

Una política del afuera. La crítica de la sociedad entre Hegel y Marx

Politics of the Outside. The Critique of Society between Hegel and Marx

DOI: 10.0031/RACP.10379990

Esteban Domínguez Di Vincenzo*

UNR, CONICET

Argentina

Fecha de recepción: 29-09-2023

Fecha de aceptación: 18-11-2023

Resumen

En este artículo propongo una lectura conjunta de Georg W. F. Hegel y Karl Marx en torno a la sociedad civil como una vía de acceso privilegiada a sus concepciones de la política. Para ello, primero, sostengo que entre Hegel y Marx se despliega la posibilidad de una filosofía del espíritu objetivo. Luego, me detengo en el desarrollo de la sociedad civil en *Principios de la filosofía del derecho*, señalando que allí resulta reconocible un encuentro *avant la lettre* de Marx con la economía política. En ese marco, estudio especialmente el problema de la expansión de la sociedad fuera de sí. Finalmente, propongo una síntesis del camino recorrido preguntándome qué comprensión de la política se juega, en adelante, entre Hegel y Marx.

Abstract

In this article I propose reading together Georg W. F. Hegel and Karl Marx on Civil Society as a privileged path to their conceptions of politics. For this purpose, firstly, I argue that the possibility of a philosophy of the Objective Spirit unfolds between Hegel and Marx. Secondly, I focus on the development of Civil Society in *Elements of the Philosophy of Right*, pointing out an encounter *avant la lettre* between Marx and Political economy. In this context, I will focus on the problem of the expansion of society outside itself. Thirdly, I will propose a synthesis asking myself what understanding of politics is at stake between Hegel and Marx.

Palabras clave: Espíritu objetivo; Sociedad civil; Economía política; Política.

Keywords: Objective Spirit; Civil Society; Political Economy, Politics.

* <https://orcid.org/0000-0001-7864-2140>. Correo electrónico de contacto: esteban.dominguez@live.com.ar. Una primera versión del primer apartado de este escrito fue presentada en las 6^º Jornadas de Ciencia Política del Litoral, realizadas en la ciudad de Santa Fe, Argentina en mayo del 2023. Luego, los argumentos principales del trabajo fueron presentados de manera preliminar y desarrollados, con el concurso de sus miembros, en el marco de un seminario interno del Grupo de estudio "Lecturas en filosofía y teoría política" (Left-Pol) de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario entre los meses de junio y agosto del 2023.

La tierra pertenece a los franceses y a los rusos,
 el mar pertenece a los británicos,
 pero a nosotros nadie nos disputa
 la primacía en el reino etéreo de los sueños.
 Aquí sí tenemos nosotros la hegemonía,
 aquí sí somos nosotros dueños soberanos;
 los otros pueblos se han desarrollado
 sobre la tierra firme, nosotros en el aire.

Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermärchen*¹.

En los últimos cincuenta años hemos asistido a una revisión tan insistente como productiva de la lectura que un joven Karl Marx realizó, hacia 1843, de *Principios de la filosofía del derecho* de Georg W. F. Hegel (véase, entre otros, Abensour, 1998; Balibar y Raullet, 2001; Tosel, 2008; Chauí, 2017). Ese trabajo de la obra de Marx en Hegel fue expresión, a su vez, de un encuentro faltante que comenzó a tomar forma desde la década de 1960 y que se expresó, con toda intensidad, en la década siguiente entre Baruch Spinoza y Marx. Luego del gesto iniciático impulsado por Louis Althusser (1983) separando lo que había permanecido unido y uniendo lo que hasta entonces había estado separado, la publicación en la década de 1970 del *Cuaderno Spinoza* redactado por Marx (2012) de manera relativamente contemporánea a su primera crítica de Hegel, permitió una reconsideración general de su spinozismo ligado a una comprensión radical de la democracia frente a la monarquía prusiana que Hegel pretendía apuntalar.

No todas esas relecturas de un Marx demócrata responden a las mismas intenciones, ni todas ellas se explican del mismo modo. Sin embargo, puede decirse de manera sucinta que ellas se ven animadas por dos horizontes teóricos en movimiento. Uno en expansión: cierto retorno de lo político o, más precisamente, de la reflexión filosófica en torno a lo político — “un retorno específico, no marxista, precisamente, pero tampoco antimarxista, de la cuestión de lo político”, al decir de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981, p. 22, traducción propia)—. Concomitante con otro movimiento, en retirada luego de un estallido por mucho tiempo pospuesto: el del marxismo y su crisis, quizás, definitiva —“¡finalmente la crisis del marxismo ha estallado!”, tal como alguna vez exclamó Althusser (2008, p. 291)—. Resulta imposible pasar revista aquí de la potencialidad de aquellas investigaciones animadas por

¹ Tal como se citó en Marx y Engels (1975, p. 565). El tramo final del último verso (“nosotros en el aire”) es un añadido que no se encuentra en el poema Heine.

cierto retorno de lo político al interior del marxismo entre su expansión y su retiro. Sin embargo, considero que ya ha pasado suficiente tiempo de desarrollo de ese tipo de lecturas. En este trabajo quisiera proponer torcer el bastón en una dirección inversa, esbozando los trazos generales que puede adoptar una lectura de la relación entre Marx y Hegel, no a través de su *crítica de la política*, sino a partir de la *crítica de la sociedad* para —parafraseando a Marx (2016a)— “reemprender el viaje de retorno”, hasta dar de nuevo con la crítica de la política, alcanzando al final de este camino “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (p. 21).

En este artículo propongo, entonces, una lectura conjunta de Hegel y Marx en torno a la sociedad civil como una vía de acceso privilegiada a sus concepciones de la política. Mi argumentación se despliega en tres desarrollos sucesivos. En un primer momento, sugeriré los términos a partir de los cuales es posible una lectura *entre* Hegel y Marx mostrando que lo que allí se dibuja es la posibilidad misma de una filosofía del espíritu objetivo. En un segundo momento, verdadero corazón de este escrito, me detendré en la exposición de la sociedad civil en *Principios de la filosofía del derecho*, señalando que allí resulta reconocible un encuentro *avant la lettre* de Marx con la economía política. Para eso, primero detallaré el modo en el que el tratamiento en torno la sociedad civil puede pensarse como una singular reapropiación hegeliana de la economía política, para luego presentar un problema que ocupa una posición de privilegio para la reconsideración de la relación entre ambos filósofos en torno a la política: el problema de la expansión de la sociedad civil fuera de sí. Finalmente, en un tercer momento, propongo una síntesis del camino recorrido preguntándome qué comprensión de la política se juega, en adelante, entre Hegel y Marx.

I. El espíritu objetivo

Mucho, como a menudo sucede con las cosas importantes, se ha dicho sobre la torsión en la historia de la filosofía política producida por Hegel. Si, según los manuales, la modernidad se abre en 1637 con el *Discurso del método* de René Descartes, ese verdadero “héroe del pensamiento” al decir de Hegel (2013, p. 254), nosotros los políticos tenemos uno propio: Thomas Hobbes y su *Leviatán* de 1651. Del mismo modo, siempre según un relato oficial, es en Hegel que concluiría, es decir, superaría conteniéndolo, aquel recorrido de lo moderno desde, al menos, la *Fenomenología del Espíritu* de 1807. Ocurre también que, para nosotros,

los políticos, el héroe se expresa desdoblado en otro tiempo, el tiempo mismo de la política, con la preparación de los *Principios de la filosofía del derecho*. Es ese libro el que representa una torsión de nuestra tradición. De Hobbes a Hegel, entonces, y con él eso que algo apresuradamente se llamó “el modelo hegeliano-marxiano” (Bovero, 1986), digamos reformulándolo de manera más modesta, menos arquetípica, el *problema* hegeliano-marxiano.

