia ya está muy amortiguada mediante la conclusión del párrafo: "Como por parte del poder principesco el poder del gobierno (párrafo 300) ya tiene esta determinación, así también de parte de las clases tiene que estar orientado un elemento de las mismas conforme a su determinación de existir *esencialmente como el momento del medio*".

El momento que es enviado por parte de las clases tiene que tener la determinación *inversa* a la que tiene el poder del gobierno por parte del príncipe, puesto que elemento principesco y elemento clasista son extremos opuestos. Así como el príncipe se democratiza en el poder del gobierno, así tiene que *monarquizarse* este elemento "clasista" en su delegación. Así como el poder del gobierno debe dar un momento clasista por parte del príncipe, así también debe dar un momento principesco por parte de las clases.

La "realidad de la concordancia" y la "imposibilidad de la oposición" se transforman en esta exigencia: "de parte de las clases tiene que estar orientado un momento de las mismas conforme a su *determinación de existir esencialmente como el momento del medio*". ¡Estar orientado según la *determinación*! Según el párrafo 302, las clases en general tienen esta determinación. Aquí ya no tendría que ser "*determinación*", sino "*determinidad*".

¿Y en qué consiste para una determinación "existir esencialmente como el momento del medio". Ser, según su "esencia" el "asno de Buridan".

El asunto es simplemente este:

Las clases deben ser "mediación" entre príncipe y gobierno, por una parte, y pueblo, por otra parte, pero no lo son, sino que son más bien la oposición *política* organizada de la sociedad civil. El "poder legislativo" necesita en sí mismo (*in sich*) de la "mediación", y precisamente, como hemos mostrado, de una mediación por parte de las clases. La concordancia *moral* presupuesta de ambas voluntades, una de las cuales es la voluntad del Estado en cuanto voluntad principesca y la otra la voluntad del Estado en cuanto sociedad civil, no basta. El poder legislativo es precisamente únicamente el Estado político *total* organizado, pero justamente en él aparece, porque está en su más alto desarrollo, también la contradicción desembozada del Estado Político consigo mismo. Por tanto, tiene que ser puesta la *apariencia* de una *identidad real* entre la voluntad principesca y la voluntad clasista. El elemento clasista tiene que ser puesto como voluntad principesca o la voluntad principesca tiene que ser puesta como elemento clasista. El elemento clasista tiene que ponerse como la realidad de una voluntad que no es la voluntad del elemento clasista. La *unidad*, la cual no existe en la *esencia* (de lo contrario tendría que probarse mediante la *eficacia* y no mediante el *modo de existencia* del elemento clasista) tiene que ser existente al menos como una *existencia*, o una *existencia* del poder legislativo (del elemento clasista) tiene la *determinación* de ser esta *unidad de lo no unido*. Este momento del elemento clasista, cámara de los pares, senado, etc., es la más alta *síntesis* del Estado político en la organización considerada. De ese modo no se alcanza lo que Hegel quiere: "La realidad de la concordancia" y la "imposibilidad de la oposición hostil"; más bien permanece en la "posibilidad de la concordancia". Pero ello es la *ilusión puesta* de la *unidad del Estado consigo mismo* (de la voluntad del príncipe y de la voluntad clasista, además del principio del Estado político y de la sociedad civil), de esta *unidad* como principio *material*, es decir, de manera que no sólo se unan dos principios opuestos, sino que la *unidad* es la naturaleza de él, fundamento existencial. Este momento del elemento clasista es el

romanticismo del Estado político, los sueños de su esencialidad o de su concordancia consigo mismo. Es una existencia *alagórica*.

Depende del *status quo real* de la relación entre elemento clasista y elemento principesco, el que esta *ilusión* sea ilusión eficaz o *autoengaño consciente*. Mientras clases y poder principesco concuerdan *fácticamente*, se entiendan, la *ilusión* de su unidad esencial en una ilusión *real*, y por tanto, *eficaz*. En caso contrario, allí donde debería activar su verdad, ella se convierte en *no-verdad consciente* y se hace *ridicule*.*

305. "Una de las *clases* de la sociedad *civil* contiene el principio que es capaz para sí de ser constituido para esta relación *política*, la clase de la eticidad natural, es decir, la que tiene como base la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, y, con respecto a su particularidad, un querer que descansa en sí mismo, y tiene en común con el poder principesco la determinación natural que ese poder incluye en sí (*in sich*)".

Ya hemos puesto de manifiesto la inconsecuencia de Hegel: 1) Al concebir el elemento político clasista en su abstracción *moderna* de la sociedad civil, después de haberla dejado surgir de las corporaciones; 2) Al determinarlo de nuevo según la *diferencia de clases de la sociedad civil*, después de haber determinado a las clases políticas como tales como el "extremo de la universalidad empírica".

La *consecuencia* consistiría ahora en considerar a las *clases políticas* para sí como un nuevo elemento, y construir a partir de ellas la mediación exigida en el párrafo 304.

Pero veamos ahora cómo Hegel reintroduce nuevamente la diferencia de clases civiles y al mismo tiempo produce la apariencia de que la *realidad* y la *esencia particular* de la diferencia civil de clases no determinan la *esfera política superior*, el poder legislativo, sino que, a la inversa, las rebaja a un mero *material* al cual forma y construye la esfera política conforme a su necesidad que surge de ella misma.

* En francés en el original.

"Una de las clases de la sociedad civil contiene el principio que es capaz para sí de ser constituido para esta relación política, la clase de la *eticidad natural*". (La clase de los agricultores).

¿En qué consiste esta *capacidad de principio* o esta *capacidad del principio* de la clase agricultora?

Tiene "como base la *vida familiar* y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, y, con respecto a su particularidad, un querer que descansa en sí mismo, y tiene en común con el elemento principesco la *determinación natural* que ese elemento incluye en sí (*in sich*)".

El "querer que descansa en sí mismo" se refiere a la subsistencia, a la "posesión de la tierra"; la "determinación natural" común con el elemento principesco se refiere a la "vida familiar" como base.

La subsistencia de la "posesión de la tierra" y un "querer que descansa en sí mismo" son dos cosas distintas. Más bien habría que hablar de un "querer que descansa en bienes raíces". Pero habría que hablar más bien de una voluntad que descansa "en la disposición del Estado"; no de una voluntad que descansa en sí misma, sino de una voluntad que descansa en el todo. En el lugar de la "disposición", de la "posesión del espíritu del Estado" entra la "posesión de la tierra".

Además, en lo que concierne a la "*vida familiar*" como base, la *eticidad* "social" de la sociedad civil parece ser superior que esta "*eticidad natural*". Además, la "vida familiar" es la "*eticidad natural*" de las otras clases o de la clase civil de la sociedad civil, así como lo es de la clase agricultora. Pero el hecho de que la "vida familiar" en la clase agricultora sea no sólo el principio de la familia, sino la base de su existencia social en general, parece más bien hacerla incapaz para la tarea política superior, puesto que ella aplicará leyes patriarcales a una esfera no-patriarcal y hará valer al hijo o al padre, al amo y al criado, allí donde se trata del Estado político y de la ciudadanía del Estado.

En lo concerniente a la *determinación natural* del elemento principesco, Hegel no ha desarrollado un rey patriarcal, sino un rey constitucional moderno. Su determinación natural consiste en

que él es el *representante corporal* del Estado y en que ha nacido como rey, o en que la realeza es su *herencia familiar*; pero, ¿qué tiene en común esto con la vida familiar como base de la clase agricultora, qué tiene en común la eticidad natural con la determinación natural del nacimiento como tal? El rey comparte con el caballo el hecho de que como éste ha nacido como caballo, el rey ha nacido como rey.

Si Hegel había convertido a la diferencia de clases como tal, admitida por él, en diferencia política, la clase agricultora como tal ya era una parte autónoma del elemento clasista, y si ella como tal es un momento de la mediación con el principado, ¿qué necesidad tenía entonces de una *nueva* mediación? ¿Y por qué separarla del momento propiamente clasista, ya que éste sólo mediante la separación de dicha clase en la posición "abstracta" llega al elemento principesco? Pero justamente después que Hegel ha desarrollado el elemento político-clasista como un elemento peculiar, como una *transubstanciación de la clase privada en la ciudadanía del Estado*, y que justamente a causa de esto ha encontrado que tenía necesidad de la mediación, ¿cómo pudo Hegel disolver de nuevo a ese organismo en la diferencia de la clase privada, y por consiguiente, en la clase privada, y extraer de esta clase privada la mediación del Estado político consigo mismo?

¡Qué anomalía que la más alta *síntesis* del Estado político sea nada más que la síntesis de la posesión de la tierra y de la vida familiar!

En una palabra:

Tan pronto como las clases civiles como tales son clases políticas, no se necesita aquella mediación, y tan pronto como se necesita aquella mediación la sociedad civil no es política, y por consiguiente, tampoco se necesita aquella mediación. El agricultor es entonces una parte del elemento político-clasista, no como agricultor, sino como ciudadano del Estado; mientras que, inversamente (donde él, como *agricultor*, es ciudadano del Estado o como ciudadano del Estado es agricultor) su ciudadanía del Estado es la cualidad de agricultor, él, como campesino, no es ciudadano del Estado, sino campesino como ciudadano del Estado.

Por consiguiente, aquí hay una inconsecuencia de Hegel dentro de su propia intuición y una inconsecuencia semejante es una acomodación. El elemento político-clasista, en el sentido moderno, en el sentido desarrollado por Hegel, es la separación puesta y consumada de la sociedad civil respecto a su clase privada y sus diferencias. ¿Cómo puede Hegel convertir a la clase privada en la solución de las antinomias del poder legislativo en él mismo? ¡Hegel quiere el sistema clasista medieval, pero en el sentido moderno del poder legislativo, y quiere al poder legislativo moderno, pero en el cuerpo del sistema clasista medieval! Es el peor sincretismo.

Dice el comienzo del párrafo 304:

"El elemento político clasista contiene la diferencia de las clases ya existentes en las esferas anteriores, a la vez, en su determinación propia".

Pero en su propia determinación el elemento político clasista sólo contiene esta diferencia anulándola, aniquilándola en ella, abstrayéndose de ella.

Si la clase agricultora, o como veremos más adelante, la clase campesina *potenciada*, la propiedad nobiliaria de la tierra, como tal, de la manera descrita, es convertida en la mediación del Estado político total, del poder legislativo en sí mismo (*in sich selbst*), esto es ciertamente la mediación del elemento político-clasista con el poder principesco, en el sentido de que es la disolución del elemento político clasista en cuanto elemento político real. No la clase campesina, sino la *clase*, la *clase privada*, el análisis (reducción) del elemento político clasista en clase privada, es la que constituye aquí la *unidad restablecida del Estado político consigo mismo*. (La mediación es aquí, no la *clase campesina* como tal, sino su separación del elemento político clasista en su cualidad de *clase privada civil*; esto es, su clase privada le da una posición separada en el elemento político clasista, y por tanto, la otra parte del elemento político clasista también adquiere la posición de una clase privada particular, y por tanto *cesa* de representar a la ciudadanía del Estado de la sociedad civil). Aquí ya no existe el Estado Político como dos *voluntades opuestas*, sino de un lado se encuentra el Estado político (gobierno y príncipe) y del otro

la sociedad civil en su diferencia del Estado político (las diferentes clases). De este modo es superado también el Estado político como *totalidad*.

El más preciso sentido del desdoblamiento del elemento político-clasista en sí mismo (*in sich selbst*) como una mediación con el poder principesco es, en suma, que la *separación* de ese elemento en sí mismo (*in sich selbst*), es una unidad *restablecida* con el poder principesco. El dualismo fundamental entre el elemento *principesco* y el elemento clasista del poder legislativo es *neutralizado* mediante el dualismo del elemento clasista en sí mismo (*in sich selbst*). Pero en Hegel ocurre esta neutralización de modo que el elemento político clasista se separa de su elemento *político* mismo.

En el párrafo 306 se emprende la "constitución" para la posición y "significación políticas". Se reduce a lo siguiente: "el patrimonio se hace" "*un bien hereditario inalienable*, gravado por el mayorazgo". El "mayorazgo" sería, por tanto, la constitución política de la clase agricultora.

