

Una mirada introductoria a los proyectos emancipatorios en Kant, Hegel y Marx

An introductory look at emancipatory projects in Kant, Hegel and Marx

Alejandro Luis Blanco Zuñiga
Universidad Libre, Seccional Barranquilla
alejandrol.blancoz@unilibre.edu.co

Recibido: 02-07-2021 / **Aceptado:** 01-09-2021 / **Publicado:** 05-01-2022

DOI: <https://doi.org/10.15648/am.39.2022.3289>

RESUMEN: El presente trabajo determina los proyectos emancipatorios en Kant, Hegel y Marx. Los sistemas filosóficos siempre le han otorgado un papel principal a la libertad, estando, en éstos filósofos, un nivel rigurosamente elaborado de su posibilidad. En Kant, el proyecto de emancipación se liga al uso de la razón dentro de la sociedad y del Estado, siempre perfectible; en Hegel, por su parte, la historia se presenta como un camino que va recorriendo la razón en busca de mayores niveles de libertad, siendo la Eticidad, con sus componentes, familia, sociedad civil, y Estado, los rasgos característicos de su manifestación. En Marx, no obstante, se desliga radicalmente, pues, la sociedad y el Estado, no son considerados abstractamente, sino como productos históricos: la sociedad y el Estado burgués. La emancipación de una clase explotada, el proletariado, está por fuera de la sociedad y el Estado burgués, en la sociedad comunista.

PALABRAS CLAVE: Emancipación, libertad, Kant, Hegel, Marx.

ABSTRACT: The present work determines the emancipatory projects in Kant, Hegel and Marx. Philosophical systems have always given a major role to freedom, being, in these philosophers, a rigorously elaborated level of their possibility. In Kant, the project of emancipation is linked to the use of reason within society and the State, always perfectible; in Hegel, on the other hand, history is presented as a path that goes through reason in search of greater levels of freedom, being the Eticity, with its components, family, civil society, and State, the characteristic features of its manifestation. In Marx, however, is radically dissociated, then, society and the State, are not considered abstractly, but as historical products: society and the bourgeois state. The emancipation of an exploited class, the proletariat, is outside of society and the bourgeois state, in the communist society.

KEYWORDS: Emancipation, freedom, Kant, Hegel, Marx.



Introducción

En nuestra actual sociedad, la ilusión de libertad parece ser directamente proporcional a la condición de no-libertad. Por doquier se reivindican éste derecho: libertad de expresión, sexual, de consciencia, etc.; pero, a la par, las más variadas formas de dependencias se manifiestan: la humanidad se encuentra atomizada en el proceso productivo, limitando lo más posible las habilidades creadoras; un tipo de pensamiento se impone, suprimiendo toda crítica, toda oposición; una mayor e incesante aumento de la productividad da la apariencia de otorgar más productos a la humanidad, pero, la miseria sigue expandiéndose exponencialmente.

La libertad siempre ha sido un lugar común dentro del pensamiento filosófico, y no menos, de la ciencia política. Ríos de tinta se han vertido sobre el tema, desde la antigüedad hasta hoy día; no existe un sistema filosófico que no otorgue a la libertad un lugar. Es, sin duda, un tema vigente, y más que nunca. Por esta razón, se retoma el pensamiento de tres grandes exponentes de la filosofía moderna, y de la filosofía alemana: Kant, Hegel y Marx. Han pasado más de dos siglos cuando estas tres mentes han dejado de pensar, y aún, debemos volver a sus investigaciones para aclarar, o tener como referencia, nuestro punto presente. Y no es para menos: está en el centro del debate de estos tres filósofos la libertad, y el tratar de fundamentarla.

Los cambios económicos y políticos de la Europa de finales del siglo XVIII e inicios del XIX dan pie al desarrollo de este asunto. La burguesía en auge amerita el reconocimiento de derechos que aseguren sus privilegios económicos, al tiempo que la conquista del poder político se convierte en un medio para ello. Política y libertad se entrelaza en un momento único.

Que debamos tener en cuenta estos tres sistemas, a la hora de abordar los proyectos emancipatorios, sólo se entiende si se busca establecer la posibilidad de un nivel de absoluta libertad, de la supresión de la ilusión de libertad, por un nivel más alto.

El idealismo alemán y la libertad

Los grandes cambios operados en el idealismo alemán no pueden ser comprendidos sin relación con los grandes acontecimientos que suceden en la Europa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Desde el punto de vista económico-social, el ancien régime está en agonía a causa del auge de la burguesía que aspira a la conquista del poder político, provocando airadas resistencias de las fuerzas reaccionarias. El mercado mundial y la revolución industrial dan un empuje a este sector económico, que para mantener sus privilegios necesita, no abolirlos, sino sustituirlos a su favor. Las consecuencias de todo este proceso no podrían hacerse esperar: estalla en 1789 la revolución francesa, que coloca en el centro del debate principios que se pueden sintetizar en el lema de “liberté, égalité, fraternité”.