Antes de concluir *Del contrato social*, Jean-Jacques Rousseau introducía un curioso capítulo en el que señalaba aquello que restaba por tratar una vez concluida la obra. Allí enunciaba o anunciaba los problemas de los que no se ocuparía porque constituían un *nuevo objeto*. Luego de haber sentado los “verdaderos principios del derecho político”, luego de haber “procurado fundar el Estado sobre su base”, luego de eso, dice, restaría “respaldarlo con sus relaciones externas”:

lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de guerra y de conquista, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados, etc. Pero todo esto forma un nuevo objeto [*objet*] demasiado vasto para mis cortas miras, habría debido fijarlas siempre más cerca de mí. (Rousseau, 2012, p. 165)

Frente a la idealidad buscada del contrato, al concluir su obra, Rousseau se enfrenta con aquello que la amenaza: la precariedad de su condición. Alguna vez Jacques Derrida (2011), comentando este pasaje, dijo que “Rousseau parece frotarse los ojos para percibir el afuera de la fábula” —es decir, de aquella que él mismo había construido— y que, en definitiva, “abre los ojos pero cierra el libro” (p. 92). Es justamente *entre* Hegel y Marx —digo *entre* y no *con*— que es posible fijar la mirada más lejos, a distancia, y así reabrir aquel libro. Orientando la mirada hacia esas relaciones externas veríamos esbozarse, recurriendo libremente a una célebre expresión de Michel Foucault, una *política del afuera*. Es esa concepción de la política —esto es, una “forma de pensamiento de la que la cultura occidental ha esbozado en sus márgenes la posibilidad todavía incierta” (Foucault, 1994, p. 521, traducción propia)— la que se juega *entre* Hegel y Marx.

Aquí encuentra su sentido la posibilidad de emprender por nuestra cuenta un camino ya emprendido por otros. Practicar nuestros propios sondeos resistiéndonos a imitar los surcos que otros han trazado en el camino que va de Hegel a Marx. Más concretamente,

quisiera sugerir que podemos hacerlo reabriendo la *Filosofía del derecho* para leerla junto a Marx. Es cierto que esto ya se ha hecho, que no ha dejado de hacerse desde que Marx mismo comenzó a pensar al interior de esa *filosofía del mundo* que era el hegelianismo, tal como la llamó tempranamente². En su primera crítica a Hegel, el *Manuscrito de Kreuznach*, un muy joven Marx desarrolla una lectura de la que extrae del silencio de Hegel una concepción radical sobre la democracia que, a su modo, recorrerá su obra por venir. En este trabajo quisiera ampliar esta perspectiva sosteniendo algo excesivamente que *todo Marx*, o al menos todo aquello relativo a la política, está presente de cierta y determinada manera en la *Filosofía del derecho*.

Semejante afirmación no refiere sólo a la sumatoria de diversos temas reunidos en un conjunto cerrado, sino fundamentalmente al reconocimiento de una cuestión general: Marx es el pensador de aquello que Hegel llamó el *espíritu objetivo*. Esto es, de “la realización concreta del espíritu en las formas determinadas de la vida social y cultural” (D’Hondt, 1974, p. 114), cuya unidad no es reconocible por medio ni de la derivación lógica, tampoco la de la expresión esencial, sino fundamentalmente la de un *proceso*. Pero, aún más radicalmente, la transformación de la filosofía que lleva el nombre de Marx no es otra que el señalamiento de que ella, la filosofía, vive *del* espíritu objetivo haciendo de este último su objeto privilegiado, pero sobre todo también su sujeto; en fin, su horizonte mismo. Cuando Jean-Paul Sartre (1974) dijo alguna vez que el marxismo era el horizonte “insuperable [*indépassable*]” de nuestro tiempo puesto que “las circunstancias que lo engendraron no ha[bía]n sido todavía superadas” (p. 29, traducción propia), no estaba haciendo otra cosa, en el fondo, más que destacar que, para Marx, el objeto mismo de la filosofía son precisamente las *circunstancias*. De modo tal que después de Marx sabemos que la filosofía —como los hombres mismos, según un célebre pasaje— hace su propia historia, pero no a su libre arbitrio, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentra directamente, que existen y le han sido legadas por el pasado. Una filosofía de las circunstancias, en el sentido más fuerte de esta aseveración, eso es, en marxiano, una filosofía del espíritu objetivo.

Es sabido que, en la filosofía hegeliana, el espíritu objetivo no es otra cosa que la filosofía social y política (Kervégan, 2008). En otros términos, se trata de su *filosofía práctica*

² “Me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo a la que había creído sustraerme” (Marx, 1982a, p. 11).

si tuviéramos que usar una expresión indicativa de un horizonte acaso demasiado estrecho para describir aquello que se abre precisamente con Hegel frente a Kant. Mediación entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto, el espíritu objetivo señala un momento exterior, objetivo, histórico, real. Esas son, de hecho, las palabras que utiliza Hegel (2005) al señalarlo en la *Enciclopedia* como el espíritu que “está en la forma de la *realidad*” y describirlo, en fin, como un “*mundo*” (§ 385, p. 437). Por su parte, en la *Filosofía del derecho*, lo señala como “el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza” (Hegel, 2004, § 4, p. 31).³ Al entrar en la tercera parte de la obra, añade sugestivamente que el ser humano es “*inconsciente [unbewußt]*” de la eticidad:

si se considera a la eticidad desde el punto de vista objetivo, se puede decir que el hombre es inconsciente de ella. En ese sentido, Antígona proclama que nadie sabe de dónde provienen las leyes; son eternas, es decir, son la determinación existente en y por sí que surge de la naturaleza de la cosa misma (Hegel, 2004, § 144, A, p. 157).

Finalmente, Hegel vuelve a señalar al “hábito de lo ético” como una “segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera” siendo de este modo “el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo” (§ 151, p. 161). Si no es sólo con Hegel, ciertamente lo será con Marx: el terreno del espíritu objetivo es ese terreno pascaliano en el que se desarrolla una segunda naturaleza en ausencia de una primera⁴.

El espíritu objetivo se despliega en tres momentos: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. Aquí me interesa, particularmente, el último puesto que es sabido que de él Marx hizo su verdadero objeto en dos ocasiones de manera directa en sus escritos de juventud, en su primera y su segunda crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1843 y 1844. Más

³ En adelante, las referencias a la *Filosofía del derecho* irán acompañadas del número de párrafo con una indicación adicional en caso de que se trate de una *Observación* (O) o un *Agregado* (A), i. e.: (Hegel, 2004, § 144, A, p. 157). Por su parte, las referencias a *El capital* irán acompañadas del número de capítulo en numeración romana, i.e.: (Marx 2016b, XXIII, p. 761). En todos los casos, las citas de Hegel y Marx fueron cotejadas con sus ediciones alemanas. Finalmente, siempre que cite obras en un idioma extranjero, las traducciones son propias.