"La fundación del mayorazgo", se dice en la Adición, "consiste en que el Estado debe contar, no con la *mera posibilidad* de la disposición de ánimo, sino con un algo *necesario*. Ahora ciertamente la disposición de ánimo no está vinculada a un patrimonio, pero la *conexión relativamente necesaria* consiste en que quien tiene un patrimonio autónomo no está limitado por circunstancias externas, y así *puede* ingresar sin trabas y actuar para el Estado".

Primera proposición. No basta al Estado "*la mera posibilidad de la disposición de ánimo*", él debe contar con un algo "necesario".

Segunda proposición. "La disposición de ánimo no está vinculada a un patrimonio", es decir, la disposición de ánimo del patrimonio es una "*mera posibilidad*".

Tercera proposición. Pero tiene lugar una "*conexión relativamente necesaria*", a saber: "que quien tiene un patrimonio autónomo, etc., *puede* actuar para el Estado", es decir, el patrimonio da la "*posibilidad*" de la disposición de ánimo del Estado, pero, justamente de acuerdo a la primera proposición, no basta la "*posibilidad*".

Además, Hegel no ha desarrollado que la *posesión de la tierra* es el único "patrimonio autónomo".

La *constitución de su patrimonio en patrimonio autónomo* es la constitución de la clase agricultora "para la posición y significación políticas". O "la autonomía del patrimonio" es su "posición y significación políticas".

Esta autonomía es desarrollada más ampliamente.

Su "*patrimonio*" es "*independiente del patrimonio del Estado*". Por patrimonio del Estado se entiende aquí, evidentemente, la *caja del gobierno*. A este respecto, se contraponen "la clase *universal*" en cuanto esencialmente dependiente del Estado. Así, en el Prefacio a la Filosofía del derecho de Hegel,* "*la filosofía* no es ejercida entre nosotros como entre los griegos, como un arte privado", sino que ella tiene "una existencia ostensible, que concierne al público, particularmente, o *exclusivamente*, al servicio del Estado". Por tanto, también la filosofía depende "*esencialmente*" de la caja del gobierno.

Su *patrimonio* es *independiente* "de la inseguridad de la industria, de la búsqueda de la ganancia y de la mutabilidad de la posesión en general". Desde ese punto de vista, se contraponen a la "clase industrial" "en cuanto dependiente de la necesidad vital y dedicada a ello".

Este patrimonio es independiente "tanto del *favor del poder del gobierno* como del *favor de la multitud*".

Finalmente, está resguardada incluso *contra la propia arbitrariedad* por cuanto los miembros de esta clase llamados a esta determinación "están privados, por una parte, del derecho de los otros ciudadanos de disponer libremente de toda su propiedad, y por otra parte, de saber que ella pasará a sus hijos según la igualdad del amor por ellos".

Las oposiciones han adquirido aquí una estructura completamente nueva y muy material, como apenas podíamos esperarla en el cielo del Estado político.

* Pág. 46 de nuestra traducción.

La oposición, como la desarrolla Hegel, expresada en su rudeza, es la oposición de la *propiedad privada* y el *patrimonio*.

La *posesión de la tierra* es la *propiedad privada κατ'ἑξῆς*, la *propiedad privada verdadera*. Su exacta naturaleza *privada* se manifiesta: 1) como "*independencia del patrimonio del Estado*", "*del favor del poder del gobierno*", de la propiedad tal como ella existe en cuanto "*propiedad universal del Estado político*", como un *patrimonio particular* al lado de otros patrimonios según la construcción del Estado político; 2) como "*independencia respecto a la necesidad vital*" de la sociedad o respecto al "*patrimonio social*"; respecto al "*favor de la multitud*". (Es igualmente característico que la participación en el patrimonio social es concebida como "*favor del poder del gobierno*", así como la participación en el patrimonio social es concebida como "*favor de la multitud*"). El patrimonio de la "*clase universal*" y de la "*clase industrial*" no es *propiedad privada propiamente dicha*, porque está condicionada, directamente en el primer caso, e *indirectamente* en el segundo, por la conexión con el patrimonio universal o con la propiedad como propiedad social, y es una *participación* en ella por estar mediatizada ciertamente de ambos lados por el favor, es decir, por la "*contingencia de la voluntad*". A ello se contrapone la *posesión de la tierra* como *propiedad privada soberana*, la cual aún no ha alcanzado la forma de patrimonio, la de una propiedad puesta por la *voluntad social*.

La constitución política, en su más alta cúspide, es por tanto, la *constitución de la propiedad privada*. La *disposición de ánimo político*, más alta es la *disposición de ánimo de la propiedad privada*. El mayorazgo es simplemente el fenómeno *externo* de la naturaleza *interna* de la *posesión de la tierra*. Por el hecho de ser *inalienable*, le son cortados los nervios *sociales* y es asegurado su *aislamiento de la sociedad civil*. Por el hecho de que no pasa "a los hijos según la igualdad del amor", es separado incluso de la sociedad más pequeña, de la sociedad natural de la *familia*, de su voluntad y sus leyes, es independiente, y por tanto, preserva también* a la *rigida* naturaleza de la *propiedad privada* de la transferencia en el *patrimonio familiar*.

* MEGA, Landshut: *today*.

En el párrafo 305, Hegel había declarado a la clase de la posesión de la tierra apta para ser constituida para la "relación política" porque su base sería la "vida familiar". Pero él mismo ha considerado al "amor" como la base, como el principio, como el espíritu, de la vida familiar. En la clase que tiene a la vida familiar como su base falta, por tanto, la *base de la vida familiar*, el amor como el principio real, y por tanto, eficaz y determinante. Es la vida familiar *carente de espíritu*, la *ilusión* de la vida familiar. En su más alto desarrollo el *principio de la propiedad privada contradice al principio de la familia*. Por tanto, en oposición a la *clase de la eticidad natural*, de la vida familiar, más bien sólo en la sociedad civil llega la *vida familiar* a la vida de la familia, a la *vida del amor*. Aquella es más bien la *barbarie* de la propiedad privada *contra* la vida familiar.

Esto sería, por tanto, la *majestuosidad soberana de la propiedad privada*, de la *posesión de la tierra*, sobre la cual en los tiempos modernos han tenido lugar tantas sentimentalidades y se han vertido tantas y tan diversas lágrimas de cocodrilo.

De nada sirve a Hegel decir que el *mayorazgo* sería simplemente una *exigencia* de la política y que tiene que ser tomado en su posición y significación *políticas*. De nada le sirve decir: "La seguridad y estabilidad de esa clase aún puede ser aumentada por la institución del mayorazgo, la cual, sin embargo, sólo es deseable por *consideraciones políticas*, pues de ese modo ello está vinculado a un sacrificio para la *finalidad política* de que el primogénito *puede vivir independientemente*". Hay en Hegel una cierta decencia: el *decoro del entendimiento*. El no quiere el mayorazgo en sí (*an sich*) y para sí; lo quiere sólo en relación a algo distinto; no como autodeterminación, sino como determinación de algo distinto; no lo quiere como finalidad, sino como *medio* para justificar y construir una finalidad. En verdad, el mayorazgo es una consecuencia de la exacta posesión de la tierra, la propiedad privada petrificada, la propiedad privada (*quand même*)* en la autonomía y agudeza mayores de su desarrollo, y lo que Hegel expone como la finalidad, como lo determinante, como la *prima causa*** del mayorazgo, es muy bien un efecto de él, una conse-

* En francés en el original.

** En latín en el original.

cuencia, el poder de la *propiedad privada abstracta* sobre el *Estado político*, mientras que Hegel expone al mayorazgo como el *poder del Estado político sobre la propiedad privada*. Convierte a la causa en efecto y al efecto en causa, a lo determinante en determinado y a lo determinado en determinante.

Pero, ¿cual es el *contenido* de la constitución política, cuál es la finalidad de esta finalidad? ¿Cuál es su substancia? El *mayorazgo*, el *superlativo de la propiedad privada*, la *propiedad privada soberana*. ¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo? Que lo *aisla* de la familia y de la sociedad, que lo lleva a su *abstracta auto-permanencia*. Por tanto, ¿cuál es el poder del Estado político sobre la propiedad privada? El *propio poder de la propiedad privada*, su esencia traída a la existencia. ¿Qué le queda al Estado político en oposición a esta esencia? La *ilusión* de que determina allí donde él es determinado. Desde luego, él rompe a la *voluntad de la familia y de la sociedad*, pero sólo para dar existencia a la voluntad de la *propiedad privada carente de familia y de sociedad* y reconocer a esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia *ética suprema*.

Consideremos a los distintos elementos como se comportan aquí en el *poder legislativo*, en el Estado total, en el Estado que ha llegado a la realidad y a la consecuencia, que ha llegado a la conciencia, en el Estado político real [en conexión] con la determinación y la estructura *lógicas, ideales o que deben ser*, de estos elementos.

(El mayorazgo no es, como dice Hegel, "una cadena que es puesta a la libertad del derecho privado"; más bien es la "libertad del derecho privado que se ha liberado de todas las cadenas sociales y políticas"). ("La construcción política suprema es aquí la construcción de la propiedad privada abstracta").

Antes de hacer esta comparación, echemos todavía una mirada más precisa a una determinación del párrafo, según la cual mediante el mayorazgo el patrimonio de la clase agricultora, la posesión de la tierra, la propiedad privada "está incluso resguardada *contra la propia arbitrariedad* por cuanto los miembros de esta

clase llamados a esta determinación están privados del derecho de los otros ciudadanos de disponer libremente de toda su propiedad".

Ya hemos destacado como mediante la "inalienabilidad" de la posesión de la tierra se cortan los nervios de la propiedad privada. La propiedad privada (la posesión de la tierra) está resguardada contra la *propia arbitrariedad* del poseedor por el hecho de que la esfera de su arbitrio se ha transformado, de arbitrio humano universal, en *arbitrio específico de la propiedad privada*, la propiedad privada se ha convertido en *sujeto* de la voluntad; la voluntad es simplemente el *predicado* de la propiedad privada. La propiedad privada ya no es más un objeto determinado del arbitrio, sino que el arbitrio es el predicado *determinado* de la propiedad privada. Pero comparemos lo que Hegel mismo dice dentro de la esfera del derecho privado.

65. "Puedo *enajenarme* de mi propiedad, ya que ella es mía solamente en cuanto pongo mi voluntad en ella [...], pero sólo en cuanto la cosa, según *su naturaleza*, es algo *externo*".

66. "Por consiguiente, son *inalienables* aquellos bienes o mejor, aquellas determinaciones substanciales, así como *imprescriptibles* el derecho a ellos, que constituyen lo más propio de mi persona y la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, mi libertad de voluntad universal, mi eticidad y religión".

Por tanto, la posesión de la tierra, la propiedad privada exacta, llega a ser en el mayorazgo, un bien *inalienable*, y por consiguiente, una *determinación substancial*, la cual constituye "la persona más propia, la esencia universal de la autoconciencia" de la clase del mayorazgo, su "personalidad en general, su libertad de voluntad universal, su eticidad y religión". Por tanto, también es consecuente que allí donde la propiedad privada, la posesión de la tierra, es *inalienable*, en cambio, la "libertad de la voluntad universal" (a la que pertenece también la libre disposición de algo externo, como lo es la posesión de la tierra) y la *eticidad* (a la que pertenece el amor como el espíritu real que se acredita también como ley real de la familia) son alienables. La "*inalienabilidad*" de la *propiedad privada* es a la vez la "*alienabilidad*" de la *libertad de la voluntad universal* y de la *eticidad*. La propiedad ya no

es aquí "en cuanto pongo a mi voluntad en ella", sino que mi voluntad es "en cuanto ella yace en la propiedad". Mi voluntad aquí no posee, sino que ella es poseída. Precisamente, el prurito *romántico* de la grandeza del mayorazgo lo constituye aquí el hecho de que aquí la propiedad privada, y por tanto, el arbitrio privado en su figura más abstracta, y el hecho de que la voluntad *totalmente limitada*, la voluntad carente de ética y ruda, aparecen como la más elevada síntesis del Estado político, como la más elevada alienación del arbitrio, como la lucha más dura y más inmoladora con la *debilidad humana*, pues como debilidad *humana* aparece aquí la *humanización** de la propiedad privada. El *mayorazgo* es la *propiedad privada* que se ha convertido a sí misma en *religión*, la propiedad privada sumida en sí misma, *extasiada* por su autonomía y magnificencia. Así como el mayorazgo es retirado de la alienación directa, también es retirado del *contrato*. Hegel expone el tránsito de la propiedad al contrato del modo siguiente:

71. "La existencia empírica, como ser determinado, es esencialmente ser para otro [...]; la propiedad, según el aspecto de que es una existencia empírica como cosa externa, es para otras exterioridades y está en conexión con esta necesidad y contingencia. Pero como existencia empírica de la voluntad ella es en cuanto para otro sólo *para la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el terreno propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia empírica*. Esta mediación de tener *propiedad*** no sólo por medio de *una cosa* y de *mi voluntad subjetiva**** sino igualmente por medio de otra voluntad y, por consiguiente, tener en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato*".