Que el capitalismo se apoye en la libertad no es una relación puramente casual y externa. El capitalismo industrial ameritaba la defensa de la propiedad privada, de la libre competencia, de la igualdad ante la ley, ideas precisamente insertadas en el núcleo de los ideales de la revolución francesa. La Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, aprobado por la Asamblea Nacional Constituyente en 1789, si bien es una conquista histórica, se debe enmarcar en la tradición de su época. En él, se distingue hombre y ciudadano, derechos humanos y derechos cívicos. ¿Por qué? Los “droits de l’homme, a diferencia de los droits du citoyen, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad” (Marx, 1982, p. 478).

Por lo tanto, que se considere como derechos humanos la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad privada, etc., está íntimamente relacionado con el carácter de la revolución francesa: una revolución burguesa.

La libertad ocupa un lugar preponderante en los sistemas de la filosofía alemana, y, aunque no pocas veces se acentúe los aspectos gnoseológicos (Colomer, 1995), se puede afirmar que es un “idealismo de la libertad” (Colomer, 1995, p. 19). La idea no es nueva, pues, todos los sistemas filosóficos “se han enfrentado con el problema de tener que articular la libertad individual con una concepción total del mundo, sea bajo la idea de providencia, destino, ley del mundo, etc., porque sin esta articulación la libertad humana caería por su base” (Pérez, 2004, p. 44). Y, a pesar de tener que articularse esta libertad dentro del sistema, Schelling expresa muy bien cuál es la relación hasta ese momento: “Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda la filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad” (Schelling, 1989, p. 111). Lo que hace, precisamente, la filosofía alemana es superar ese dicho antiguo.

Ahora, estas ideas de la libertad que se desarrollan en Alemania guardan estrecha relación con los acontecimientos de Francia. No obstante, esta relación es muy particular: “en Alemania este principio irrumpe como pensamiento, como espíritu, como concepto; en Francia, en la realidad” (Hegel, 1997, p. 406).

Al valorar la relación entre el movimiento teórico alemán y la práctica revolucionaria francesa, Marcuse, con justa razón, afirma que el primero asume el “reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés individual” (1994, p. 9). El principio, que se manifiesta de forma tan dispar en dos pueblos, no es una relación puramente casual, y así lo entendió el propio Hegel, cuando concibe que en “esta gran época de la historia universal [...] sólo toman parte dos pueblos, el alemán y el francés, a pesar de la contraposición que entre ellos existe o, mejor dicho, precisamente por razón de ella” (Hegel, 1997, p. 406). El comentario que le vale a Marx acentúa aún más esta relación: en “política, los alemanes piensan lo que otros pueblos hacen. Alemania es la consciencia teórica de estos pueblos” (Marx, 1982, p. 497).

Lo que encontramos en el trasfondo de la filosofía clásica alemana es la abstracción de todo el contenido de la revolución francesa, para, por medio de la filosofía, darle un contenido universal, sin que objetive tales ideas, sin que las haga a través de la práctica, una realidad. Pero la abstracción del contenido no implica que se dejen de lado aspectos concretos de la tradición filosófica alemana: es decir, todos aquellos puntos ligados con las discusiones gnoseológicas, religiosas, éticas, estéticas, etc.

Dos sistemas adquieren gran connotación en la línea de continuidad de la filosofía especulativa: el kantiano y hegeliano. La influencia de Kant en esta discusión sobre la libertad es decisiva para los filósofos posteriores, y aún en la actualidad. Hegel le da un aire inusitado a la filosofía alemana, quien, además, es su “culminador” (Feuerbach, 1984, p. 21). Con su muerte, se desintegra la unidad del sistema hegeliano, produciendo una “escisión en dos corrientes antagónicas, que Strauss en 1837 designó con las denominaciones de “derecha” y de “izquierda”, con analogía a la derecha y a la izquierda parlamentarias” (Artieri, 1978, p. 61). Este proceso de desintegración del núcleo hegeliano se resuelve en la superación (Aufhebung), no solo del hegelianismo, sino además de la filosofía clásica alemana, a cargo Karl Marx, de la que Hegel tuvo parte responsabilidad (Colomer, 1995, p. 34).

Kant y la Ilustración

La advertencia hecha por Friedrich Schelling enmarca la tradición de la polémica entre sistema y libertad en el pensamiento moderno, y, es precisamente Kant, quien busca “salvaguardar la libertad humana frente al pensar sistemático” (Pérez, 2004, p. 47).

Los trabajos que se tendrán en cuenta son aquellos de la filosofía de la historia, pues, si estos textos breves, y aparentemente ocasionales “contienen ya en ellos todos los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del estado y de la historia” (Cassirer, 1985, p. 264). Son textos sintéticos que, además, guardan una relación histórica con los acontecimientos producidos en Europa de finales del siglo XVIII.