⁴ En los *Pensamientos* de Pascal (2014) leemos: “¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados [*accoutumés*]? [...] Una costumbre [*coutume*] diferente dará otros principios naturales. Esto lo vemos por experiencia, y si los hay que la costumbre no puede borrar, los hay también de la costumbre contra la naturaleza, que son imborrables por la naturaleza y por una segunda costumbre. [...] ¿En qué consiste entonces esa naturaleza expuesta a ser borrada? La costumbre es una segunda naturaleza que destruye a la primera pero ¿qué quiere decir naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esa naturaleza no sea más que una primera costumbre, lo mismo que la costumbre una segunda naturaleza” (125–92, 126–93, p. 55). Sobre la segunda naturaleza en la filosofía hegeliana, véase Catherine Malabou (2013).

específicamente, puede decirse que su objeto privilegiado, como el título lo indica —*Crítica de derecho del estado de Hegel*—, es el tercer momento de la eticidad: el tercer tercero, el tercero incluido, el estado. Fue estudiando los párrafos 261-313, que Marx alcanzó críticamente una posición democrática frente a la monarquía prusiana que Hegel impulsaba sin ambages (*Manuscrito de Kreuznach*, 1843). Fue haciendo esto que también alcanzó de manera más general a formular la primera de una serie de críticas de la política (Tosel, 1979) que desde entonces irán unidas a su nombre al describir, y denunciar, el tipo de abstracción política propia de la modernidad (*Sobre la cuestión judía y Einleitung*, publicadas en los *Anales franco-alemanes* en 1844). Fue haciendo esto que, por último —y en realidad aquí comienza todo—, Marx estuvo en condiciones de exasperar su crítica de la política en una dirección singular, haciendo de ella una *crítica de la sociedad* —“un cambio de terreno de la política a lo social, o más bien un desplazamiento de la política ella misma sobre el terreno de lo social” (Fischbach, 2015, p. 74, traducción propia)— en el momento exacto en el que se enfrenta de manera directa a esa ciencia que, al decir de Hegel, ha encontrado en la época moderna su terreno propio: la economía política (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*).

La crítica de la sociedad es la que está presente retrospectivamente en su ejercicio de autobiografía intelectual al reconocer que la búsqueda de los conflictos insolubles de la sociedad había que buscarla “más allá de lo político” (Althusser, 1983) —léase aquí, del estado— en otro lugar. Ese lugar es el de las condiciones materiales de vida descripto, recordando el vocabulario de Hegel, como *sociedad civil* [*bürgerliche Gesellschaft*]⁵. Resulta necesario preguntarse, sin embargo, por qué Marx no se dedicó en su período de juventud a comentar párrafo por párrafo, como sí lo hizo con la filosofía del estado de Hegel, su filosofía *social*, quiero decir, el segundo momento de la eticidad, el del desarrollo de la sociedad civil animada por su singular sistema de las necesidades. No lo hizo, es verdad, pero para cualquiera que conozca la filosofía de Marx y su compromiso incluso indeseado con Hegel, es evidente que a su modo no cesó de hacerlo; incluso, o sobre todo, allí donde rompe

⁵ “Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política” (Marx, 1980, p. 4).

resueltamente con Hegel. La obra de Marx puede pensarse así como un trabajo, el trabajo de la obra de Hegel continuando en Marx, a pesar de Marx⁶.

Alguna vez Lenin (1986) dijo de la *Ciencia de la Lógica* que “en esta obra de Hegel, la más idealista de todas, hay menos idealismo y más materialismo que en ninguna otra” (p. 212). Es bueno recordar esa afirmación al introducirse en la *Filosofía del derecho* no para ser hegeliano, sino para querer no serlo. Para que ese querer no sea el del rechazo del que ignora su pasado, sino del heredero que sabe que todo reconocimiento en una historia común depende de cierto desconocimiento. Fue el propio Marx quien señaló mordazmente que algunos de los pasajes de la constitución interna del estado en su afán lógico no eran más que una anti-política: “al dejar de lado las determinaciones concretas [...] tenemos ante nosotros un capítulo de la lógica”, de modo tal que “toda la filosofía del derecho no es, aquí, más que un paréntesis de la lógica” (Marx, 1982b, p. 331). Y sin embargo, es posible reabrir la *Filosofía del derecho* con Marx en una dirección decidida; en una orientación hacia las *determinaciones concretas* que Hegel, según Marx, habría dejado de lado. Para encontrar allí si no la Lógica hegeliana, sí cierta lógica, tal vez una *alógica*, que late en Hegel y sobre la que Marx proyectó, quizás sin saberlo, su filosofía del futuro en la que aún hoy vivimos. Es esta tarea la que ahora es necesario esbozar.

II. El estado exterior

Toda la *Filosofía del derecho* puede leerse a través de Marx. Cabe esperar, por lo demás, que al acercarse a la obra de Hegel un lector instruido en Marx piense indefectiblemente en él. Sucede que esa transparencia del objeto no es sino un obstáculo: el de las “problemáticas” en las que un pensamiento vive en diversos momentos, tal como nos enseñó Althusser (1983). No obstante, aún es posible ensayar lecturas de la *Filosofía del derecho* a la luz de ciertos desarrollos de Marx. Es posible, por ejemplo y tal como lo ha hecho Cecilia Abdo Ferez (2013, pp. 71-99), estudiar el derecho abstracto, más específicamente, la propiedad en sus tres momentos —toma de posesión, uso y enajenación— a la luz de los debates en los que un joven Marx decidió intervenir en torno al robo de leña. Es posible también buscar en esa misma primera parte sobre el derecho abstracto, al leer que la forma más perfecta de

⁶ Esto, quisiera aclarar, no lo hace a Marx hegeliano en el sentido que Althusser se propuso, con razón, combatir, sino que lo hace su heredero en un sentido más elemental: ser hegeliano, decía D’Hondt (1974), quiere decir haber pasado por Hegel, recordarlo, saberlo.

propiedad es la que “tiene el influjo del signo”, el esbozo de una teoría hegeliana del dinero según la cual las cosas “no valen por lo que son sino por el significado que se le atribuye” (Hegel, 2004, § 58, A, p. 73), que nos remite de manera directa a la sección primera de *El capital* sobre la mercancía y el dinero.

Y todo esto puede hacerse, evidentemente, porque hay una reiteración en los temas. Una *reiteración anticipada* de Marx en Hegel que permite preguntarse, oportunamente, si no hay acaso en la lectura que Marx desarrolló de la *Filosofía del derecho* un encuentro *avant la lettre* con la economía política. Es sabido que esto no es biográficamente cierto, puesto que ese encuentro es fechable en 1844. Según una historia conocida, movido por el influjo de la pionera lectura de Engels de la “economía nacional” [*Nationalökonomie*], Marx se vio arrastrado en una nueva dirección cuyo primer punto de llegada fueron los *Manuscritos económico-filosóficos*. Y sin embargo, fue Hegel mismo quien unos treinta años antes había allanado el camino. De lo que se trata de pensar a continuación es, entonces, de qué modo ese Hegel marcó, en un sentido fuerte, a Marx y su filosofía del futuro.

A. Hegel y la sociedad civil

Quizás como ningún otro de sus contemporáneos Hegel comprometió su desarrollo filosófico con el porvenir de la naciente economía política. Suele situarse desde su período en Berna (1793-1796) que Hegel lee a figuras tales como Adam Ferguson, James Steuart y Adam Smith. Es sabido, además, como el propio Marx lo señalaba en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* —“según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII...”—, que el concepto mismo de *bürgerliche Gesellschaft* es una traducción de la *Civil Society* de Ferguson a la cual dedicó su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (Tosel, 2001), así como también lo es, a su modo, de esa *Nation* no precisamente *nacional* de la que nos habla Smith desde el título de su clásica *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. En definitiva, tal como afirma Rosanvallon (2006), la filosofía de Hegel es, entre otras cosas, la comprensión del alcance filosófico de la economía política inglesa. Ese alcance filosófico se expresa, quisiera sugerir, en dos direcciones: tanto respecto al método como respecto al objeto de la nueva ciencia⁷.

⁷ Para un estudio de la influencia de la ilustración escocesa en la formación del pensamiento de Hegel en torno a la sociedad civil, véase Norbert Waszek (1988). Para un estudio detallado de los grandes temas de la economía política clásica en Hegel, véase Fernando Huesca Ramón (2021).