(En el mayorazgo es convertido en ley del Estado el tener la propiedad no *en una* voluntad común, sino sólo "por medio de *una cosa* y de *mi voluntad subjetiva*"). Mientras que Hegel aquí en el *derecho privado*, concibe a la *alienabilidad* y la dependencia de la propiedad privada con respecto a una voluntad *común* como su *verdadero idealismo*, inversamente, en el *derecho del Estado*, la imaginaria majestuosidad de una propiedad independiente es

* Marx repite *humanización* dos veces. Una, en su forma latina: *Humanisierung*; otra, en su forma alemana: *Vermenschlichung*.

** Subrayado por Marx.

*** Todo subrayado por Marx.

elogiada en oposición a la "inseguridad de la industria, de la búsqueda de la ganancia, de la mutabilidad de la posesión, de la dependencia del patrimonio del Estado". ¿Qué clase de Estado es éste que no puede soportar ni siquiera al idealismo del derecho privado? ¿Qué clase de filosofía del derecho es ésta en la que la autonomía de la propiedad privada tiene una significación distinta en el derecho privado que en el derecho del Estado?

Respecto a la *bárbara estupidez* de la propiedad privada independiente, la inseguridad de la industria es elegíaca, la búsqueda de ganancia patética (dramática), la mutabilidad de la posesión un *factum grave* (trágico), la dependencia del patrimonio del Estado, ético. En una palabra, en todas estas cualidades el *corazón humano* palpita a través de la propiedad; es la dependencia del hombre de otro hombre. Como quiera que esta dependencia sea condicionada ella es humana, contrariamente al esclavo que se cree libre porque la esfera que lo limita no es la sociedad, sino la *gleba*; la libertad de esta voluntad es su vacuidad respecto a cualquier contenido que no sea el de la *propiedad privada*.

Definir un aborto tal como el mayorazgo como una determinación de la propiedad privada mediante el Estado político es, después de todo, inevitable, cuando uno interpreta una antigua concepción del mundo en el sentido de una nueva, cuando uno da a una cosa, como en este caso a la propiedad privada, una doble significación; una, en el tribunal del derecho abstracto y otra opuesta en el cielo del Estado político.

Llegamos a la comparación indicada anteriormente.

Dice el párrafo 257:

"El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad *manifiesta*, ostensible a sí misma, substancial. En lo *ético* tiene el Estado su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo... su existencia mediata, así como éste, por su disposición de ánimo en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su *libertad substancial*".

Dice el párrafo 268:

"La *disposición* política, el *patriotismo* en general, como la certeza que se alienta en la *verdad*... y el querer que ha llegado

a ser *costumbre*, son solamente resultados de las instituciones existentes en el Estado, como en aquello en que la racionalidad es *realmente* existente, así como ella logra su activación mediante el actuar conforme a las instituciones. Esta disposición es, en general, la *confianza* (la cual puede transformarse en una comprensión más o menos cultivada), la conciencia de que mi interés substancial y particular está preservado y contenido en el interés y la finalidad de otro (aquí, en los del Estado), en cuanto esta relación conmigo como individuo, por lo cual, precisamente, éste no es inmediatamente ningún otro para mí y yo, en esta conciencia soy libre".

La *realidad* de la idea ética aparece aquí como la *religión de la propiedad privada* (porque en el mayorazgo la propiedad privada se comporta respecto a sí misma de modo religioso y así encontramos que en nuestros tiempos modernos la religión en general se ha convertido en una cualidad inherente a la posesión de la tierra y todos los escritos sobre el mayorazgo están llenos de unción religiosa. La religión es la suprema forma de pensamiento de esta brutalidad). La "voluntad substancial *manifiesta*", ostensible a sí misma, se transforma en una voluntad oscura, quebrada en la gleba, embriagada precisamente por la impenetrabilidad del elemento al cual está sujetado. "La certeza que se asienta en la verdad", la cual es "la disposición política", es la certeza que se asienta "en suelo propio" (en sentido literal). El "querer" político "convertido en hábito" ya no es "solamente resultado", etc., sino una institución existente fuera del Estado. La disposición política ya no es la "*confianza*" (*Zutrauen*), sino más bien el "crédito" (*Vertrauen*), la conciencia de que mi interés substancial y particular es *independiente* del interés y de la finalidad de otro (aquí, de los del Estado) en relación conmigo como individuo". Es la conciencia de mi *libertad respecto al Estado*.

El "sostenimiento del *interés universal del Estado*", etc. (párrafo 289), era la tarea del poder del gobierno. En él residía "la inteligencia cultivada y la conciencia legal de la masa de un pueblo" (párrafo 297). Hace "superfluas a las clases propiamente dichas", pues (los más altos funcionarios) *pueden* hacer lo mejor sin las clases, como ellos también tienen que hacer lo mejor durante las asambleas de clases" (párrafo 301, Observación). La "clase

universal, más precisamente, la que se dedica al *servicio* del gobierno, ha de tener, inmediatamente en su determinación, a lo universal como finalidad de su actividad esencial" (párrafo 303).

¿Y cómo aparece ahora la clase universal, el poder del gobierno? "Como esencialmente dependiente del Estado", en cuanto el "patrimonio es *dependiente del favor* del poder del gobierno". La misma transformación ha ocurrido con la sociedad civil, la cual había logrado antes su eticidad en la corporación. Ella es un patrimonio, dependiente "de la inseguridad de la industria", etc., del "favor de la multitud".

Por tanto, ¿cuál es la presunta cualidad específica de los señores del mayorazgo? ¿Y en qué puede consistir la cualidad *ética* de un patrimonio *inalienable*, en la *incorruptibilidad*. La incorruptibilidad aparece como la virtud política *suprema*, como una virtud abstracta. De allí que en el Estado construido por Hegel la incorruptibilidad es algo tan aparte que tiene que ser construida como un poder político *particular*, y precisamente por eso prueba que ella no es el espíritu del Estado político, que no es la regla, sino la *excepción*, y es construida como tal excepción. Se corrompe a los señores del mayorazgo mediante su propiedad independiente para preservarlos de la corruptibilidad. Mientras que según la idea la *dependencia* del Estado y el sentimiento de esa dependencia debían ser la *suprema libertad política*, porque es el sentimiento de la persona privada en cuanto persona abstracta y dependiente y ésta más bien se siente y debe sentirse *independiente* sólo como ciudadano del Estado, se construye aquí *persona privada independiente*. "Su patrimonio es independiente (tanto) del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria", etc. A ella se opone "la clase de la industria, en cuanto dependiente de la necesidad vital y dedicada a ello, y la clase universal, en cuanto esencialmente dependiente del Estado". Por tanto, aquí hay *independencia* respecto a ambos, la cual es *realiter** la más *brutal dependencia* respecto a ambos, la cual es *realiter* la más *brutal dependencia de la gleba*, constituye en el poder legislativo la mediación y la unidad de ambos. El *patrimonio privado independiente*, es decir, el patrimonio privado abstracto y la persona pri-

* En latín en el original.

vada que le corresponde, son la más alta construcción del Estado político. La "independencia" política es construida como la "propiedad privada independiente" y la "persona de esta propiedad privada independiente". Más adelante veremos que ocurre *re vera* con la "independencia" y la "incorruptibilidad" y la disposición de ánimo del Estado que surge de ello.

Que el *mayorazgo* es *hereditario*, habla por sí mismo. Más tarde daremos más detalles. Que ello recaiga en el *primogénito*, observa Hegel en la Adición, es puramente histórico.

307. "El derecho de esta parte de la clase substancial está fundado ciertamente, por una parte, en el principio natural de la familia, pero al mismo tiempo éste es trastrocado por penosos sacrificios para la *finalidad política*, por lo cual esta clase está esencialmente asignada a la actividad para esta finalidad, y, asimismo, en consecuencia, es llamada y *justificada* para ello por el *nacimiento* sin la contingencia de una elección".

Hegel no ha desarrollado hasta que punto el derecho de esta clase substancial está fundamentado en el *principio natural* de la familia, a menos que entienda respecto a ello que la posesión de la tierra existe como *bien hereditario*. No desarrolla así ningún derecho de esta clase en sentido político, sino solamente el derecho de los señores del mayorazgo a la posesión de la tierra *per* nacimiento*. "Pero éste", el principio natural de la familia es "trastrocado al mismo tiempo por penosos sacrificios para la finalidad política". Desde luego, ya hemos visto como aquí "el principio natural de la familia es trastrocado", pero como esto no es "ningún penoso sacrificio para la finalidad política", sino solamente la *abstracción realizada de la propiedad privada*. Antes bien, mediante este *trastrocamiento del principio natural de la familia* es trastrocada igualmente la finalidad política, "*por lo cual (?) esta clase está esencialmente asignada a la actividad para esta finalidad*" —¿mediante la autoperpetuación de la propiedad privada?— "y, asimismo, en consecuencia, es llamada y justificada para ello por el nacimiento sin la contingencia de una elección".

Por consiguiente, la *participación en el poder legislativo* es aquí un *derecho innato del hombre*. Tenemos aquí *legisladores*

* En latín en el original.

natos; la *mediación nata del Estado político consigo mismo*. Se ha bromeado mucho, particularmente por parte de los señores del mayoralgo, sobre los *derechos innatos* del hombre. ¿No es cómico que el derecho de la suprema dignidad del poder legislativo sea confiada a una raza de hombres particulares? Nada es más ridículo que el que Hegel contraponga la designación para legislador, para representante de la ciudadanía del Estado, por el "nacimiento" a la designación por la "contingencia de una elección". Como si la *elección*, el producto consciente de la confianza ciudadana, no estuviera en una conexión necesaria completamente diferente con la finalidad política que la contingencia física del nacimiento. Hegel desciende por doquiera de su espiritualismo político al *materialismo* más craso. En las cumbres del Estado político está por doquiera el nacimiento que convierte a determinados individuos en encarnaciones de las más altas tareas del Estado. Las más altas actividades del Estado coinciden con los individuos mediante el nacimiento, así como el lugar del animal, su carácter, su modo de vida, etc., le son inmediatamente innatos. En sus funciones más elevadas el Estado adquiere una realidad *animal*. La naturaleza se venga de Hegel por su comprobado desprecio de ella. Si la materia no debiera ser más nada para sí frente a la voluntad humana, así aquí la voluntad humana ya no conserva nada más para sí fuera de la materia.