Estos textos contienen en su núcleo común la más sólida unidad de filosofía y política. No obstante, acertadamente ha señalado Hannah Arendt que el estudio de la filosofía política de Kant se complica, pues, a “diferencia de otros filósofos –Platón. Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Spinoza y Hegel, entre otros– Kant jamás escribió una filosofía política” (2012, p. 21). Pero ello no implica que el filósofo de Königsberg no se haya concebido una filosofía política, o un proyecto emancipatorio.

Como hemos señalado, los textos de la filosofía del derecho son los que contienen un proyecto emancipatorio, que al tiempo, sintetiza su pensamiento filosófico. Éstos textos son: Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, ¿Qué es la Ilustración? y Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. Comencemos, pues, en orden cronológico.

1. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita

El texto, publicado en la *Berlinische Monatsschrift* (noviembre de 1874), presenta a los seres con disposiciones naturales que han de desarrollarse de manera completa y adecuada (Kant, 1979, p. 42); y estas disposiciones naturales están también presente en los hombres, no en cuanto a los individuos, sino a la especie (Kant, 1979, p. 42). Pero, y esto es importante para Kant, la naturaleza le ha otorgado al hombre (y sólo al él), con “secreta astucia” (Arendt, 2012, p. 24) la facultad de la razón, que le permite la superación de toda animalidad, sin más límites que los que él mismo se imponga. Que la razón sea una pura inmediatez es algo que niega decididamente, por lo que, amerita “tanteos, ejercicios y aprendizajes, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento” (Kant, 1979, p. 43).

La naturaleza, además de dotarle de razón, le otorga un medio para el desarrollo de la misma: la sociedad. Pero, ¿por qué convivir en sociedad? Hace parte de su naturaleza, pero, al otorgarle razón, debió aminorarle en otros aspectos, por lo que, la necesidad (Cassirer, 1985, p. 263) es esa causa de su “inclinación a entrar en sociedad” (Kant, 1979, p. 46). Ahora, la unidad del hombre se mantiene, paradójicamente, en un antagonismo (Kant, 1979, p. 46; Cassirer, 1985, p. 266). Ese antagonismo lo entiende el propio Kant como “la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (Kant, 1979, p. 46). Una comunidad, cuya razón de existencia sea sólo la sociabilidad, no terminaría por distinguirse de la animalidad; pero, en la diferencia, en la insociabilidad, producto de la misma naturaleza, termina por hacer superar los estadios anteriores, buscando aniquilar la incompatibilidad, en favor de la armonía.

Se complica más el problema cuando, dentro de la insociable sociabilidad, se le introduce el elemento de la sociedad civil. Y es aquí, donde surge en todo su esplendor el asunto de la libertad. Kant no disuelve el individuo en el colectivo, sino que los integra en una unidad: sólo en una “sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y

seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual” (Kant, 1979, p. 49). Y es asunto de la sociedad civil, con el Derecho, donde se puede resolver la dicotomía. En ese sentido, para Kant, la

verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal como que termine allí donde empiece la libertad de los demás (Cassirer, 1985, p. 266-267).

El Estado, y el Derecho en general, es el medio mediante el cual la naturaleza provista de racionalidad resuelve una contradicción inherente al hombre. Tal filosofía (que considera a la sociedad como antagonista por naturaleza, pero al tiempo busca su liberación) necesita de una medición externa, y es precisamente un Estado con leyes racionales y justas, las que lleven a cabo las disposiciones naturales del hombre. No olvida el filósofo de Königsberg que, en esa sociabilidad, se presentan diversas comunidades políticas; de allí, que la disposición natural del hombre a vivir de acuerdo a su razón, en una sociedad perfectible, no puede alcanzar una verdadera libertad si no se resuelve también el problema de la relación exterior con los demás Estados. Para ello, propone una “gran federación de naciones (Foedus Ampgictonum), de una potencia unida y de la decisión según leyes de la voluntad unida” (Kant, 1979, p. 53), asimilable a nuestra época como la diversidad de organismos multilaterales, y hasta la misma ONU.

Como se ve, la libertad sólo es posible en la sociedad civil, en el Estado mismo, a través de un Derecho racional y justo. Racionalidad y libertad se integran en una unidad dialéctica, inherente a toda la filosofía alemana, y la disolución de uno de los términos, implica la aniquilación del otro.

2. ¿Qué es la ilustración?

En diciembre, un mes siguiente a la publicación del artículo anterior, en la misma Revista, Immanuel Kant, aparece el trabajo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* En él, ve la emancipación en la *ilustración*, que no es más que “la liberación de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” (Kant, 1985, p. 25). Es un acto del pensar del sujeto, donde a través del *uso de la razón pública* lo coloque en un estado de mayoría de edad (Kant, 1985).