En primer lugar, la fascinación hegeliana respecto a la economía política refiere a la *esencia formal* de esta ciencia. Incluso podríamos decir, con Marx, que estamos ante una fascinación frente al *método de la economía política*. El desarrollo de la “economía política [Staatsökonomie]”, dice Hegel, “muestra el interesante proceso de cómo el *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna” (Hegel, 2004, § 189, p. 188). Se trata de un conocimiento que logra captar las determinaciones universales en la arbitrariedad:

estas variaciones arbitrarias producen de sí determinaciones universales y esta aparente dispersión y falta de pensamiento son contenidas por una necesidad que surge por sí sola. Encontrar aquí lo necesario es el objeto de la economía política, una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes. Resulta un interesante espectáculo observar cómo todos los conjuntos tienen aquí su repercusión, cómo las esferas particulares se agrupan, influyen sobre otras, y son promovidas u obstaculizadas por ellas. Resulta sobre todo digno de señalarse este ir de uno en otro [*Ineinandergehen*] en el que en un primer momento no se cree, porque todo parece abandonado al criterio arbitrario de lo singular. Tiene su similitud con el sistema planetario, que al ojo sólo muestra movimientos irregulares, cuyas leyes se pueden sin embargo conocer (Hegel, 2004, § 189, A, p. 189)⁸.

En segundo lugar, esta fascinación se expresa respecto al objeto mismo de la ciencia. Aunque en este caso va acompañada de una resistencia. Es que, como indica Rosanvallon (2006), la fuerza del pensamiento de Hegel reside justamente en la simultánea fascinación por la economía política así como por su resistencia. ¿De qué manera se expresa esto más concretamente en la *Filosofía del derecho*? El desarrollo de la Sociedad civil puede considerarse como el resultado del combate entre la atracción y la resistencia frente a los efectos de la economía política. Más específicamente, el desarrollo de los parágrafos 181-208 referidos al sistema de las necesidades puede leerse como el despliegue en intensidad de las

⁸ Entre el modo de concebir ese “ir de uno en otro” [*Ineinandergehen*] y la “acción recíproca” [*Wechselwirkung*] de la que habla Marx en los *Grundrisse* se juega quizás el secreto del *método de la economía política*, entendido este como el trabajo de los conceptos que permite romper con “una representación caótica del conjunto” para dar con “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (Marx, 2016a, p. 21).

lecciones y las consecuencias de la economía política, en general, y de Adam Smith, en particular; al punto de reconocer, tal como ha indicado Shlomo Avineri (1994), que este último “es *aufgehoben* —tanto preservado como trascendido— en el sistema hegeliano” (p. 147, traducción propia).

Hegel define allí a la sociedad civil como “el estadio de la diferencia [*Stufe der Differenz*]” (2004, § 181, p. 180), como un “estado exterior [*äußeren Staat*]” (§ 183, p. 184), como el terreno en el que creemos ser lo determinante al tiempo que nos vemos determinados. Es el terreno en el que nos convertimos en, dirá Marx (1982c), “juguetes de poderes extraños” (p. 470). Asimismo, allí las personas se relacionan como medios, puesto que cada una “sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra” (Hegel, 2004, § 182, p. 183). En esa relación movida por “el fin egoísta” de cada uno se funda, sin deliberación, un “sistema de dependencia multilateral” en el que nos vemos “infinitamente excitados y en continua dependencia de la contingencia” (Hegel, 2004, § 183, p. 183). Una situación que, en hegeliano, es caracterizada como *infinito malo*. Es en ese terreno que una ciencia nueva tiene lugar: la economía política (§ 189) siendo su objeto específico el sistema de las necesidades, como el primero de los tres momentos que configuran la sociedad civil⁹.

Es bajo el influjo de esa nueva ciencia que es pensable un conjunto de situaciones que definen la esencia misma del sistema de las necesidades tal como es presentado en sus tres momentos sucesivos: el de la necesidad y su satisfacción, el del trabajo y el patrimonio. Ella nos permite pensar, primero, “la multiplicación de las necesidades y los medios para su satisfacción” así como también “la *descomposición y diferenciación* de las necesidades concretas” teniendo como resultado nuevas necesidades (Hegel, 2004, § 191, p. 190). Allí también aprendemos que no sólo son las necesidades sino los medios para su satisfacción los que se dividen y multiplican de manera continua *al infinito* haciendo que exista así una insatisfacción constitutiva en aquello que consideramos precisamente como satisfactorio (§ 191)¹⁰. Ocurre también que esa multiplicación al infinito en las necesidades del propio sujeto

⁹ Para una revisión de los momentos de la sociedad civil (sistema de las necesidades, administración de justicia, poder de policía y corporación) a partir de las acciones que los vuelven inteligibles (trabajar, reparar, coordinar), véase Emilse Toninello (2022). Para una lectura de las concepciones del mercado de Smith y Hegel, véase Lisa Herzog (2013).

¹⁰ El agregado al párrafo es, cuanto menos, sugerente: “lo que los ingleses llaman *comfortable* es algo inagotable y que continua al infinito, pues toda comodidad muestra nuevamente su incomodidad y las invenciones no llegan nunca a su fin. La necesidad no existe por lo tanto para los que la poseen de un modo inmediato, sino que es producida por quienes buscan una ganancia con ella” (Hegel, 2004, § 191, A, p. 190).

escala de manera exponencial puesto que las necesidades se definen en relación “con los otros”, de modo tal que toda necesidad que consideramos individual debe ser concebida socialmente: “todo lo particular deviene social” (Hegel, 2004, § 192, A, p. 190). Esa socialización de las necesidades —las llama *necesidades sociales* (§ 194)— es descripta por medio de un complejo afectivo movido al ritmo de la imitación y la diferenciación que se constituye en una fuente adicional de “multiplicación y difusión de las necesidades” (Hegel, 2004, § 193, p. 191). Esto es, la necesidad de la “igualdad y la igualación” y “la necesidad de hacer valer la particularidad [...] por medio de algo que la distinga” (Hegel, 2004, § 193, p. 191)¹¹.

En segundo lugar, entonces, se presenta al trabajo como aquella mediación “que prepara y adquiere las necesidades particularizadas” (Hegel, 2004, § 196, p. 192). Esa mediación que es el trabajo se constituye en una elaboración que hace de las cosas producciones específicamente *humanas*, de modo tal que lo que los hombres consumen no son simples cosas, sino el propio esfuerzo humano contenido en ellas. Por su parte, esa tendencia al trabajo no es simplemente natural, sino que ella se constituye en una “cultura práctica”, en un hábito, “el hábito de estar ocupado” (Hegel, 2004, § 197, p. 192). Finalmente, el trabajo no es el de cada uno y nada más, sino un complejo, un sistema de dependencia mutua definido por la división del trabajo que “hace totalmente necesarias la *dependencia* y la *relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades” (Hegel, 2004, § 198, p. 193).

En tercer lugar, se presenta al patrimonio como el momento en el que se descubre que, en aquella dependencia y reciprocidad del trabajo y de las necesidades, “el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*” (Hegel, 2004, § 199, p. 193)¹². Es sobre su base que los individuos se unen y se diferencian en “*grupos generales*” que configuran “*sistemas particulares* de necesidades,

¹¹ En este desarrollo resuenan los temas propios de la ilustración escocesa, en general, y de *La teoría de los sentimientos morales* de Smith (2019), en particular.