La *falsa* identidad, la identidad *fragmentaria, parcelaria*, entre naturaleza y espíritu, cuerpo y alma, aparece como *encarnación (Inkorporation)*. Puesto que el nacimiento sólo da al hombre existencia *individual* y lo pone primeramente sólo como individuo *natural*, pero las determinaciones estatales tales como el poder legislativo, etc., son *productos* sociales, nacidos de la sociedad y no procreaciones del individuo natural, lo sorprendente, *lo milagroso*, es justamente la identidad inmediata, la coincidencia no mediata, entre el *nacimiento del individuo* y el individuo en cuanto *individuación de una posición social determinada*, función, etc. En este sistema, la naturaleza *hace* inmediatamente reyes, hace inmediatamente pares, etc., como hace ojos y narices. Lo sorprendente es ver como producto inmediato del género físico lo que sólo es el producto del género autoconsciente. Soy hombre por nacimiento sin el consentimiento de la sociedad; este nacimiento determinado

llegará a ser rey o par sólo mediante el consentimiento universal. El consentimiento convierte el nacimiento de este hombre en el nacimiento de un rey; por consiguiente, es el consentimiento y no el nacimiento, el que hace al rey. Si el nacimiento, a diferencia de otras determinaciones, da inmediatamente al hombre una posición social, entonces le convierte su cuerpo en este funcionario social determinado. *Su cuerpo es su derecho social*. En este sistema la dignidad corporal del hombre o la dignidad del *cuerpo humano* (lo cual puede desarrollarse diciendo: la dignidad del elemento natural físico del Estado) aparece de tal modo que determinadas dignidades, y precisamente las más elevadas dignidades sociales, son las *dignidades de cuerpos determinados, de cuerpos predestinados* por el nacimiento. Por consiguiente, en la nobleza es natural el orgullo de sangre, la estirpe, en una palabra, la *historia de la vida del cuerpo*; es natural que este modo de concepción zoológico posea en la *heráldica* la ciencia que le corresponde. El secreto de la nobleza es la *zoología*.

Hay que destacar dos momentos en el mayorazgo hereditario:

1. Lo permanente es el *bien hereditario*, la *posesión de la tierra*. Es lo persistente en la relación —la *substancia*. El señor del mayorazgo, el poseedor, es propiamente sólo *accidente*. La posesión de la tierra, es *antropomorfa* en las diferentes generaciones. La *posesión de la tierra, hereda* siempre, por así decirlo, al primogénito de la casa como el atributo encadenado a esa posesión. Cada primogénito en la serie de los terratenientes es *parte de la herencia, propiedad de la inalienable posesión de la tierra, substancia predestinada de su voluntad y actividad*. El sujeto es la cosa y el predicado es el hombre. La voluntad se convierte en propiedad de la propiedad.

2. La cualidad política del mayorazgo es la cualidad política de su bien hereditario; una *cualidad política* inherente a ese bien hereditario. Por tanto, la cualidad política aparece aquí igualmente como *propiedad de la propiedad de la tierra*, como una cualidad que corresponde inmediatamente a la *tierra* (a la naturaleza) *puramente física*.

En lo que concierne a lo primero se sigue que el señor del mayorazgo es el *siervo* de la *propiedad de la tierra* y que en los

siervos que le están sometidos sólo aparece la consecuencia *práctica* de la relación *teórica* en la que él mismo se encuentra respecto a la propiedad de la tierra. La profundidad de la subjetividad alemana aparece por doquiera como la barbarie de una objetividad sin espíritu.

Hay que descomponer aquí la relación: 1) entre *propiedad privada* y *herencia*; 2) entre *propiedad privada*, herencia, y mediante ellas el privilegio de ciertas estirpes de participar en la soberanía política; 3) la *relación histórica real* o la *relación alemana*.

Ya hemos visto que el mayorazgo es la abstracción de la "*propiedad privada independiente*". Ello implica una segunda consecuencia. La *independencia*, la *autonomía*, en el Estado político, cuya construcción hemos seguido hasta ahora, es la *propiedad privada*, la cual aparece en su cúspide como *posesión inalienable de la tierra*. Por eso, la independencia política no fluye *ex proprio sinu* * del Estado político, no es un obsequio del Estado político a sus miembros, no es el espíritu que lo anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de una esencia que no es la esencia del Estado político, de una esencia del derecho privado abstracto, de la *propiedad privada* abstracta. La independencia política es un accidente de la propiedad privada y no la substancia del Estado político. El Estado político, y en él, el poder legislativo, como ya hemos visto, es el misterio desembozado del *valor* y de la *esencia verdaderos* de los momentos del Estado. La significación que tiene la *propiedad privada* en el Estado político es su significación *esencial*, su significación *verdadera*; la significación que tiene la *diferencia de clase* en el Estado político es la *significación esencial* de la diferencia de clase. Asimismo, la *esencia* del [poder] principesco y la del gobierno se hacen fenómeno en el "poder legislativo". Aquí, en la esfera del Estado político, es donde los momentos singulares del Estado se comportan respecto a sí mismos como a la *esencia del género*, como a la "esencia genérica", por cuanto el Estado político es la esfera de su determinación universal, su *esfera religiosa*. El Estado político es el *espejo de la verdad* para los diferentes momentos del Estado *concreto*.

* En latín en el original.

Por consiguiente, si la "propiedad privada independiente" tiene en el Estado político, en el poder legislativo, la *significación de la independencia política*, ello es la *independencia política* del Estado. La "propiedad privada independiente" o la "propiedad privada *real*" es entonces no solamente la "defensa de la Constitución", sino la "*Constitución misma*". ¿Y no es la defensa de la Constitución la Constitución de las Constituciones, la Constitución primaria, la Constitución *real*?

En la construcción del monarca hereditario, sorprendido en cierto modo por "el desarrollo inmanente de una ciencia, la *derivación de su contenido total a partir del simple concepto*" (párrafo 279, Observación), Hegel hizo la anotación:

"Así, es el momento fundamental de la *personalidad* primeramente *abstracta* en el derecho inmediato el que se ha perfeccionado mediante sus distintas formas de subjetividad y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, la objetividad perfectamente concreta de la voluntad, es la *personalidad del Estado, su certeza de sí mismo*".

Es decir, en el Estado político llega a *fenómeno* el hecho de que la "*personalidad abstracta*" es la *personalidad política suprema*, la base política del Estado total. Asimismo, en el mayorazgo, el derecho de esta personalidad abstracta, su *objetividad*, la "propiedad privada abstracta" llega a la existencia como la objetividad suprema del Estado, como su *derecho supremo*.

El Estado es monarca hereditario, personalidad abstracta, quiere decir nada más que la personalidad del Estado es abstracta, o que es el Estado de personalidad abstracta, como también los romanos ya habían desarrollado el derecho del monarca puramente dentro de las normas del derecho privado o el derecho privado como la norma suprema del derecho del Estado.

Los *romanos* son los racionalistas de la propiedad privada soberana y los *alemanes* son sus *místicos*.

Hegel designa al derecho privado como el *Derecho de la personalidad abstracta* o como el *derecho abstracto*. Y en verdad, tiene que ser desarrollado como la *abstracción* del derecho y por eso como el *derecho ilusorio de la personalidad abstracta*, así como

la moral desarrollada por Hegel es la *existencia ilusoria de la subjetividad abstracta*. Hegel desarrolla el derecho privado y la moral como tales abstracciones, de lo que no se infiere que el Estado, la *eticidad*, a las cuales ella tiene como presuposiciones, pueda ser nada más que la *sociedad* (la vida social) de estas ilusiones, sino que, a la inversa, se concluye que ellas son momentos subalternos de esta vida ética. Pero, ¿qué otra cosa es el derecho privado y la moral sino el derecho y la moral de esos sujetos del Estado? O más bien la persona del derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el sujeto del Estado. Se ha atacado mucho a Hegel por su desarrollo de la moral. No ha hecho otra cosa más que desarrollar la moral del Estado moderno y del derecho privado moderno. Se ha querido separar más la moral del Estado, emanciparla más. ¿Qué se ha probado con ello? Que la separación del Estado actual es moral, que la moral es inestatal e inmoral el Estado. Es más bien un gran mérito de Hegel, aunque en cierto modo, un mérito inconsciente (es decir, en el sentido de que Hegel hace pasar al Estado que tiene una moral semejante como presupuesto por la idea real de la *eticidad*) el haber señalado su verdadera posición a la moral moderna. En la Constitución en que el *mayorazgo* es una garantía, la *propiedad privada* es la garantía de la Constitución. En el mayorazgo esto aparece de modo que una especie *particular* de propiedad privada es esta garantía. El mayorazgo es simplemente una existencia particular de la relación universal de la *propiedad privada* y del *Estado político*. El mayorazgo es el *sentido político* de la propiedad privada, la propiedad privada en su significación política, es decir, en su significación universal. Por tanto, la constitución es aquí *Constitución de la propiedad privada*.

En los pueblos germánicos, donde encontramos el mayorazgo en su formación *clásica*, hallamos también la Constitución de la *propiedad privada*. La *propiedad privada* es la categoría universal, el vínculo universal del Estado. Incluso las funciones universales aparecen como propiedad privada, ora de una corporación, ora de una clase.

En sus matices particulares, comercio e industria son propiedad privada de corporaciones particulares. Los puestos de la corte, la jurisdicción, etc., son propiedad privada de clases particulares.

Las diferentes provincias son propiedad privada de príncipes singulares. El servicio para el país, etc., es propiedad privada del gobernador, etc. El espíritu es propiedad privada de la curia. Mi actividad conforme al deber es propiedad de otro, así como mi derecho es propiedad privada particular. La soberanía, en este caso la *nacionalidad*, es propiedad privada del emperador.

Se ha dicho a menudo que en el medievo cada figura del derecho, de la libertad y de la existencia social, aparece como un *privilegio*, como una *excepción* a la regla. No se podía hacer caso omiso del *factum* empírico de que estos privilegios aparecen todos en forma de *propiedad privada*. ¿Cuál es el fundamento universal de esta coincidencia? La propiedad privada es la *existencia genérica* del privilegio, del derecho como una *excepción*.

Donde los príncipes, como en Francia, atacaban a la *independencia* de la propiedad privada, lesionaban a la propiedad de las *corporaciones* antes que a la de los *individuos*. Pero atacando a la propiedad privada de las corporaciones, atacaban a la propiedad privada en cuanto corporación, en cuanto vínculo *social*.

En el *sistema feudal* aparece exactamente que el poder principesco es el poder de la propiedad privada y en el *poder principesco* está depositado el misterio de lo que es el *poder universal*, de lo que es el *poder de todos los círculos del Estado*.

(En el príncipe, en cuanto representante del poder del Estado, está expresado lo que es lo *poderoso* del Estado. El príncipe *constitucional* expresa, por tanto, la idea del Estado constitucional en su abstracción más aguda. Por una parte, él es la *idea* del Estado, la sagrada majestad del Estado, y precisamente en cuanto *esta* persona. Al mismo tiempo, él es una *mera* imaginación; como persona y como príncipe no tiene ni poder real ni actividad real. Aquí está expresada en su más alta contradicción la separación entre la persona política y la persona real, entre la persona formal y la persona material, entre la persona universal y la persona individual, entre el hombre y el hombre social).

La propiedad privada es entendimiento *romano* y sentimiento *alemán*. Será instructivo establecer en este lugar una comparación entre estos dos desarrollos extremos. Nos ayudará en la solución del problema político tratado.

Realmente, los romanos fueron los primeros que elaboraron el *derecho de la propiedad privada*, el derecho abstracto, el derecho privado, el derecho de la persona abstracta. El *derecho privado romano* es el *derecho privado* en su *constitución clásica*. Pero no encontramos por ninguna parte en los romanos que el derecho de la propiedad privada haya sido mistificado como en los alemanes. Tampoco se convierte en ninguna parte en *derecho del Estado*.

El derecho de la propiedad privada es el *jus utendi et abutendi*,* el derecho del *arbitrio* sobre las cosas. El interés principal de los romanos consiste en desarrollar y determinar las *relaciones* que resultan como relaciones *abstractas* de la propiedad privada. El fundamento verdadero de la propiedad privada, la *posesión*, es un *factum*, un *factum* inexplicable; no es un *derecho*. Sólo mediante determinaciones jurídicas que la sociedad da a la posesión fáctica logra ésta la cualidad de posesión jurídica, de *propiedad privada*.

En lo que concierne, entre los romanos, a la conexión entre Constitución política y propiedad privada, aparece:

1. El *hombre* (en cuanto esclavo), así como entre los pueblos antiguos en general, como objeto de la propiedad privada.

Esto no es nada específico.