Dos características a destacarse tiene esta emancipación: por un lado, la apariencia de sencillez; por el otro, el manejo de la praxis. Respecto al primero, es posible ver que aunque parezca fácil “el paso de la emancipación, además de muy difícil, [es] en extremo peligroso”. (Kant, 1985, p. 26). La tutoría se ve como necesaria en la gran mayoría de sujetos, y es precisamente el riesgo de ser libre lo que hace intenso el estado de minoría de edad. En ese mismo sentido, ya Gilbert Keith Chesterton afirmaba: “la emancipación de la mente del esclavo es la mejor forma de evitar la emancipación del esclavo. Enseñadle a preocuparse de si quiere ser libre y nunca será libre” (Chesterton citado en: Žižek, 2008, p. 8). Y muy relacionado a lo anterior, está el tratamiento de ese estado de mayoría de edad. Se trata de un asunto del sujeto mismo, individual en sí, sin tomar en consideración los aspectos concretos que mediante tal abstracción dejó de lado: se requiere tener cuenta que el hombre mismo hace parte de una sociedad, y que para emancipar al sujeto, la sociedad debe estarlo, pero el particular concreto no lo logra, sino emancipa a toda la sociedad. No es un sujeto abstracto, aislado de la sociedad y ésta, la sumatoria de los primeros. Por otro lado, y permitirá analizar mejor lo anterior, está el tratamiento de la praxis: “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar” (Kant, 1985, p. 27-28). El afirmar la emancipación

como asunto de la conciencia, del pensar, sólo trae como consecuencia el desprecio de la praxis. Es la visión instrumentalista de la misma, que puede ayudar a desatar algunos nudos, pero el gordiano, contrario al original, no es asunto de la espada (praxis), sino, de la mente.

3. Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor

En 1798, casi una década después de la revolución francesa, aparece el trabajo de Kant *Si el género humano se halla en progreso constate hacia mejor*. En él, donde se percibe de mejor manera, no sólo cómo se incluye los anteriores planteamientos en una sola unidad, sino también, cómo se armoniza con el proceso al otro lado del *Rhein*, aunque muy a lo alemán.

Sigue siendo el Derecho un mecanismo para la libertad, indisolublemente ligado a que en sí mismo se dé la posibilidad de darse autónomamente la constitución que crea y juzgue necesario (Kant, 1979, p. 106); constitución justa y moralmente buena no podrá ser otra, en esa época, que la republicana (Kant, 1979, p. 106). El entusiasmo de Kant con la revolución francesa es palpable, pues, un “fenómeno como ese no se olvida jamás en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana” (Kant, 1979, p. 108).

Por su parte, la “Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos que le competen respecto al Estado a que pertenece” (Kant, 1979, p. 111). Ahora, ¿a qué clase de Derechos se refiere Kant? ¿A los derechos que defiende Creonte, como leyes escritas, o, por el contrario, las que defiende Antígona, con el reverso de leyes no escritas (Sófocles, 1982, p. 190)? Es, sin duda, las leyes y los “derechos naturales derivados de la común razón humana” (Kant, 1979, p. 111). Los filósofos, los verdaderos libres (Kant, 1979, p. 111), son quienes interpretan y se dirigen al Estado para su cumplimiento; pero, si todo el pueblo lo hace, sólo es posible si se hace públicamente, por lo que, toda prohibición a la publicidad es una limitación al género humano (Kant, 1979, p. 111). ¿No es esto congruente con la libertad de expresión, tal como la defienden los burgueses, esa que denunciara Marx iniciada la década de los 40's (Marx, 1982)?

El progreso del género humano a través del cumplimiento debido de las leyes racionales da como producto que las “las violencias de los poderosos serán menos frecuentes, la obediencia a las leyes más” (Kant, 1979, p. 114). Así, se hace patente que sólo el Derecho y el Estado es el que puede solucionar aquella insociable sociabilidad de la que ya se ha aportado.

Sigue estando, como se percibe, en el núcleo mismo de la propuesta kantiana: a) la preocupación por la libertad; b) necesidad de un proyecto de ilustración, que termina vinculándose al Estado; c) la naturaleza (con un “secreto plan” (Kant, 1979, p. 57)) permite el cumplimiento en la humanidad de las disposiciones naturales, que conducirán a un momento donde por la existencia de un Estado racional se obedezcan las leyes; y, d) instrumentalización de la práctica producto de ser el problema emancipatorio un asunto eminentemente teórico, de la conciencia.

Hegel y el Ethos

La filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel constituye un gran avance dentro de la filosofía alemana. Razón y libertad están tan absolutamente ligadas, a tal punto que no se puede entender un término sin el otro.

Toda la filosofía anterior a Hegel había “agotado, por así decirlo, las posibilidades que ofrecía el pensamiento para ser entendido como la manifestación de lo absoluto” (Díaz, 2003, p. 253). Lo que realiza,

precisamente Hegel, es la superación de ese agotamiento sobre lo absoluto, “aquello que existe por sí y sirve de fundamento a todo, no es un ser o un ente, o un pensamiento, sino un Logos, un dinamismo racional, que, como proceso, es lo que realmente permanece en su mismo acto de pasar” (Díaz, 2003, p. 255).