¹² Por evidente que sea, no está de más recordar la célebre formulación de Smith (2017) en este punto: “el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. [...] Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas [...]. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas” (I, 2, p. 17).

medios y trabajo [...] dando lugar a la diferencia de *clases* [Stände]" (Hegel, 2004, § 201, p. 194). A los ojos de Hegel, ellas tienen una importancia fundamental —son, dice en el agregado, la segunda “base del estado”, luego de la familia— y se diferencian en tres. La *clase sustancial* que “tiene su patrimonio en el producto natural del *suelo* que trabaja”, ligada así al mundo rural (Hegel, 2004, § 203, p. 194). La *clase industrial* que “se ocupa de la *elaboración* del producto natural y depende [...] de su *trabajo*”, ligada al mundo específicamente moderno (dentro de la cual se reconoce una clase artesanal, una fabril y otra comercial) (Hegel, 2004, § 204, p. 196); la *clase universal* orientada a “los *intereses generales* de la situación social”, esto es, los miembros del estado (Hegel, 2004, § 205, p. 196).

Con esta exposición se cierra la presentación del sistema de las necesidades y, con ella, la reapropiación filosófica propiamente hegeliana de la economía clásica. Ocurre que esa fascinación de Hegel frente a la economía no se produce sin resistencia. Puesto que nada de lo hasta aquí descripto sucede para Hegel sin daño ni injusticia: “las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar y ocasiona daños o injusticias a otro” (Hegel, 2004, § 232, p. 214). Es sabido que el filósofo tiene una respuesta frente a los problemas que ocasiona esta necesidad en la contingencia. En efecto, puede decirse que ese es el objeto mismo del desarrollo sucesivo de su *Filosofía del derecho*. Sin embargo, debe reconocerse que la respuesta se desarrolla en dos niveles.

Hay un primer nivel, que quisiera llamar *estructural* o, incluso, *tópico* puesto que describe espacialmente la estructura misma de la obra. Según este primer nivel, las soluciones a los problemas propios del sistema de las necesidades son hallables en el desarrollo mismo de la idea de sociedad civil en sus momentos sucesivos (la administración de justicia, el poder de policía y la corporación) y en su posterior resolución definitiva en el estado. De este modo, la solución a la emergencia de estos problemas es hallable a la letra, primero a través de la *administración de justicia* ante el daño de un particular hacia a otro particular mediante la “aplicación de la ley a un *caso singular*” (Hegel, 2004, § 225, p. 225); es decir, una resolución universal del conflicto entre particulares. De modo tal que, concluye Hegel, “la justicia es algo muy importante en la sociedad civil: buenas leyes hacen florecer al estado, y una propiedad

libre es la condición básica para su esplendor” (Hegel, 2004, § 229, A, 213)¹³. Las soluciones se despliegan, luego, en un tercer momento con el poder de policía y la corporación.

El *poder de policía* aparece como “el poder asegurador de lo universal” (Hegel, 2004, § 231, p. 214) frente al aspecto injusto contenido en toda acción privada incluso cuando aquellas obran, digamos, *bien*. Se trata de “actividades que tienen un interés común”, de “tareas generales e instituciones de *utilidad* común [que] requieren la vigilancia y la previsión del poder público” (Hegel, 2004, § 235, p. 215) por medio de las cuales cuando ciegamente nos vemos hundidos en el fin egoísta, somos retrotraídos a lo universal (§ 235). Entre las tareas previstas por Hegel para el poder de policía se encuentran “la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de artículos de primera necesidad, la salud, etc.” (Hegel, 2004, § 235, A, p. 216) a la que se añade el “control e influencia sobre la educación” (Hegel, 2004, § 239, p. 217)¹⁴.

Finalmente, la *corporación* en la que, en palabras de Hegel, “lo ético vuelve como algo inmanente a la sociedad civil” (Hegel, 2004, § 249, p. 222). Es una institución específica orientada hacia la clase industrial como clase que, sin una relación con lo universal, está “dirigida esencialmente hacia lo particular” (Hegel, 2004, § 250, p. 222). Se trata de asociaciones referidas a las diferentes ramas de la sociedad civil por medio de las cuales “lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo *común*”, de modo tal que “el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como algo universal” (Hegel, 2004, § 251, p. 223). Es así como el miembro de una corporación “reconoce [...] que pertenece a un todo [...]; tiene *su honor en su clase*” (Hegel, 2004, § 253, p. 223). No es casual que sea llamada “una *segunda familia*” (Hegel, 2004, § 252, p. 223), “la segunda raíz *ética* del

¹³ Aquí es recogida otra enseñanza específica de la economía clásica, según la cual Smith (2017) luego de afirmar la idealidad del “sistema de la libertad natural” señala enfáticamente que este depende de tres “deberes del Soberano” entre los que se destaca la protección de la propiedad por medio de la administración de justicia: “proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia” (IV, 9, p. 612).

¹⁴ Nuevamente aquí se encuentran similitudes con lo señalado por Smith (2017), en este caso, como el tercer deber del Soberano: “erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo” (IV, 9, p. 613), tales como la construcción de caminos, puentes, canales y la educación de la juventud. Aunque es cierto que Hegel da un paso que Smith no está dispuesto a dar en su defensa del sistema de la libertad natural, es decir, en su concepción de la sociedad misma como un mercado: Hegel no duda en incorporar dentro de las obligaciones estatales tareas específicamente económicas puesto que “la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general” (Hegel, 2004, § 235, A, p. 216).

estado” (Hegel, 2004, § 255, p. 224)¹⁵. Y esto es así porque solo en la corporación las diferencias sociales se desarrollan sin antagonismo, solo en ella encontramos una pobreza sin “humillación” —gracias a la ayuda que recibe de la corporación— y una riqueza sin “envidia” —al cumplir ella con sus deberes con la corporación— (Hegel, 2004, § 253, O, p. 223)¹⁶.

B. La sociedad civil más allá de sí

Hasta aquí el primer nivel de la respuesta a los problemas propios de la sociedad de mercado. Pero hay, decía, un segundo nivel. Se trata de un nivel algo más subterráneo, pero que no se puede llamar implícito puesto que lo encontramos también a la letra. Es un problema estructural, pero si por estructural entendemos ahora no lo que le da forma a la *Filosofía del derecho*, sino aquello que la pone en movimiento. En este nivel de respuesta estaríamos ante un hegelianismo del desplazamiento, de la dispersión o de la diseminación. Ese es, precisamente, el hegelianismo de Marx. Se trata de una respuesta que surge frente a un problema singular. Un problema que persiste con una solución a mitad de camino, una solución que es, en cambio, un desplazamiento y una intensificación del problema.

En primer lugar, el problema. Se trata de un problema general que configura el enigma mismo del funcionamiento de la sociedad civil: “la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas” (Hegel, 2004, § 244, A, p. 219). Ocurre que existen diversas situaciones que pueden reducir a los individuos a la pobreza, desde el arbitrio mismo hasta las condiciones exteriores. Así, mientras se “mantienen las necesidades de la sociedad civil”, se “pierden, en mayor o menor grado, todas las ventajas de la sociedad” (Hegel, 2004, § 241, p. 218). Radicalmente encadenados a las obligaciones de la

¹⁵ La familia y la corporación son las raíces éticas *del* estado. Ni una ni la otra *son* el estado propiamente dicho y, sin embargo, tienden a él. Son, podría decirse en un sentido que habría que precisar, instituciones privadas, con fines públicos. “La santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los dos ejes sobre los que giran los elementos inorgánicos de la sociedad civil” (Hegel, 2004, § 255, O, p. 225). Es desde esta perspectiva que puede pensarse la revisión de la teoría marxista del estado que va del tratamiento de la sociedad civil y el estado ampliado en Antonio Gramsci hasta el tratamiento de los aparatos ideológicos de estado en Althusser (2015). De ahí que, sin acordar completamente con su lectura, tiene sentido que Norberto Bobbio (1991) haya sugerido que la concepción gramsciana de la sociedad civil sea una herencia más bien hegeliana que marxiana.