2. Los países conquistados son tratados como propiedad privada; en ellos se hace vigente el *jus utendi et abutendi*.

3. En su propia historia aparece la lucha entre pobres y ricos (patricios y plebeyos), etc.

Por lo demás, se hace vigente la propiedad privada en el todo, como entre los pueblos clásicos antiguos en general, como *propiedad pública*, o bien, como en los buenos tiempos, como suntuosidad de la república, o como *beneficios lujosos y universales* (baños públicos, etc.), para las masas.

El tipo y modo como es explicada la esclavitud es el *derecho de guerra*, el derecho de la ocupación: precisamente porque su existencia política es aniquilada, ellos son esclavos.

Destacamos especialmente dos relaciones que los diferencian de los germanos:

* En latín en el original.

1. El poder imperial no era el poder de la propiedad privada, sino la *soberanía de la voluntad empírica* como tal, la cual distaba mucho de considerar a la *propiedad privada* como vínculo entre ella y sus súbditos, sino que, por el contrario, disponía de la propiedad privada como de todos los demás bienes sociales. Por tanto, el poder imperial tampoco era sino *fácticamente hereditario*. La más alta elaboración del derecho de la propiedad privada, del derecho privado, recae en la época imperial, pero ella era más bien una consecuencia de la disolución política y no que la disolución política fuera una consecuencia de la propiedad privada. Además, cuando el derecho privado alcanza en Roma su pleno desarrollo, el derecho del Estado es superado, concebido en su disolución, mientras que en Alemania ocurre a la inversa.

2. Las dignidades del Estado nunca son hereditarias en Roma, es decir, la propiedad privada no es la categoría dominante del Estado.

3. En oposición al mayorazgo germánico, etc., aparece en Roma la *arbitrariedad del testar* como emanación de la propiedad privada. En esta última oposición yace la diferencia *total* entre el desarrollo romano y el germánico de la propiedad privada.

(En el mayorazgo aparece el hecho de que la propiedad privada es la relación respecto a la función del Estado de modo que la existencia del Estado es una inherencia, un accidente de la propiedad privada inmediata, de la *posesión de la tierra*. En las más altas cimas aparece así el Estado como propiedad privada, mientras que aquí la propiedad privada debería aparecer como propiedad del Estado. En vez de convertir a la propiedad privada en una cualidad civil estatal, Hegel convierte a la ciudadanía del Estado y a la existencia del Estado y también a la disposición del ánimo del Estado en una cualidad de la propiedad privada).

308. "En la otra parte del elemento clasista recae el aspecto *móvil* de la *sociedad civil*, el cual puede producirse externamente a causa de la multitud de sus miembros, pero se produce esencialmente a causa de su determinación y ocupación sólo mediante *delegados*. En cuanto éstos son delegados por la sociedad civil se encuentra inmediatamente en ellos que esa sociedad hace esto como *aquello que ella es*; por tanto, no como disuelta atomística-

mente en los individuos que se reúnen en un instante sin otra orientación más que para un acto individual y temporal, sino: en cuanto asociaciones constituidas, comunidades y corporaciones articuladas, que reciben de ese modo una vinculación política. En su *legitimidad** para tal delegación convocada por el poder del príncipe, así como en la legitimidad de la primera clase para la manifestación (párrafo 307), la existencia de las clases y la de su asamblea encuentran una garantía constituida y peculiar".

Encontramos aquí una nueva oposición entre la sociedad civil y las clases, una parte *móvil* y también, por consiguiente, una parte *inmóvil* (la de la propiedad de la tierra). También se ha expuesto esta oposición como oposición de *espacio* y *tiempo*, etc., conservativa y progresivamente. Véase al respecto el párrafo precedente. Por lo demás, Hegel ha convertido a la parte *móvil* de la sociedad igualmente en una parte *estable* mediante las corporaciones.

La segunda oposición consiste en que la primera parte, precisamente la que acabamos de desarrollar del *elemento clasista*, los *mayorazgos* como tales, son legisladores; consiste en que el poder legislativo es un atributo de su persona empírica; en que no son *delegados*, sino que son *ellos mismos*, mientras que en la segunda clase hay *elección* y *delegación*.

Hegel da dos razones de por qué esta parte móvil de la sociedad civil sólo puede entrar mediante *delegados* en el Estado político, en el poder legislativo.

La primera, por ser una multitud; él mismo la caracteriza como externa y nos dispensa por eso de repetirlo.

Pero la razón *esencial* sería la "naturaleza de su determinación y ocupación". La "actividad y la ocupación políticas" son algo extraño "a la naturaleza de su determinación y ocupación".

Hegel insiste nuevamente en su vieja canción, en estas clases como "*delegadas* de la sociedad civil". Esta tiene que "hacer esto como *aquello que ella es*". Antes bien, ella tiene que hacerlo como aquello que ella *no es*, pues ella es sociedad apolítica y tiene que ejecutar aquí un acto *político* como un acto *esencial* a ella y que

* Subrayado por Marx.

surge de ella misma. De este modo, ella está "disuelta atomísticamente en los individuos" "y sólo se reúnen en un instante sin otra orientación más que para un acto individual y temporal". En primer lugar, su acto *político* es un acto *individual y temporal* y por eso, en su realización, sólo puede aparecer como tal. Es un acto *sensacional* de la sociedad política, un éxtasis de ella y tiene también que aparecer como tal. En segundo lugar, Hegel no tiene ninguna objeción, e incluso lo ha construido como necesario, en admitir que la sociedad civil se separa *materialmente* de su realidad civil (sólo se presenta como una *segunda sociedad delegada* por ella) y pone como ella misma aquello que ella *no es*. ¿Cómo puede rechazarlo ahora formalmente?

Por el hecho de que la sociedad delega en sus corporaciones, Hegel cree que sus asociaciones constituidas, etc., adquieren así una "*vinculación política*". Pero ellas adquieren una significación que no es su significación, o su vinculación como tal *es* la vinculación política y "*adquiere*" no solamente el color político, como se desarrolló arriba, sino que la "*política*" adquiere de ella su vinculación. Por el hecho de que Hegel caracteriza sólo a esta parte del elemento clasista como el elemento del "delegado", él ha caracterizado inconscientemente la esencia de las dos cámaras (allí donde tienen realmente entre sí la relación caracterizada por él). La cámara de delegados y la cámara de los pares (o como quiera que se las denomine) no son aquí distintas existencias del mismo principio, sino *dos principios* esencialmente *diferentes* y pertenecientes a situaciones sociales diferentes. La cámara de delegados es aquí la *Constitución política* de la sociedad civil en el sentido moderno y la cámara de los pares lo es en el sentido clasista. Cámara de pares y cámara de delegados se contraponen aquí como representación *clasista* y representación política de la sociedad civil. Una es el principio clasista *existente* de la sociedad civil, la otra es la realización de su existencia *política abstracta*. Se comprende por sí mismo, entonces, que la última no puede *estar allí* como representación de las clases, corporaciones, etc., pues justamente ella no representa a la existencia clasista, sino a la existencia política de la sociedad civil. Se comprende por sí mismo, pues, que en la primera cámara sólo tiene sitio la parte clasista de la sociedad civil, "la soberana posesión de la tierra", la nobleza here-

ditaria, pues ella no es una clase entre otras clases, sino que el principio clasista de la sociedad civil como principio real, por consiguiente, como principio político, no existe más que en ella. Ella es la clase. La sociedad civil tiene entonces en la cámara clasista al representante de su existencia medieval y en la cámara de delegados al representante de su existencia política (moderna). El progreso aquí respecto a la Edad Media consiste solamente en que la política clasista es reducida a una existencia política particular al lado de la política de los *ciudadanos del Estado*. La existencia política empírica que Hegel tiene en mientes (Inglaterra), tiene, por tanto, un sentido completamente distinto que el que él le imputa.

La Constitución francesa también es un progreso respecto a eso. Ciertamente, ella ha reducido la cámara de pares a pura nulidad, pero esta Cámara, a *entro del principio* de la realeza constitucional, como Hegel pretendía desarrollarlo, sólo puede ser, (según) su naturaleza, una nulidad, la ficción de la armonía entre príncipe y sociedad civil o del poder legislativo o del Estado político consigo mismo en cuanto una existencia particular y precisamente por ello nuevamente una existencia opositora.

Los franceses han dejado subsistir la *inamovilidad* de los pares para expresar su independencia tanto de la elección del gobierno como de la del pueblo. Pero han derogado la expresión medieval, la *herencia*. Su progreso consiste en que ellos ya no dejan salir la cámara de los pares de la sociedad civil real, sino que la han creado en la *abstracción* de ella. Dejan surgir su designación del Estado político existente, del príncipe, sin haber atado a éste a cualquier cualidad civil. La dignidad de *par* es en esta* Constitución realmente una *clase en la sociedad civil*, la cual es puramente política y es creada desde el punto de vista de la abstracción del Estado político, pero ella aparece más como *decoración* política que como clase real investida de derechos particulares. Bajo la Restauración la cámara de los pares era una reminiscencia. La cámara de los pares de la Revolución de Julio es una creación real de la monarquía constitucional.

Puesto que en los tiempos modernos, la idea del Estado no podía aparecer más que en la *abstracción* del "Estado solamente

* Landshut: 'la

político" o en la *abstracción de la sociedad civil de sí misma*, de su situación real, es un mérito de los franceses el haber preservado esta *realidad abstracta*, el haberla producido, produciendo así el principio *político* mismo. Lo que se les reprocha como abstracción es, por tanto, consecuencia verdadera, y el producto de la *disposición de ánimo del Estado reencontrada*, aunque en una oposición, pero en una oposición necesaria. Por tanto, el mérito de los franceses es el haber puesto a la cámara de los pares como producto peculiar del Estado político o haber convertido el principio político en su *peculiaridad* en lo determinante y efectivo.

Hegel observa todavía que en la delegación construida por él, en la "legitimidad de las corporaciones, etc., para tal delegación", "la *existencia* de las clases y la de su asamblea encuentran una garantía constituida y peculiar". La *garantía de la existencia* de la asamblea clasista, su existencia *primitiva* verdadera, viene a ser, por tanto, el *privilegio* de las corporaciones, etc. Así, Hegel está totalmente sumido en el punto de vista medieval y ha renunciado totalmente a su abstracción del Estado político en cuanto esfera del Estado en cuanto Estado, a lo "universal en sí (*an sich*) y para sí".

En el sentido moderno, la *existencia* de la *asamblea clasista* es la *existencia política* de la sociedad civil, la *garantía* de su existencia política. Dudar de su existencia, es por tanto, *dudar de la existencia* del Estado. Así como anteriormente en Hegel la "disposición de ánimo del Estado", la esencia del poder legislativo, encontraba su garantía en la "propiedad privada independiente", la *garantía* encuentra su *existencia* en los "privilegios de las corporaciones".

Pero este elemento clasista es más bien el *privilegio político* de la sociedad civil o su *privilegio* de ser *político*. Por tanto, no puede ser en ninguna parte el privilegio de un modo particular civil de su existencia ni mucho menos encontrar en él su *garantía*, ya que debe ser más bien la *garantía* universal.

Así, Hegel por dondequiera desciende a describir al "Estado político" no como la realidad suprema que es en sí (*an sich*) y para sí de la existencia social, sino a darle una realidad precaria, una realidad *dependiente en relación a otra*; lo describe no como la

verdadera existencia de las otras esferas, sino que más bien le deja encontrar su verdadera existencia en las otras esferas. Necesitaba por dondequiera la garantía de las otras esferas que se encuentran fuera* de él. No es el poder realizado. El es la impotencia apuntalada; él no es el poder sobre esos puntales, sino el poder de los puntales. El puntal es el poder.

¿Qué es, pues, una existencia suprema, cuya existencia necesita de una garantía fuera de ella misma, y por otra parte debe ser la existencia universal de esa garantía misma, y por consiguiente, su garantía real? Hegel reincide por dondequiera, en el desarrollo del poder legislativo, desde el punto de vista filosófico en el otro punto de vista el cual no considera a la cosa en *relación a sí misma*.