¿Cómo opera, entonces, esa superación de Hegel respecto de toda la filosofía? Se presenta en Hegel una relación entre sustancia y verdad: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella” (Hegel, 1985, p. 9). La verdad se presenta como un sistema científico, como un entramado conceptual que pretende superar la dualidad entre filosofía y ciencia. Esto explica el por qué “la verdad sólo tienen en el concepto el elemento de su existencia” (Hegel, 1985, p. 9). Por lo tanto, para poder entender la realidad, o, mejor, para aprehender de verdad la realidad, sólo se puede hacer siempre y cuando se opere desde el sistema científico, pues, la realidad es conceptual. Pero, lo verdadero no debe ser aprehendido y expresado sólo “como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, 1985, p. 15). Si lo absoluto deja de lado el sujeto, al “impulso autorrealizador, dinámico” (Schacht, 1977, p. 111), queda como una inmediatez, sin el despliegue necesario; pero, mucho más importante, es que la sustancia no se concibe como propio sujeto, y por tanto, como autoconsciencia. Por esta razón, lo “Absoluto no estará ya entonces por encima de todo saber, será saber de sí mismo en el saber de la consciencia” (Hyppolite, 1991, p. 11).

Es, dentro de éste marco, donde se debe comprender la libertad en Hegel. Con justa razón, Herbert Marcuse ha dicho que la “razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto” (Marcuse, 1994, p. 15). Que nunca sea una pura inmediatez la relación razón-libertad, es otro punto inherente de la filosofía hegeliana, pues, de “lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel, 1985, p. 16).

Si bien es cierto que toda la filosofía hegeliana está atravesada por el asunto de la libertad, no es menos cierto que Hegel en dos libros desarrolla las cuestiones políticas y éticas: por un lado, está la Filosofía del Derecho. Ya se ha apuntado sobre cómo la filosofía alemana desarrolló en forma teórica lo que otros pueblos hacían en la práctica. Y, resaltando ésta característica, Marx comenta: “La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la altura del presente oficial moderno” (Marx, 1982, p. 496). Y es precisamente la Filosofía del Derecho de Hegel, como texto y concepción, a la que se refiere el joven Marx.

Por otro lado, se encuentra la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, que es la síntesis de toda la filosofía hegeliana, de la que la Filosofía del Derecho sólo desarrolla un punto: el espíritu objetivo.

Como se ha venido señalando, la preocupación central de Hegel es la libertad. “Hegel se propone avanzar hacia el estudio de las condiciones bajo las cuales los sujetos hacen real dicha libertad” (Díaz, 2004, p. 224). Por tal razón, va atribuyendo a momentos de la realización del espíritu objetivo (Hegel, 1997) ciertos niveles de libertad. Pero, ¿Qué entiende por libertad? El §383 de la *Enciclopedia* plantea que es esencial al espíritu una de carácter formal (contraria a la plena), pero que “con arreglo a esta determinación formal el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma” (Hegel, 1997, p. 436). Es decir, una libertad originaria reside en la “característica que tiene el espíritu de saberse, por ello mismo, saberse distinto de todos los demás” (Díaz, 2004, p. 224). Es de carácter inmediata. Y es precisamente dentro de esos momentos del espíritu objetivo donde éste va concretándola, pues, tal inmediatez no es suficiente. Así, comienza la *Filosofía del Derecho* por el derecho abstracto, cuya libertad formal y abstracta se reafirma a través de la objetivación del acto de apropiación (Díaz, 2003, p. 273-274), pasando por la moralidad (que entiende no ya como persona, sino como sujeto, “o sea, como voluntad reflejada hacia sí de tal modo que la determinabilidad de la voluntad general como existencia en ella misma

sea como su propia determinidad, distinta de la libertad en una COSA exterior” (Hegel, 1997, p. 533)) hasta llegar a la eticidad, que es donde centraremos nuestro estudio.

Dentro de la dialéctica hegeliana, la síntesis no suprime a los momentos anteriores, sino, que los fundamenta y complementa en su unidad. Así, tenemos que comprender el §513 de *la Enciclopedia*, al manifestar que en tal momento se recoge la unilateralidad de la exterioridad expresada en la COSA (propiedad) y en la singularidad, en la libertad subjetiva (Hegel, 1997, p. 538). En la *Filosofía de Derecho*, concibe la eticidad como la “idea de la libertad, como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer (...) Es el concepto de la libertad que ha devenido en mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia” (Hegel, 2004, p. 150). Para comprender lo anterior, es necesario tener en cuenta el carácter idealista de su filosofía especulativa, y en consecuencia de ello, que es la razón la que se objetiva a través de la conciencia en los momentos del Espíritu. Por ello, la libertad se convierte en el mundo existente a través del Ethos hegeliano.

Dentro de ésta eticidad se desarrollan tres etapas, a saber: familia, como inmediatez del Espíritu ético (“singular concreto”); la sociedad civil, como universalidad formal (“particular concreto”); para terminar en el Estado como universalidad sustancial (“universal efectivo”) (Díaz, 2003, p. 265; Hegel, 2004).