¹⁶ Para una consideración de la concepción hegeliana de la corporación en el desarrollo de la teoría política moderna, véase Gonzalo Ricci Cernadas y Juan Pablo de Nicola (2023). Los autores señalan tres dimensiones de la solución que representa la corporación en el mundo moderno: una función de representación política por su presencia en el poder legislativo según la constitución interna delineada por Hegel —en la que aquí no me detendré porque excede los fines de este trabajo—, su función como espacio de “institucionalización del reconocimiento” —expresada en la sucinta reconstrucción que acabo de realizar—, y su función de resguardo frente al auge de la plebe —sobre la que volveré inmediately—.

sociedad civil, los pobres son excluidos de sus beneficios. Frente a esta situación encuentran su sentido las instituciones públicas, esto es, ese “poder general” del poder de policía (Hegel, 2004, § 241, p. 218).

Pero también sucede que el remedio no se corresponde con la enfermedad, puesto que lo patológico es lo normal en nuestras sociedades: “Hegel constata sombríamente que [la pobreza] sigue siendo inherente y endémica a la sociedad moderna” (Avineri, 1994, p. 153, traducción mía). Hegel reconoce, por un lado, que “cuando la sociedad funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria”; y así se “acrecienta la *acumulación de riquezas*” (Hegel, 2004, § 243, p. 219). Sin embargo, todo documento de civilización es un documento de barbarie: “pero, por otro lado, tiene como consecuencia la *singularización* y la *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase [*Klasse*] ligada al trabajo” (Hegel, 2004, § 243, p. 219). Ahora bien, no se trata de un problema meramente social, sino eminentemente político. O, mejor dicho, precisamente por ser un problema social, es en un mismo movimiento el problema político por excelencia de la sociedad moderna. Hegel señala que “la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia [...], y la pérdida consiguiente del sentido del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo llevan al surgimiento de una *plebe* [*Pöbel*]” (Hegel, 2004, § 244, p. 219). Hegel explica, finalmente, que no se trata de un problema objetivo, diríamos hoy estadístico, respecto a la caída por debajo de una línea de pobreza, sino político. El problema de cierta disposición a rebelarse contra la situación: “la pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, por la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc.” (Hegel, 2004, § 244, A, p. 219). Un estado de revuelta es, entonces, lo que anida en el corazón moviendo y atormentando a las sociedades modernas¹⁷.

¹⁷ Esta caída en la pobreza señala un desplazamiento en la letra misma de Hegel, que resulta imperceptible en la traducción española por proponer indistintamente “clase” para *Stand* —y no estamento— y para *Klasse*. El segundo de los términos sólo emerge en unas cuatro ocasiones, exactamente en los párrafos aquí analizados para describir la caída en la pobreza como aquella que señala la emergencia de una *Klasse* al interior del *Stand*. En dos de las menciones, Hegel hace referencia a esta caída en la pobreza. En las otras dos, hace referencia al movimiento inverso según el cual una porción del *Stand* —“la clase [*Klasse*] más rica” (Hegel, 2004, § 245, p. 220)— se desconecta, digamos, por arriba, expresándose en el “ansia de lujo y de derroche de la clase [*Klasse*] industrial” (Hegel, 2004, § 253, O, p. 224). Por su parte, la emergencia de la *Pöbel* señala cierta transformación cualitativa, una politización inmanente a la *Klasse* caída en la pobreza.

La solución, luego. Frente a este problema, lo acabamos de ver, Hegel pone en marcha un primer nivel de soluciones. Utilizando una imagen que inmediatamente adquirirá su sentido, podría decirse que se trata de una doble salida, a la vez, hacia la tierra y hacia el cielo. Hacia la *tierra* de la corporación, la cual es luego de la familia, la segunda raíz ética del estado. Pero también, hacia el *cielo* del estado puesto que el poder de policía y la corporación, cada uno a su modo, conduce hacia cierta idea de lo universal que se condensará en el estado. El desarrollo de la sociedad civil como segundo momento de la eticidad da cuenta de ese gesto, y así lo hace también el camino que señala su pasaje hacia la realización de la libertad, finalmente, en la constitución del estado y su diseño institucional que hace lugar a las clases [*Stände*] como estamentos, especialmente, en el poder legislativo (Hegel, 2004, §§ 298-320). Y sin embargo, las soluciones que Hegel destaca no son nunca verdaderas soluciones, como si el tenor del problema negara por adelantado la solución propuesta. Se ve allí, al decir de Abdo Ferez (2013), “una puntada sin hilo” (p. 73). La trama del texto en el que se produce esa puntada es, precisamente, la de los párrafos que aquí estamos siguiendo (§§ 240-248).

Es allí donde vemos a Hegel tocar el problema con sus manos: “ésta es la única vez en su sistema en que Hegel plantea un problema —y lo deja abierto. [...] En ninguna otra ocasión Hegel deja un problema así” (Avineri, 1994, p. 154, traducción propia). ¿Qué sucede cuando toda solución se torna insuficiente? “En medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe [*Pöbel*]” (Hegel, 2004, § 245, p. 220). Precisamente allí es donde otra solución debe ser buscada en la intimidad esencial de la sociedad civil. ¿Cuál es esa esencia? Ser un estado *exterior*. ¿Y cómo lo resuelve? En busca de *otro exterior*:

Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí [*über sich hinausgetrieben*] [...] para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general (Hegel, 2004, § 246, p. 220).

De modo tal que, continúa, “así como la tierra es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior” (Hegel, 2004, § 247, p. 220). Así, “el tráfico comercial se revela como el

medio de civilización y el comercio encuentra su significado histórico”¹⁸. De este modo, concluye, “toda nación” —léase aquí la palabra smithiana— “grande y pujante tiende hacia el mar” (Hegel, 2004, § 247, O, p. 221). Con estos párrafos se dibujan, finalmente, las tareas que Hegel no duda en llamar de *colonización* (§ 248).

Es evidente que Marx no dirá lo mismo respecto a estos temas hegelianos, pero aquí quisiera insistir en esta herencia puesto que permite reconocer que antes que a un “empobrecimiento de la sociedad civil hegeliana en sus intérpretes” (Marini, 1989, p. 241), asistimos más bien a un *desplazamiento*. Si bien toda la reapropiación hegeliana de la economía política clásica en el sistema de las necesidades puede considerarse como el material sobre el cual Marx desarrollará una verdadera lectura sintomal (de los economistas, de Hegel e, incluso, de él mismo), el desarrollo de los párrafos 240-248 reviste una prioridad para el estudio de la relación entre Hegel y Marx. Todo sucede como si esos párrafos fueran el terreno sobre el que se juega una comprensión de la política *entre* ambos filósofos: *una política del afuera*. Es allí donde encontramos la dinámica misma de la sociedad civil. Como si el suplemento, esto es, la búsqueda por corregir una situación de hecho —la emergencia de la plebe— fuera la generadora de nuevos descalabros en una escala siempre mayor. Esa es, en definitiva, la esencia misma de la sociedad civil¹⁹.