Si la existencia de las clases necesita una garantía, entonces no son *ninguna existencia real del Estado*, sino sólo una *existencia ficticia del Estado*. En los Estados constitucionales, la garantía para la existencia de las clases es la *ley*. Por tanto, su existencia es existencia *legal*, dependiente de la esencia universal del Estado y no de la potencia o impotencia de las corporaciones y de las asociaciones singulares, sino como realidad de la *asociación del Estado*. (Las corporaciones, etc., los círculos particulares de la sociedad civil, deben recibir justamente aquí solamente su existencia universal, y ahora Hegel *anticipa* nuevamente esta existencia universal como privilegio, como existencia de esas particularidades).

El derecho político como derecho de las corporaciones, etc., contradice completamente al derecho político en cuanto derecho *político*, en cuanto derecho del Estado, de la ciudadanía del Estado, pues justamente no debe ser el derecho de esta existencia en cuanto existencia particular, no debe ser de derecho como esta existencia particular.

Antes de que pasemos a la categoría de la elección, en cuanto categoría del acto político, por el cual la sociedad civil se segrega** en un comité político, agregaremos todavía algunas determinaciones a la Observación de este párrafo.

* MEGA, Landshut: .*nte*.

** MEGA, Landshut: se condensa.

"Que *todos* individualmente deben tener una participación en las deliberaciones y decisiones del Estado, ya que estos todos son miembros del Estado y sus asuntos son los asuntos de *todos*, en los cuales ellos tienen un *derecho a estar con su saber* y voluntad, es una representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el organismo del Estado, el cual sólo es tal por tales formas, es fácil de entender porque permanece en la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado, y el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones".

En primer término, Hegel denomina "determinación *abstracta* el ser miembro del Estado", aunque ello mismo según la *idea*, según la *opinión* de su propio desarrollo, es la determinación social de la persona del derecho, del miembro del Estado, suprema y *más concreta*. Mantenerse en la "determinación de ser miembro del Estado" y aprehender al singular en esta determinación, no parece ser precisamente "el pensamiento superficial que se mantiene en abstracciones". Pero que la "determinación de ser miembro del Estado" sea una determinación "abstracta", no es culpa de este pensamiento, sino del desarrollo hegeliano y de las relaciones modernas reales, las cuales suponen la separación de la vida real de la vida del Estado y convierten a la cualidad del Estado en una "determinación abstracta" del miembro real del Estado.

La participación inmediata de *todos* en la deliberación y decisión sobre los asuntos universales del Estado incorpora "el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el organismo del Estado, el cual sólo es tal por tales formas", es decir, el elemento democrático sólo como elemento formal puede ser incorporado en un organismo del Estado, el cual sólo es formalismo del Estado. Antes bien, el elemento democrático tiene que ser el elemento real, el cual se da en el organismo del Estado total su *forma racional*. En cambio, entrando como un elemento "particular" en el organismo del Estado o formalismo del Estado hay que comprender por "forma racional" de su existencia la domadura, la acomodación; una forma en la cual no interviene la peculiaridad de su esencia o que sólo entra como principio *formal*.

Ya hemos indicado antes que Hegel desarrolla solamente un *formalismo del Estado*. Para él, el principio *material* verdadero es la *idea*, la *forma*, del pensamiento abstracto del Estado como un

sujeto, la idea absoluta, la cual no tiene en ella ningún momento pasivo, ningún momento *material*. Con respecto a la abstracción de esta idea aparecen las determinaciones reales y empíricas del Estado como *contenido*, y en consecuencia, el contenido *real* aparece como un material (*Stoff*) informe, inorgánico (aquí el hombre real, la sociedad real, etc.).

Hegel había colocado la esencia del elemento clasista en el hecho de que "la universalidad empírica" se convierte en sujeto de lo universal que es en sí (*an sich*) y para sí. ¿Significa esto otra cosa sino que los asuntos del Estado son "asuntos de *todos*, en los cuales ellos tienen el derecho a estar con su saber y voluntad", y no deben ser las clases precisamente este derecho suyo realizado? ¿Y es, pues, asombroso, que todos quieran también la "realidad" de este derecho suyo?

"Que *todos* individualmente deben tener participación en la deliberación y decisión sobre los asuntos universales del Estado".

En un Estado realmente racional se podría responder: "No *todos individualmente* deben tener parte en la deliberación y decisión sobre los asuntos universales del Estado", pues los "individuos" como "todo", es decir, dentro de la sociedad y como miembro de la sociedad, tienen participación en la deliberación y decisión sobre los asuntos universales. No todos individualmente, sino los individuos como todos.

Hegel se plantea a sí mismo el dilema: o la sociedad civil (los muchos, la multitud) participa por medio de delegados en la deliberación y decisión sobre los asuntos universales del Estado, o todos hacen esto (como) *individuos*. Esta no es una oposición de la *esencia*, como trata de presentarla Hegel posteriormente, sino de la *existencia*, y precisamente, de la existencia más externa, del número, por lo cual la razón a la que Hegel mismo ha caracterizado como "*externa*" —la *multitud de miembros*— sigue siendo la mejor razón contra la participación inmediata. La *cuestión* de si la sociedad civil debe participar en el poder legislativo ya sea mediante delegados ya sea que participen inmediatamente "todos individualmente", es una cuestión dentro de la *abstracción del Estado político* o dentro del *Estado político* abstracto; es una cuestión política abstracta.

En ambos casos, como lo desarrolló Hegel, es la significación política de la "universalidad empírica".

En su forma verdadera* la oposición es: los *individuos lo hacen como todo* o los *individuos lo hacen como algunos*, como *no todos*. En ambos casos, la totalidad permanece solamente como multiplicidad *externa* o totalidad de los individuos. La totalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real, de los individuos. La totalidad no es algo mediante el cual el individuo pierda la determinación de la singularidad abstracta, sino que la totalidad es el *número* completo de la singularidad. Una singularidad, *muchas* singularidades, *todas* las singularidades. Una, muchas, todas, ninguna de estas determinaciones transforma la *esencia* del sujeto, la de la singularidad.

"Todos" deben "tomar parte individualmente" en la "deliberación y decisión sobre los asuntos universales del Estado", es decir, por tanto, *todos* no deben tomar parte en ellas como todo, sino como "individuos".

La cuestión parece estar en contradicción consigo desde un doble punto de vista.

Los asuntos universales del Estado son los asuntos del Estado, del Estado como *asunto real*. La deliberación y decisión son la *efectuación* del Estado en cuanto asunto real. Por tanto, que todo miembro del Estado tenga una relación con el Estado como *asunto real* suyo, parece comprenderse por sí mismo. Ya en el concepto *miembro del Estado* se encuentra que ellos son un *miembro* del Estado, una *parte* de él, que él los admite como *parte suya*. Pero si ellos** son una parte del Estado, entonces se comprende por sí mismo, que su *existencia* social ya es su *participación real* en el Estado. No sólo *son* ellos parte del Estado, sino que el Estado es *parte de ellos*. Ser parte consciente de algo es asumir con conciencia una parte de ese algo, tomar parte consciente en dicho algo. Sin esta conciencia, el miembro del Estado sería un *animal*.

Cuando se dice: "los asuntos universales del Estado", se hace surgir la apariencia de que "los asuntos universales" y el "Estado"

* Landshut: *unitaria*.

** MEGA, Landshut: *Si existen como...*

son algo *diferente*. Pero el Estado *es* el "asunto universal" y, por tanto, *realiter*, los "asuntos universales".

Tomar parte en los asuntos universales del Estado y tomar parte en el Estado, es, por tanto, idéntico. Por consiguiente, que un miembro del Estado, una parte del Estado, toma parte en el Estado y que este tomar parte sólo puede aparecer como *deliberación y decisión* o en formas parecidas, que, por tanto, cada miembro del Estado toma parte en la *deliberación y** decisión (cuando estas funciones son concebidas como las funciones de la participación *real* del Estado) de los asuntos universales del Estado, es una *tautología*. Por tanto, si se está hablando de miembros *reales* del Estado, no puede hablarse de esta participación como de un *deber*. De lo contrario, se hablaría más bien de sujetos que *deben y quieren ser miembros del Estado*, pero que realmente no lo son.

Por otra parte: si el discurso es de asuntos *determinados*, de un acto singular del Estado, de nuevo se comprende por sí mismo que no lo llevan a cabo *todos individualmente*. De lo contrario, el individuo sería la *verdadera* sociedad y haría superflua a la sociedad. El individuo tendría que hacerlo todo a la vez, mientras que la sociedad le hace actuar para los otros a la vez que hace actuar a los otros para él.

La cuestión de si todos individualmente "deben tomar parte en la deliberación y decisión de los asuntos universales del Estado" es una cuestión que surge de la separación del Estado político y de la sociedad civil.

Ya lo hemos visto. El Estado existe *solamente* como *Estado político*. La totalidad del Estado político es el *poder legislativo*. Tomar parte en el poder legislativo es tomar parte, por tanto, en el Estado político, es probar y realizar su *existencia* como *miembro del Estado político*, como *miembro del Estado*. Por tanto, que *todos individualmente* quieran tomar parte en el poder legislativo no es otra cosa más que la voluntad de *todos* de ser *miembros reales* (activos) del *Estado* o de darse una existencia *política* o de demostrar y efectuar su existencia como una existencia política. Hemos visto además que el elemento clasista es la sociedad civil como poder le-

* MEGA, Landshut: O.

gislativo, su *existencia política*. Por tanto, que la sociedad civil penetre *masivamente*, y si es posible, *totalmente*, en el poder *legislativo*, que la sociedad civil real quiera substituir a la sociedad civil *ficticia* del poder legislativo, no es otra cosa que la aspiración de la sociedad civil a darse existencia política o a convertir la *existencia política* en su existencia real. La aspiración de la *sociedad civil* a transformarse en sociedad política o de la sociedad *política* a convertirse en sociedad *real* se manifiesta como la aspiración a la mayor participación *universal* posible en el *poder legislativo*.

El número no carece aquí de significación. Si ya el incremento del *elemento clasista* es un incremento físico e intelectual de una de las fuerzas enemigas —y ya hemos visto que los diferentes elementos del poder legislativo se enfrentan como fuerzas enemigas—, entonces la cuestión de si todos individualmente deben ser miembros del poder legislativo o si deben intervenir mediante delegados es, por el contrario, plantear la cuestión del principio representativo dentro del principio representativo, dentro de la representación fundamental del Estado político que encuentra su existencia en la monarquía constitucional. 1. Es una representación de la abstracción del Estado político el que el *poder legislativo* sea la *totalidad* del Estado político. Porque este acto *singular* es el único acto *político* de la sociedad civil, *todos* deben y quieren participar en él de una vez. 2. *Todos* como *individuos*. En el *elemento clasista* la actividad legislativa no es considerada como actividad *social*, como una función de la *socialidad*, sino más bien como el acto en que los individuos entran solamente en una función *social* real y *conscientemente*, es decir, en una función política. El *poder legislativo* no es aquí ninguna emanación de la sociedad, ninguna función de ella, sino solamente su *formación*. La formación para el poder legislativo requiere que *todos* los miembros de la sociedad civil se consideren como *individuos*; ellos se contraponen realmente como individuos. La determinación: "ser miembros del Estado" es su "determinación abstracta", una determinación que no se realiza en la realidad viviente de ellos.

○ hay separación del Estado político y de la sociedad civil y entonces *todos individualmente* no pueden tomar parte en el poder legislativo: el Estado político es una existencia *separada* de la sociedad civil. Por una parte, la sociedad civil renunciaría

a sí misma si todos fueran legisladores, y por otra parte, el Estado político que se le enfrenta sólo puede soportarla en una forma, la cual es adecuada a su *norma*. O justamente la participación de la sociedad civil en el Estado político mediante *delegados* es precisamente la *expresión* de su separación y de su unidad solamente dualística.