Así las cosas, Hegel concibe al Estado, primero como “sustancia ética autoconsciente” que en cuanto tal, “igual que las determinaciones suyas que se desarrollan en el saber, tiene la subjetividad cognoscente como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional” (Hegel, 1997, p. 551). También lo considera, en otras palabras, como “la realidad efectiva de la idea ética” (Hegel, 2004, p. 227). Y es precisamente al interior de esta concepción del Estado y del Derecho, donde el maestro plantea su proyecto emancipatorio.

Supone Hegel que dentro de él, median los principios individuales que se desarrollan al interior de la familia, y le corresponde a la sociedad civil y al Estado salvaguardarlos; al tiempo que se le da cabida a los intereses particulares de la sociedad civil, que la familia y el Estado deben también de proteger. Es la mediación de esta triada dialéctica que en cuanto racional y universal, no se opone a lo particular.

Una concepción como la hegeliana que considera al Estado no sólo como objetivación de la razón, del Logos, sino además, como un universal donde la familia en tanto intereses individuales, y la sociedad civil en cuanto intereses particulares se desarrollen plenamente, sin conflicto, ha conducido, por lo menos en su época, precisamente a una de las mayores críticas: justificar el absolutismo prusiano. Si bien puede ser no la intención de Hegel, no por ello es menos cierto que durante su vida como profesor en la Universidad de Berlín mantuvo amistad con el rey Friedrich Wilhelm III y su ministro de instrucción Altenstein y los hegelianos gozaron de aprecio, así como también la filosofía hegeliana se convirtió en la filosofía del Estado prusiano (Marcuse, 1994, p. 170).

Marx y la lucha de clases

Le corresponde el mérito a Karl Marx, y a su inseparable amigo Friedrich Engels (al no establecer diferencias sustanciales entre los dos pensadores, se refiere a Marx siempre como si representara una unidad con el segundo), el haber superado toda la filosofía alemana. Que esto no haya operado única y exclusivamente producto de la genialidad, sino de acuerdo a las condiciones políticas, económicas y sociales, es algo que se ha venido afirmando no pocas veces (Lukács, 1976; Artieri, 1978).

La relación entre Marx y la filosofía alemana ha sido expuesta, en ocasiones, como ruptura (Althusser, 2004), como inversión (Vargas, 1977), etc.; pero, el idioma alemán tiene un término que expresa muy bien

la relación: el sustantivo *Aufhebung*, proveniente del verbo *aufheben*, que, en ocasiones se traduce por superación (por ejemplo, Rubén Jaramillo en los textos juveniles de Marx: (Marx, 1978, p. 100), tiene un doble sentido: conservar y poner término. Así, esa superación de Marx, no es de alguna manera una ruptura o un desprecio respecto de su tradición, una crítica que lo eleva a un nivel más alto. Concretamente con Hegel, la relación es mucho más estrecha que con cualquier otro pensador (Vacca, 1978; Artieri, 1978; Vargas, 1977). Incluso, en su etapa madura, en *El Capital*, es el propio Marx quien sale en defensa de Hegel, cuando se le trataba como “perro muerto” (Marx, 1981, p. XXIII-XXIV).

Si, por un lado, Kant desarrolla la emancipación, en última instancia, ligado al concepto de razón, Estado y sociedad civil; y Hegel, por su parte, lo hace respecto de razón y Ethos, le corresponde a Marx, la negación tanto del primero como del segundo, para afirmar que la emancipación está precisamente por fuera del Estado, y, en últimas, por fuera de la sociedad capitalista, pues, existe otro estadio donde sí es posible una libertad realmente humana.

Pero, para entender su propuesta emancipatoria debemos tener en cuenta tres elementos: primero, es la discusión del joven Marx con Hegel en el manuscrito *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*; segundo, la relación entre la teoría y la praxis; y tercero, la lucha de clases.

Respecto al primer elemento, no pretendemos desarrollar todos los puntos de su crítica, pero es indispensable señalar dos que sirven para demostrar las falencias del Estado de Hegel. Por un lado, encontramos el problema de una contradicción entre sistema de intereses que el maestro desarrolla en el §261, al considerar al Estado en un doble sentido, a saber: como “*necesidad externa*”, y como “*fin inmanente*” (Hegel, 2004, p. 234). Marx dirá interpretando a Hegel que, si en un primer momento, la necesidad externa del Estado es que la sociedad civil y la familia sucumban ante sus leyes, es decir, al interés general; y, en un segundo, que en la inmanencia “*radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares*” (Hegel, 2004, p. 216), no habría necesidad de tal contradicción. Es más, ésta antinomia no está resuelta (Marx, 1982, p. 320). Esta relación antitética entre los sistemas de intereses (general y particular) es la premisa del Estado moderno, y que en su análisis Marx llevará hasta las últimas consecuencias al analizar problemas como la propiedad privada, el mayorazgo, los poderes públicos, etc.