Evidentemente el problema de la emergencia de la plebe como una fractura al interior mismo de la clase industrial y su pasaje al acto contra el gobierno, puede ser leído bajo el esquema marxiano del *ser* y la *consciencia* de clase hallable, por ejemplo, en *Miseria de la filosofía* (Lefebvre y Macherey, 1984, p. 45). Puede ser leído, también, bajo la lógica misma que da origen al *proletariado* en la *Einleitung* como la clase que condensa el sentido de la

¹⁸ Nuevamente aquí se expresa en su desplazamiento un tema liberal, rastreable evidentemente en Smith, pero también en otra figura que confluye en el pensamiento de Hegel: según Montesquieu (1979) el comercio dulcifica las costumbres y su “efecto natural [...] es llevar a la paz” (XX, 2, pp. 9-10, traducción propia). Aunque, como se verá inmediatamente, Hegel está lejos (en el mejor de los casos) de la ingenuidad y (en el peor) de la hipocresía típicamente liberal de la función pacificadora del comercio.

¹⁹ Es importante realizar aquí una aclaración. Contra lo que se puede creer desde una mirada algo apresurada, el término de sociedad civil no es —o, al menos, llegado un punto no será— un concepto en Marx, siendo reemplazado por el de modo de producción de una formación social determinada. Si recurro a él aquí es para apuntalar una plataforma desde la cual una lectura conjunta entre Marx y Hegel resulta posible. Sobre este tema la posición de Althusser (1983) continúa siendo decisiva: “Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modo hegeliano de la sociedad. Los sustituyó por otros que no tienen sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó la relación que reinaba entre los términos. En Marx, son a la vez los términos y su relación lo que cambia de naturaleza y de sentido” (p. 89). Respecto al término de sociedad civil, Althusser agrega: “sin duda Marx habla todavía de ‘sociedad civil’ [...], pero no lo hace más que para hacer alusión al pasado, para designar el lugar de sus descubrimientos, y no para volver a emplear el concepto”.

humanidad en la acumulación de vejámenes²⁰. Pero aquí me interesa insistir en la *solución* hegeliana, puesto que no dejará nunca de sorprender que la estructura misma de esos párrafos presenta una correspondencia funcional con los capítulos finales del Tomo I de *El capital*. Si bien es cierto que no debemos dejarnos arrastrar por parecidos de familia, igualando todo en la noche en la que todos los gatos son pardos, la potencia de la analogía requiere que, como mínimo, ella sea tomada en serio. Lo que quisiera sugerir es que es necesario pensar este problema abierto si no por Hegel, sí en Hegel y en su *continuación desplazada* en Marx.

Así, la definición hegeliana del problema —la simultánea acumulación de riqueza y de miseria y la constatación de que ningún exceso de riqueza es suficientemente rico— no solo puede sino que debe considerarse continuada en Marx. En particular pienso en el capítulo XXIII de *El capital* que funciona como una síntesis, una formulación abstracta quizás, de lo desarrollado en las secciones precedentes, presentando *la ley general de la acumulación capitalista*. Allí Marx (2016b) señala que a mayor acumulación capitalista habrá mayor cantidad de asalariados, independientemente de que se trate de un contexto de demanda creciente o decreciente de fuerza de trabajo: “más capitalistas o capitalistas más grandes en este polo, más asalariados en aquél” de modo tal que “*acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado*” (Marx, 2016b, XXIII, p. 761). Es ese mismo capítulo, en un tercer apartado, en el que Marx presenta el problema de la producción progresiva de una “sobrepoblación relativa” o “ejército industrial de reserva”: “la acumulación capitalista produce de manera constante, [...] una *población obrera relativamente excedentaria*, esto es, *excesiva para las necesidades medias de valorización del capital y por tanto superflua*” (Marx, 2016b, XXIII, p. 785). Existe así una lógica inmanente a la acumulación según la cual es producida incesantemente una población “*relativamente supernumeraria*”. Esta

²⁰ Sobre el pasaje de una clase en sí a una clase para sí, Marx (1987) señala que “las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política” (p. 120). Sobre el proletariado en la *Einleitung* es preciso recordar que su emergencia es presentada como “la formación de una clase atada por *cadena radical*, 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; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*”. Una clase que puede formular en voz alta “*¡No soy nada, tengo derecho a todo!*”. “Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial es el *proletariado*” (Marx, 1982d, pp. 500-503). Para un tratamiento desde el marxismo del problema hegeliano de la *plebe* como clase social, véase Frank Ruda (2011).

sobrepoblación, concluye Marx, “se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en *condición de existencia del modo capitalista de producción*” (Marx, 2016b, XXIII, p. 786). De un lado entonces, la caída en la pobreza, del otro el problema de los supernumerarios, *apalancando* la salida de la sociedad civil fuera de sí en un caso, y la acumulación capitalista en el otro. La conclusión de Marx en este capítulo es conocida: existe con carácter de *ley* “una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*” (Marx, 2016b, XXIII, p. 805)²¹.

Pero también la solución hegeliana, esa salida al mar en busca de nuevos mercados, está presente a su modo en este tramo final de *El capital*. Más específicamente en los dos capítulos con los que se cierra la obra —*La llamada acumulación originaria* (cap. XXIV) y *La teoría moderna de la colonización* (cap. XXV)— nos encontramos con una curiosa “prehistoria”²² del capital y de los trabajadores libres, con el verdadero *secreto* de la historia moderna:

Tantæ molis erat [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “leyes naturales eternas” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en *capital*, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en “pobres laboriosos” libres, ese *producto artificial de la historia moderna* (Marx, 2016b, XXIV, p. 950).

²¹ Al comenzar el capítulo, Marx cita a Bernard Mandeville como si allí se encontrara el objeto mismo que su lectura sintomal se proponía traer a primer plano: “en una nación libre, en la que no se permite la esclavitud, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos” (Mandeville, 1997, p. 190). Luego de la cita, concluye: “lo que Mandeville, hombre honesto y lúcido, no comprende aún es que el propio mecanismo del proceso de acumulación, al acrecentar el capital aumenta la masa de los ‘pobres laboriosos’, esto es, de los asalariados que transforman su fuerza de trabajo en fuerza creciente de valorización al servicio del creciente capital, y que por tanto se ven obligados a perpetuar la *relación de dependencia* que los liga a su propio *producto*, personificado en el capitalista” (Marx, 2016b, XXIII, p. 805). Unas cien páginas más adelante, Marx hará de esta insuficiencia de Mandeville, la incomprensión misma de todo su siglo: “el siglo XVIII aún no comprendía, en la misma medida en que lo comprendió el siglo XIX, la *identidad existente entre riqueza nacional y pobreza popular*” (p. 907).

²² Sobre la noción de *prehistoria* a distancia de una concepción genética, evolutiva y teleológica, véase Balibar (2004), quien propone una lectura del problema de la acumulación originaria como una “*genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista*” (p. 304). Una genealogía que “no se hace a partir de un resultado global, sino en forma distributiva, elemento por elemento” (p. 304); permitiendo así reconocer que “la unidad que posee la estructura capitalista una vez constituida no se encuentra detrás de ella” (p. 306).

Una prehistoria luego de la cual constatamos que el capital “viene al mundo [...] chorreando sangre y lodo, por todos los poros” (Marx, 2016b, XXIV, p. 950). Una prehistoria que nos permite descubrir la verdad en exterioridad: “haber descubierto en las colonias la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli” (Marx, 2016b, XXV, p. 957), ese “secreto que la economía política del Viejo Mundo descubre en el Nuevo” (Marx, 2016b, XXV, p. 967). Un círculo parece cerrarse aquí en la obra de Marx. Es el círculo de una *verdad acerca de una economía generalizada*, como alguna vez hubo para un joven Marx (1982b) una *verdad en política* según la cual “la democracia [era] la verdad de la monarquía”, “el *enigma* resuelto de todas las constituciones” (p. 343).