O inversamente. La sociedad civil es sociedad política *real*. Carece entonces de sentido plantear una exigencia que solamente ha surgido de una representación del Estado político en cuanto existencia separada de la sociedad civil, que solamente ha surgido de la representación teológica del Estado político. En esta circunstancia, desaparece completamente la significación del poder *legislativo* como un poder *representativo*. El poder legislativo es aquí representación en el sentido de que toda función es representación, como por ejemplo, el zapatero, en cuanto ejecuta una necesidad social, es mi representante, así como cada actividad social determinada, en tanto que actividad del género, representa solamente el género, es decir, representa una determinación de mi propia esencia, así como cada hombre es el representante de otro. El es aquí representante no mediante un otro, al cual él representa, sino mediante aquello que él *es y hace*.

El poder "legislativo" es solicitado no a causa de su *contenido*, sino a causa de su significación política *formal*. En sí (*an sich*) y para sí, el *poder del gobierno* por ejemplo, tendría que ser mucho más la meta de los deseos populares que el poder legislativo la función *metafísica* del Estado. La función *legislativa* es la voluntad, no en su energía práctica, sino en su energía teórica. La *voluntad* no debe valer aquí en lugar de la *ley*, sino que vale para *descubrir y formular* la ley real.

De esta naturaleza discordante del poder legislativo, como función legislativa real y como función *representativa político-abstracta*, surge una peculiaridad que se hace vigente preferentemente en Francia, en el país de la cultura política.

(En el *poder del gobierno* siempre tenemos *dos* poderes: el hacer real y la razón de Estado de este hacer, como otra conciencia real, la cual, en su articulación total; es la burocracia).

El verdadero contenido del poder legislativo es tratado muy *á part*, como algo accesorio (hasta tanto los intereses particulares dominantes no entren en un conflicto significativo con el *objectum quaestionis*). Una cuestión sólo suscita atención particular tan pronto como llega a ser una cuestión *política*, es decir, tan pronto como una cuestión ministerial, por lo tanto, la fuerza del poder legislativo sobre el poder del gobierno, puede ser vinculada a ella, o tan pronto se trate en general de derechos que están ligados al formalismo político. ¿De dónde proviene este fenómeno? Porque el poder legislativo es a la vez la representación de la existencia política de la sociedad civil; porque la esencia política de una cuestión consiste, en suma, en su relación con los distintos poderes del Estado político; porque el poder legislativo representa la conciencia política y ésta sólo puede ponerse de manifiesto como conciencia *política* en conflicto con el poder del gobierno. Esta exigencia social de que cada necesidad social, cada ley, etc., sea investigada *políticamente*,* es decir, como *determinada por la totalidad* del Estado, en su sentido *social*, toma en el Estado de abstracción política la orientación de que su orientación *formal* es dada contra otra fuerza (contenido) fuera de su contenido real. Esto no es ninguna abstracción de los franceses, sino la consecuencia necesaria, porque el Estado real sólo existe como el *formalismo del Estado político* que hemos considerado. La *oposición* dentro del poder representativo es la existencia política *κατ'ἑξῆς* del poder representativo. Dentro de esta constitución representativa la cuestión investigada toma otra orientación que aquella en la que Hegel la ha considerado. No se trata aquí de si la sociedad civil debe ejercer el poder legislativo mediante delegados o mediante todos individualmente, sino que se trata de la *extensión* y de la *mayor universalización* de la elección, tanto del derecho de elección *activo* como del *pasivo*. Este es el verdadero punto conflictivo de la *reforma* política, tanto en Francia como en Inglaterra.

No se considera a la elección filosóficamente, es decir, en su esencia peculiar, cuando se la toma de inmediato en relación al *poder principesco* o al *poder del gobierno*. La *elección* es la *relación real* de la *sociedad civil real* con la *sociedad civil* del *poder legislativo*, con el elemento *representativo*. O la *elección* es la

* MEGA, Landshut: *como política*.

relación *inmediata*, la relación *directa*, la cual no *simplemente representa*, sino *que es*, de la sociedad civil con el Estado político. Por tanto, se comprende por sí mismo que la elección constituye el interés político principal de la sociedad civil real. Sólo en la elección *ilimitada*, tanto activa como pasiva, se ha elevado *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* en cuanto verdadera existencia universal y esencial suya. Pero el cumplimiento de esta abstracción es a la vez la superación de la abstracción. Al poner la sociedad civil realmente su *existencia política* como su existencia *verdadera*, ella ha puesto a la vez a su existencia civil, en su diferencia con su existencia política, como *inesencial*, y con lo separado cae lo otro, su contrario. Por consiguiente, la *reforma electoral*, dentro del *Estado político abstracto*, es la exigencia de su *disolución*, pero* igualmente la de la *desolución de la sociedad civil*.

Más adelante encontraremos la cuestión de la reforma electoral bajo otra figura, a saber, desde el lado de los *intereses*. Asimismo discutiremos más adelante los otros conflictos, los cuales surgen de la doble determinación del *poder legislativo* (una vez, ser *delegado*, mandatario, de la sociedad civil; otra vez, ser más bien sólo su existencia *política* y una *existencia peculiar* dentro del formalismo político del Estado).

Por lo pronto volvamos a la Observación a nuestro párrafo.

"La consideración racional, la conciencia de la idea, es *concreta* y coincide como tal con el sentido *práctico* verdadero, el cual es nada más que el sentido racional, el sentido de la idea". "El Estado *concreto*** es el *todo articulado en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un miembro de tal *clase*; sólo en esta determinación objetiva suya puede ser considerado en el Estado".

Ya hemos dicho lo necesario respecto a esto.

"Su determinación universal" (la de miembro del Estado) "contiene el doble momento de ser *persona privada* y, en cuanto *pensante*, ser conciencia y querer de lo *universal*. Pero esta conciencia y querer no están vacíos, sino *cumplidos* y realmente *vivien-*

* MEGA, Landshut: *disolución como*.

** Subrayado por Marx.

tes, solamente cuando están cumplidos con la particularidad y ésta es la clase y la determinación particulares; o sea, el individuo es género, pero tiene su realidad universal inmanente como género próximo". [Párrafo 308].

Todo lo que Hegel dice es exacto, con la limitación: 1) que pone como idénticas la *clase particular* y la *determinación*; 2) que esta determinación, la especie, el género próximo, tendría que ser puesta también *realmente*, no sólo en sí (*an sich*), sino *para sí*, como *especie del género universal*, como su particularización. Pero Hegel se satisface en el Estado, al cual él demuestra como la existencia autoconsciente del espíritu ético, con que este espíritu ético sea sólo lo *determinante en sí* (*an sich*), conforme a la idea universal. No deja a la sociedad llegar al determinar* real, porque para ello es necesario un sujeto *real* y él sólo tiene un sujeto abstracto, una *imaginación*.

309. "Ya que la delegación se hace para la deliberación y la decisión sobre los asuntos universales, ella tiene el sentido de que por la confianza son determinados a ello tales individuos, los cuales se entienden mejor en tales asuntos que los que delegan, así como también que ellos no hacen valer el interés particular de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino que hacen valer esencialmente a éste. Con ello, no tienen la relación de ser mandatarios, comisionados o portadores de instrucciones, tanto menos cuanto la reunión tiene la determinación de ser una asamblea viva que se instruye y se convence recíprocamente, y que delibera en común".

1. Los diputados no deben ser "mandatarios, comisionados o portadores de instrucciones", porque "ellos no hacen valer el interés particular de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino que hacen valer esencialmente a éste". Hegel construyó primero a los representantes como representantes de las corporaciones, etc., para luego introducir las otras determinaciones políticas de que no han de hacer prevalecer el *interés particular* de la corporación. El supera así su propia determinación, pues la separa completamente en su determinación *esencial* como repre-

* MEGA, Landshut: *determinante*.

sentantes de su *existencia de corporación*. También separa así la corporación de sí misma en cuanto contenido real suyo, pues ella no debe elegir desde *su punto de vista*, sino desde el *punto de vista del Estado*, es decir, debe elegir en su *no-existencia* como corporación. Por tanto, en la determinación *material* él reconoce lo que él trastrocó en la determinación *formal*; la abstracción de la sociedad civil de sí misma en su acto político y su *existencia política* es nada más que *esta abstracción*. Hegel arguye como fundamento el de que son electos justamente para la activación de los "asuntos universales"; pero las corporaciones no son las existencias de los asuntos universales.

2. Si la "delegación debe tener el sentido" "de que por la confianza son determinado a ello tales individuos, los cuales se entienden mejor en tales asuntos que los que delegan", debe seguirse nuevamente de esto que los diputados no tienen, por consiguiente, la relación de "mandatarios".

El que los diputados entiendan lo "mejor" y "sencillamente" no entiendan, lo puede averiguar Hegel sólo mediante un sofisma. Este podría ser sacado como conclusión sólo si los delegantes tuvieran la elección de deliberar y decidir *ellos mismos* los asuntos universales o delegar a determinados individuos para su ejecución, es decir, si precisamente la *delegación*, la *representación*, no perteneciera esencialmente al carácter del *poder legislativo* de la sociedad civil, la cual precisamente constituye su *esencia peculiar*, como precisamente fue desarrollado más arriba, en el Estado constituido por Hegel.

Este ejemplo es muy característico para mostrar cómo Hegel abandona medio intencionalmente a la cosa dentro de su peculiaridad y le sustituye en su figura de corto alcance el sentido opuesto a esta cortedad de alcances.

Hegel da finalmente el fundamento verdadero. Los diputados de la sociedad civil se constituyen en una "asamblea" y sólo esta asamblea es la *existencia política real* y el *querer* de la sociedad civil. La separación del Estado político y de la sociedad civil aparece como la separación de los diputados y de sus mandantes. La sociedad sencillamente delega a los elementos para su existencia política.

La contradicción aparece doble:

1) *Formal*. Los delegados de la sociedad civil son una sociedad, la cual no se encuentra en relación con sus mandantes mediante la forma de la "instrucción", de la "comisión". Ellos son comisionados formalmente, pero tan pronto como son *realmente* comisionados ellos ya no son *comisionados*. Deben ser delegados y no lo son.

2) *Material*. En lo relativo a los intereses. Más sobre esto más adelante. Aquí tiene lugar lo inverso. Son comisionados como representantes de los asuntos *universales*, pero *realmente* representan asuntos particulares.

Es significativo el que *Hegel* caracterice aquí a la confianza como la substancia de la *delegación*, como la relación substancial en delegantes y delegados. La confianza es una relación personal. En la adición añade más sobre esto:

"La representación se fundamenta en la confianza, pero la confianza es algo diferente de si yo doy mi voto como éste. La mayoría de los votos es igualmente adversa al fundamento de que en aquello que me tiene que obligar debo estar presente yo en cuanto éste. Se tiene confianza en un hombre al examinar uno su inteligencia para manejar mis asuntos como los suyos, conforme a su mejor saber y conciencia".

310. "La *garantía** de las cualidades y de la disposición de ánimo que corresponden a esa finalidad —puesto que el patrimonio independiente ya pretende su derecho en la primera parte de las clases— se manifiesta en la segunda parte, la cual surge del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, especialmente en la disposición de ánimo, en la habilidad y en el conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil, adquiridos mediante la *real* conducción de los asuntos en los *cargos* de las *magistraturas* o en los del Estado, y en el *sentido de la autoridad* y el del Estado formados y experimentados en ese modo".

Al comienzo fue construida la primera cámara, la cámara de la *propiedad privada independiente* como *garantía* para el príncipe y el poder del gobierno contra la disposición de ánimo de la

* Subrayado por Marx.

segunda cámara como *existencia política* de la universalidad empírica, y ahora Hegel pide una *nueva garantía* la cual debe garantizar la disposición de ánimo, etc., de la segunda cámara misma.

Al comienzo era la confianza —la garantía de los delegantes— la garantía de los delegados. Ahora esta garantía necesita nuevamente la garantía de su suficiencia.

A Hegel no le habría parecido mal que la segunda cámara se convirtiera en la cámara de los funcionarios *pensionados* del Estado. No sólo reclama "el sentido del Estado", sino también el sentido "autoritario", el sentido burocrático.

Lo que él exige realmente aquí es que el poder *legislativo* debe ser el poder *gubernativo real*. El expresa esto de modo que él exige *dos veces* la burocracia: una vez como representación del príncipe y otra vez como representación del pueblo.