Por otro lado, es interesante lo que ha de ser una de las críticas más fuertes al constitucionalismo moderno, que aún puede producir eco en nuestros tiempos, a saber:

El Estado constitucional es el Estado en que 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 recobra aquí, formalmente, la realidad en cuanto interés del pueblo, pero, al mismo tiempo, sólo debe tener esta realidad formal. Se ha convertido en una formalidad, en el haut goût de la vida popular, en una ceremonia. El elemento constituyente es la mentira consagrada, la mentira legal de los Estados constitucionales, que nos dice que el Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado” (Marx, 1982, p. 377).

La crítica mordaz de Marx se dirige a toda consideración del Estado como un *universal concreto*, que recoge en su unidad los particulares, conciliándolos. Pero, deteniéndose cuidadosamente en el análisis, Marx encuentra que el universal concreto representa los intereses de un particular, despreciando otro sistema de intereses particulares. El Estado no es un ente abstracto, ni una “*idea Ética*”, como cree Hegel, sino, un ente muy concreto e histórico: el Estado burgués. Hegel, a pesar de no disponer de las premisas materiales del Estado burgués, lo analiza teóricamente, y es por eso que está a la altura del presente político de su época.

Detengámonos ahora en la relación entre teoría y praxis. Esta relación la encontramos por primera vez en los *Anales Franco-Alemanes*, que fueron publicados entre Marx y Ruge. En ella se expresa claramente cómo debe ser abordado el problema de la emancipación: “Ciertamente es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas” (Marx, 1982, p. 497). De lo anterior se desprenden dos aspectos: la teoría, el desarrollo de la conciencia crítica es importante para la emancipación, pero el problema material en cuanto real, ha de ser abordado desde la praxis, y ese problema material lo ve Marx en ese primer texto como toda la opresión que recae sobre el proletariado (Marx, 1982). El segundo aspecto será el del sujeto que lleva a cabo la emancipación. No es el individuo singular concreto el que se emancipa abstractamente, como aislado del mundo (como en Kant), sino que el proletariado, ya que soporta todo el peso de la enajenación.

En consecuencia ya desde este texto, se necesita de una “clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *espacial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero* puro y simple” (Marx, 1982, p. 501).

A lo largo de su obra se mantendrá en términos generales tal propuesta, aunque rechazará paulatinamente todo el contenido especulativo heredero de la filosofía de Hegel y Feuerbach.

Así las cosas, Marx ve ya desde 1843 la lucha de clases. Ésta lucha exige a su vez, la abolición de todo antagonismo de clase, y por ello, al Estado mismo, que en la propuesta kantiana y hegeliana constituían la emancipación. El Estado no más que un aparato de dominación de clase, porque es esta la expresión de la “violencia organizada de una clase para la opresión de la otra” (Marx & Engels, 1955, p. 39).

Con estos tres elementos tenidos en cuenta podemos comprender que su proyecto emancipatorio se realiza en una sociedad comunista, “cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino primera necesidad vital (...) ;De cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, 1986, p. 18). Es ella la realización del proyecto de emancipación humana esbozado en 1844 en La Cuestión Judía, que se diferencia radicalmente de la emancipación política (Marx, 1982, p. 499). La burguesía no detesta la emancipación, sólo la humana, porque la política reafirma su dominación.

Conclusión

Los proyectos emancipatorios de Kant, Hegel y Marx están estrechamente unidos a la preocupación de toda la tradición filosófica alemana. El asunto de la libertad se presenta ligado a los acontecimientos económicos, políticos, sociales y culturales que se desarrollan en Europa, principalmente, en Francia, luego de la revolución de 1789.

Todo sistema filosófico se enfrenta al problema de la libertad, pero, la filosofía alemana se esforzó por demostrar que ésta tenía un lugar principal. Es así como Kant relaciona la libertad ligada a la razón, a la superación de la animalidad, al valerse del propio entendimiento sin límites, pero, dentro de la sociedad, dentro del Estado, con leyes racionales y justas. Al mismo tiempo, influenciado por el movimiento de la ilustración, ve en él la posibilidad de la emancipación, del salir de la minoría de edad, a través del acto racional. Igualmente, constituye el género humano un paulatino progreso hacia mejor.

Hegel, por su parte, le da una mayor riqueza al debate, al identificar sustancia y sujeto en una unidad llamada espíritu: el sujeto se va desplegando históricamente en el acto del conocimiento, pero, el sujeto mismo se constituye un objeto de conocimiento, autoconsciencia, consciencia de sí mismo. En ésta fase, el espíritu objetivo comienza a desarrollar una libertad inmediata, que, concretamente en el Derecho, se reafirma con la apropiación. Que el espíritu se repliegue sobre sí mismo, en la moralidad, es una condición indispensable, pues, la libertad no puede ser puramente externa; pero, las limitaciones no se hacen esperar, y la moralidad es superada, a su vez, por la eticidad, donde se desarrolla la familia, la sociedad civil y el Estado.