Si en los Estados constitucionales también a los funcionarios se les permite ser diputados, esto es así porque se hace abstracción de la *clase*, de la cualidad *civil* y lo dominante es la abstracción de la *ciudadanía del Estado*.

Hegel olvida que hizo surgir la representación de las corporaciones y que el poder del gobierno se opone directamente a ellas. En ese olvido, el cual igualmente olvida de nuevo en el párrafo siguiente, llega tan lejos que crea una diferencia *esencial* entre los delegados de las corporaciones y los delegados clasistas.

En la observación a este párrafo se lee lo siguiente:

"La opinión subjetiva de sí encuentra fácilmente la exigencia de tales garantías, cuando ella es hecha con respecto al llamado pueblo, superflua, e incluso casi ofensiva. Pero el Estado tiene como determinación suya lo objetivo y no la opinión subjetiva y su *confianza en sí misma*.* Los individuos sólo pueden ser para él lo que en ellos es cognoscible y está probado objetivamente y él tiene que ver, en esta parte del elemento clasista, tanto más cuanto él mismo tiene su raíz en los intereses y ocupaciones dirigidos a lo particular, donde la contingencia, la variabilidad y el arbitrio tienen el derecho a desarrollarse".

* Todo subrayado por Marx.

La inconsecuencia carente de pensamiento y el sentido "autoritario" de Hegel llegan a ser aquí realmente *repugnantes*. La conclusión de la Adición al párrafo precedente dice así:

"Que el delegado lleve a cabo esto (es decir, su tarea descrita anteriormente) y lo exija, es lo que se requiere *para la garantía de los electores*".*

Esta garantía *para los electores* se ha desarrollado imperceptiblemente en una *garantía contra los electores*, contra su "*confianza en sí mismos*". En el elemento clasista "la universalidad empírica" debía transformarse en "momento" de la "libertad formal subjetiva". "La confianza pública" debía llegar a la existencia en ella "como *universalidad empírica* de los pareceres y pensamientos de la *masa*" (párrafo 301).

Y ahora estos "pareceres y pensamientos" deben *ante todo* suministrar al gobierno la prueba de que son *sus* pareceres y pensamientos. En efecto, Hegel habla aquí estúpidamente del Estado como una existencia *acabada*, aunque precisamente está terminando de construirlo en el elemento clasista. El habla del Estado como sujeto concreto, el cual no "se escandaliza con la opinión subjetiva y su confianza en sí misma", para las cuales los individuos se han hecho primeramente "cognoscibles" y se han probado. Sólo falta todavía que Hegel exija que las clases presenten un examen ante el honorable gobierno. Hegel llega aquí casi hasta el servilismo. Se le ve infectado de parte a parte por la miserable altanería del *funcionarismo prusiano*, el cual en su estrechez de mira burocrática, mira con desdén a la "confianza en sí misma" de la "opinión subjetiva del pueblo". Para Hegel, el Estado es por doquiera idéntico al "gobierno".

Desde luego, en un Estado real no puede bastar la "mera confianza", la "opinión subjetiva". Pero en el Estado construido por Hegel la disposición de ánimo *política* de la sociedad civil es una mera *opinión*, precisamente porque su existencia política es una *abstracción* de su existencia real; precisamente porque la totalidad del Estado no es la objetivación de la *disposición de ánimo política*. Si Hegel quisiera ser consecuente tendría más bien que

* Subrayado por Marx.

hacer todos los esfuerzos para construir el elemento clasista conforme a su *determinación esencial* (párrafo 301) como el ser-parásito del asunto universal en los pensamientos, etc., de la *masa*, y por tanto, justamente, completamente independiente de las otras presuposiciones del Estado político.

Así como Hegel caracterizaba anteriormente como parecer de la plebe el presuponer la mala voluntad en el gobierno, etc., asimismo, y más aún, es el parecer de la plebe el presuponer mala voluntad en el pueblo. Tampoco Hegel debe encontrar "superfluo" ni "hiriente" en los teóricos despreciados por él cuando exigen garantías "con respecto al *sedicente* Estado", al *soi disant* * Estado, al gobierno, cuando se exigen garantías de que la disposición de ánimo de la burocracia sea la disposición de ánimo del Estado.

311. "La delegación, en cuanto proveniente de la sociedad civil, tiene *además*** el sentido de que los delegados estarían familiarizados con sus necesidades vitales especiales, sus dificultades, sus intereses particulares, y pertenecerían a los mismos. Puesto que ella surge, según la naturaleza de la sociedad civil, de sus distintas corporaciones (párrafo 308) y el simple modo de ese proceso no es perturbado por abstracciones y representaciones atomísticas, se cumple de este modo inmediatamente aquel punto de vista, y elegir es en general algo superfluo o se reduce al modesto juego de la opinión y de la arbitrariedad".

En primer lugar, Hegel vincula la delegación en su determinación como "poder legislativo" (párrafos 309-310) a la delegación como "proveniente de la sociedad civil", es decir, en su determinación representativa, mediante un simple "además". Las enormes contradicciones que yacen en ese "además" expresan asimismo ausencia de pensamiento.

Según el párrafo 309, los delegados "no deben hacer valer el interés particular de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino que hacen valer *esencialmente a éste*".

Según el párrafo 311, los delegados proceden de las corporaciones, representan estos intereses y necesidades vitales *particulares*

* En francés en el original.

** Subrayado por Marx.

y no se dejan perturbar por "abstracciones", como si el "interés universal" no fuera también una abstracción semejante, precisamente de *sus* intereses de corporación, etc.

Según el párrafo 310, se exige "que ellos hayan adquirido y acreditado, mediante la real conducción en los asuntos, el sentido de la autoridad y el del Estado". En el párrafo 311 se exige sentido de la corporación y sentido civil.

En la Adición al párrafo 309, se dice: "La representación se fundamenta en la *confianza*". Según el párrafo 311, "elegir", esta realización de la confianza, esta activación, el fenómeno de él, es "algo superfluo o se reduce al modesto juego de la opinión y de la arbitrariedad".

Aquello en que se fundamenta la representación, su esencia, es por tanto, "algo superfluo" para la representación. Así, Hegel plantea en un soplo la contradicción absoluta: la representación se fundamenta en la confianza, en la confianza del hombre en el hombre, y no se fundamenta en la confianza. Ello es más bien un mero juego formal.

El interés particular no es el objeto de la representación, sino el hombre y su ciudadanía del Estado, el interés universal. Por otra parte, el interés particular es la materia (*Stoff*) de la representación; el espíritu de este interés es el espíritu de los representantes.

En la observación a este Párrafo, el cual estamos examinando, estas contradicciones son explicitadas aún más llamativamente. Una vez la representación es la representación del hombre; otra vez, es la del interés particular, la de la materia (*Stoff*) particular.

"Es manifiesto por sí mismo el interés de que entre los delegados se encuentren individuos para cada gran rama particular de la sociedad, por ejemplo, para el comercio, para la industria, etc., que la conozcan fundamentalmente y pertenezcan a ella; en la elección de una vana elección indeterminada esta importante circunstancia es entregada a la contingencia. Pero cada una de tales ramas tiene el mismo derecho frente a las otras de ser representada. Si los delegados son considerados como *representantes*, esto tiene un sentido orgánicamente racional sólo en cuanto que ellos no se-

rían representantes en cuanto de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de una de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. Con ello, el representar ya no tiene más la significación de que *uno* estaría en lugar del otro*, sino que el interés mismo está *realmente presente* en su representante, así como el representante está allí para su propio elemento objetivo.

"Acerca de la elección por medio de muchos individuos todavía puede ser observado que necesariamente, y especialmente en los grandes Estados, se manifiesta la *indiferencia* respecto al dar el voto propio, en cuanto tiene en la multitud un efecto insignificante, y el derecho al voto, este derecho que podría serle presentado como algo muy elevado, no aparece para el elector. Así, pues, de tal institución resulta más bien lo contrario de su determinación, y la elección recae en el poder de unos pocos, de un partido, y de ese modo en el poder del interés particular contingente, lo cual, precisamente, debía ser neutralizado".

Ambos párrafos, 312 y 313, fueron discutidos anteriormente y no merecen comentario especial. Los reproducimos a continuación:

312. "Cada uno de los dos aspectos contenidos en el elemento clasista (párrafos 305, 308) aporta una modificación particular en la discusión; y puesto que, además, uno de los momentos tiene la peculiar función de la mediación dentro de esta esfera y precisamente entre existentes, resulta igualmente para cada uno una existencia separada. La asamblea clasista se separará así en *dos Cámaras*".

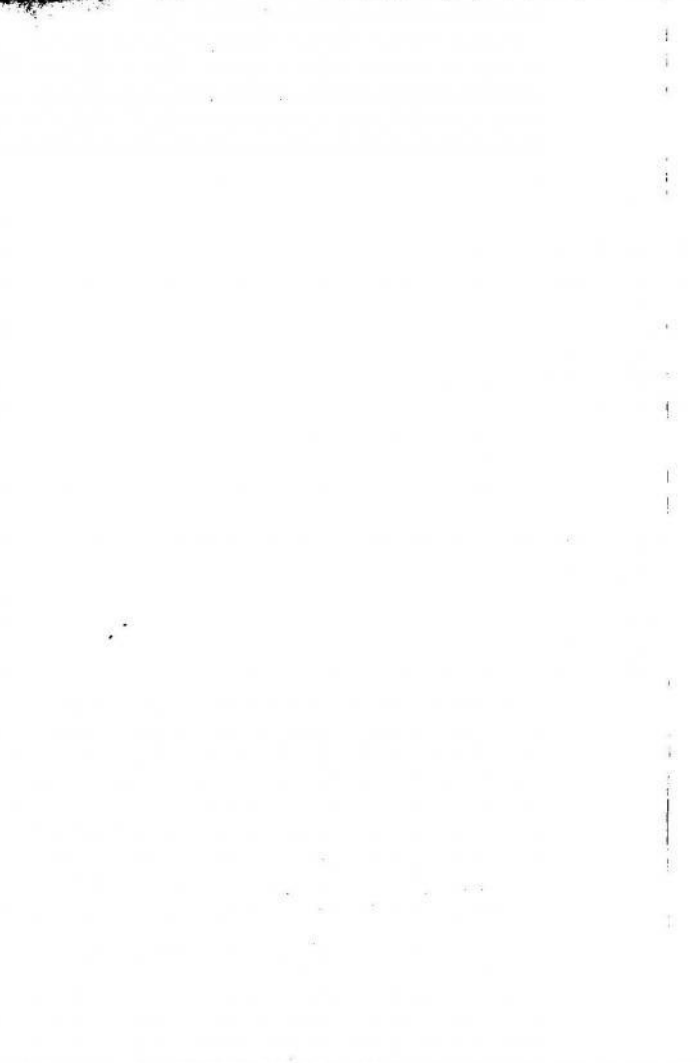
¡Dios nos libre!

313. "Por esta separación no sólo alcanza la madurez de la resolución, mediatizada por una pluralidad de *instancias*, su mayor seguridad, y se evita la accidentalidad de un acuerdo momentáneo, así como la accidentalidad que puede adoptar la decisión por la mayoría de los sufragios, sino que, especialmente el elemento clasista llega menos al caso de colocarse directamente contra el

* Subrayado por Marx.

gobierno, o en el caso de que el elemento mediador se encuentre igualmente en el mismo lado de la segunda clase, el peso de su opinión se refuerza tanto más cuanto ella aparece más imparcial y su oposición aparece neutralizada".*

* Aquí, en la cuarta página del pliego numerado por Marx con el número XI, termina el manuscrito. En la primera página del pliego siguiente, que está totalmente en blanco, se encuentra arriba lo siguiente: *Indice. Sobre la transición y la explicación de Hegel.*



INDICE

	<u>Pág.</u>
PRESENTACIÓN	7
A. EL DERECHO INTERNO DEL ESTADO (§ 261-271)	21
I. CONSTITUCION INTERIOR PARA SI (§ 272-274)	38
a) <i>El poder del principe</i> (§ 275-286)	40
b) <i>El poder del gobierno</i> (§ 287-297)	68
c) <i>El poder legislativo</i> (§ 298-313)	85