En última instancia, el Estado es el mediador de las contradicciones existentes, pues, como universal, recoge en su unidad los diferentes momentos unilaterales. La familia con sus intereses individuales y la sociedad civil con los particulares, se complementan en el Estado, que los garantiza.

Pero, en Marx, la emancipación no es un acto exclusivamente de la consciencia, de la teoría, sino de la práctica. El Estado no puede estar ligado a la emancipación, sino, todo lo contrario, representa un momento de la opresión; no es un universal, sino un particular; no es un ente abstracto, una idea ética, sino, un producto histórico, y de defensa de intereses concretos, burgués. Por ello, la sociedad comunista es el único estadio que permite la verdadera emancipación.

La emancipación es asunto de un sector social, que no puede emanciparse a sí mismo, sin emancipar a toda la sociedad. La reivindicación de la praxis es patente. Pero, contrario a lo que se podría pensar, la teoría no se desprecia, sino que se integra como un momento esencial. Ésta es la razón del esfuerzo de Marx por comprender científicamente su realidad circundante, y sólo la economía política ofrece un punto imprescindible para el desciframiento de las relaciones sociales.

Referencias

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, Trad.) México D.F., México: Siglo XXI Editores S.A.
- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (C. Corral, Trad.) Barcelona, España: Paidós.
- Artieri M, A. (Octubre de 1978). La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico. *Revista Dialéctica* (5), 61-79.
- Cassirer, E. (1985). *Kant, vida y doctrina*. (W. Roces, Trad.) México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Colomer, E. (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Segunda ed., Vols. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel). Barcelona: Editorial Herder.
- Díaz, J. A. (2003). Hegel: filosofía de derecho. En L. E. Hoyos (Ed.), *Lecciones de filosofía* (p. 267-284). Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, J. A. (2003). La crítica de Hegel a Kant. En L. E. Hoyos (Ed.), *Lecciones de filosofía* (p. 251-266). Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, J. A. (2004). El pensamiento político de Hegel. En L. E. Hoyo (Ed.), *Estudios de filosofía política* (p. 221-240). Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia.
- Feuerbach, L. (1984). Tesis provicionales para la regorma de la filosofía. En L. Feuerbach, *Tesis provicionales para la regorma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro* (E. S. Rüggeberg, Trad.). Barcelona, España: Ediciones Orbis, S.A.
- Hegel, G. (1997). *Lecciones de la historia de la filosofía* (Vol. III). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, Trad.) México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (R. Valls Plana, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. (J. L. Vernal, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. (F. F. Buey, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Península.
- Kant, I. (1979). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En I. Kant, *Filosofía de la Historia* (E. Imáz, Trad., p. 39-65). México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1979). Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. En I. Kant, *Filosofía de la Historia* (E. Imáz, Trad., p. 95-122). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1985). ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la Historia* (E. Imáz, Trad., p. 25-38). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (Julio de 1976). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx. Primera parte. *Dialéctica* (1), 181-225.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. (J. F. Sucre, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx. (1982). Crítica del Derecho del Estado de Hegel. En K. Marx, *Escritos de Juventud* (W. Roces, Trad., p. 319-438). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1981). *El Capital* (Vol. I). (W. Roces, Trad.) Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, C. (1982). En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. En C. Marx, *Escritos de juventud* (W. Roces, Trad., p. 491-502). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1982). La cuestión judía. En K. Marx, *Escritos de juventud* (W. Roces, Trad., p. 463-490). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1982). Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. En C. Marx, *Escritos de juventud* (W. Roces, Trad., p. 149-169). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C., & Engels, F. (1955). Manifiesto del Partido Comunista. En C. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos* (Vol. I, p. 12-50). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1978). Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En K. Marx, *Karl Marx: textos 1837-1847* (R. Jaramillo, Trad., p. 99-122). Bogotá, Colombia: Eris Editorial.
- Marx, K. (1986). *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú, URSS: Progreso.
- Pérez Borbujo-Álvares, F. (2004). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Schacht, R. (Julio de 1977). Comentario al Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Dialéctica* (3), 103-147.
- Schelling, F. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. (H. Cortés, & A. Leyte, Trads.) Barcelona, España: Antrhopos; Ministerio de Educación y Ciencia.
- Sófocles. (1982). Antígona. En Esquilo, Sófocles, Eurípides, & e. al., *Teatro griego* (p. 165-221). Barcelona, España: Círculo de Lectores, S.A.
- Vacca, G. (Enero de 1978). Hegel en la historia del marxismo. *Dialéctica* (4), 35-48.
- Vargas Lozano, G. (Julio de 1977). La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión. *Dialéctica*(3), 69-91.
- Žižek, S. (2008). *Bienvenidos al desierto de lo real*. (C. Vega Solis, Trad.) Madrid, España: Akal.