Tanto el problema político (la formación de la plebe), como la conclusión (la insuficiencia de la riqueza), como finalmente la “solución” (la salida al mar) estructuran una lectura posible de los capítulos finales de *El capital*: ley general de la acumulación capitalista, acumulación originaria y colonización. Capítulos que pueden leerse como una conclusión específicamente *política* y no sólo como la concretización histórica del análisis económico desplegado por Marx a lo largo de la obra. Esto no significa, evidentemente, que Marx repita a Hegel. Significa más bien que porque Hegel repite de manera anticipada a Marx, este último puede desarrollar su filosofía política en una dirección tendencialmente materialista. En adelante, no se trata de pensar sus textos en complementariedad, sino más bien en disyunción a partir de una secreta identidad. Disyunción que hace posible el pensamiento de Marx y, con él, el nuestro, pero que también permite leer de manera renovada la *Filosofía del derecho* y *El capital*.

La *Filosofía del derecho*, primero. Porque podemos hacer de aquellos párrafos sobre la expansión fuera de sí de la sociedad algo así como el centro ausente de la obra. O, al menos, una manera de mantener articulados dos curiosos párrafos presentes al comienzo y al final: en el tramo final de la primera parte sobre el derecho abstracto (§§ 90-103), y en la tercera parte, más específicamente en la extremidad del extremo, en la historia universal (§§ 341-360). En el tratamiento de la injusticia, Hegel señala que “la violencia se elimina con la violencia” y que “en cuanto *segunda* violencia, que es eliminación de una primera, es por lo tanto justa”. Llama a esta “violencia” como “pedagógica” puesto que es aquella “que se ejerce contra el salvajismo o la barbarie” y no duda en señalarla como “un *derecho de héroes*” frente a la “situación natural” [*Naturzustand*] y la “fuerza de la naturaleza” (Hegel, 2004, § 93, p. 99).

Es ese derecho, curiosamente, el que reaparece al concluir en el momento de la historia universal: “el *derecho de los héroes* para la fundación de estados” (Hegel, 2004, § 350, p. 307), del que “surge que naciones civilizadas consideren y traten como bárbaras a otras” (Hegel, 2004, § 351, p. 307). El centro ausente entre ambos extremos es el que permite ver dibujada así una política hegeliana movida por un pulso extra-político, el pulso de la sociedad de mercado misma, en la que encuentra su sentido el moderno derecho de los héroes. Finalmente, se dibuja también allí una filosofía de la historia que le es propia, con su *sentido* —los principios de los diversos “*mundos histórico-universales*” (Hegel, 2004, § 352, p. 307)—, su *sujeto* —los héroes, digamos, los Estados— y su *medio* específico —la violencia—²³.

El capital, luego. Porque en base a esto podemos reabrir el capítulo XXIV leyéndolo en el desplazamiento de la lección, para encontrar allí una, por decirlo así, contra-filosofía de la historia según la cual la violencia como medio continúa jugando un rol fundamental: “*la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*” (Marx, 2016b, XXIV, p. 940)²⁴. Pero se trata, vemos a lo largo de todo *El capital*, de una violencia sin sujeto: es una violencia impersonal, ya no la de tal o cual estado, sino la del movimiento mismo de las *naciones grandes y pujantes*, el movimiento mismo del *capital*, esa “coacción muda [*stumme Zwang*] de las relaciones económicas” (Marx, 2016b, XXIV, p. 922) que marca el pulso de la vida moderna. Pero es, también y finalmente, una violencia sin fines. Sin fines prefijados y que no cesa de comenzar. Una lectura del problema de la acumulación originaria que, tentada por las palabras mismas, haga de ella una etapa de transición entre dos momentos de la historia hallable así solo en el comienzo del capitalismo, no dejará de alejarse de la lección de Marx: que el capitalismo mismo se define —tal como lo ha mostrado de manera paradigmática Rosa Luxemburgo (1968) en *La acumulación del capital*— por una necesidad *en permanencia* por construir nuevos espacios de explotación.

²³ Aquí se visualiza el desplazamiento en la concepción hegeliana del comercio respecto a la tradición liberal que destacué anteriormente, puesto que no hay dulcificación del comercio sin violencia. Este terreno no es en Hegel el de la pacificación lisa y llana, sino el de la amplificación del conflicto fuera de sí de una nación. De ahí que, correctamente, Carl Schmitt (2010) haya interpretado en sentido bélico esta tentación marítima hegeliana señalando la relación entre industria y salida al mar como el “secreto del nuevo *nomos* de la tierra” y a Hegel como el único autor en haberse “acercado al *arcanum*” (p. 29). Esto es lo que permite, finalmente una relectura del tramo final de la eticidad —la historia universal— porque dibuja el espacio que se abre allí donde toda historia pretendía cerrarse en su sentido. Para una lectura del derecho de los héroes orientada, quizás, en otra dirección, véase Ricardo Laleff Ilieff (2022).

²⁴ Para una lectura del problema de la violencia *entre* Hegel y Marx, véase Vittorio Morfino (2005). Para una lectura más general del problema de la violencia en la historia de la teoría marxista, véase Balibar (2010).

Esa necesidad no es otra cosa que la esencia misma de aquello que Hegel llamaba sociedad civil: ser un estado *exterior*. Un estado de exteriorización permanente puesto que el exterior es su elemento mismo, que nos conduce hacia otra comprensión de la política: una política del afuera. Una comprensión de la política que, como quería Feuerbach (1960) respecto al hombre, esté “expuesta a las olas vivificantes y refrescantes del océano del mundo” (p. 194).

III. Elementos de la política

Al concluir *Tierra y mar*, Carl Schmitt añadió una “nota final” en la que reproduce un párrafo que acabamos de considerar: “así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que impulsa hacia el exterior” (Hegel, 2004, § 247, p. 220). Y añade, para concluir, una escueta nota fechada el 10 de abril de 1981: “dejo al atento lector la tarea de encontrar en mis reflexiones el inicio de un intento de desarrollar este párrafo 247, de un modo análogo al que los párrafos 243-246 fueron desarrollados por el marxismo” (Schmitt, 2019). Esta nota, tan lacónica como solo Schmitt podría escribirla, inquieta. Por un lado, los párrafos señalados —que el marxismo, según el autor, habría efectivamente desarrollado— son los referidos a la caída en la pobreza, la emergencia con ella de una *Klasse* y la amenaza de su transmutación en *Pöbel*. Ahora bien, por otro lado, todo lo dicho hasta aquí fue un intento por mostrar de qué modo el párrafo 247, en su íntimo enlace con los precedentes, no ha cesado de ser desarrollado por Marx.

Por último, ahora, no quisiera proponer una recapitulación del camino recorrido, sino más bien una síntesis disyuntiva. Esto es, una síntesis por medio de un desplazamiento. La pregunta sería: ¿qué se juega de político en una relectura entre Hegel y Marx como la hasta aquí propuesta? O, en otros términos, ¿qué nos deja este desarrollo para una comprensión de la política desde el marxismo? Tal como creo poder verlo, el párrafo 247 señala los elementos de la política, los lugares en los que toda política se juega. Ellos son la tierra, el suelo firme, condición para la vida familiar; y el mar, el elemento vivificante, condición para la industria. Pero sabemos también que en Hegel existe un tercer elemento, que dicta el sentido mismo de su obra, un elemento etéreo: el estado en Hegel es, al decir de un joven Marx (1982b) el *cielo de los hombres privados*, “el cielo de su generalidad frente a la existencia terrenal de su realidad” (p. 345). Estos tres elementos —tierra, mar y cielo— son, quisiera

sugerir para concluir, la representación espacial de los lugares en los que toda política se juega. Más específicamente, cada uno de ellos puede considerarse en correspondencia con los tres puntos de vista que, siguiendo a Étienne Balibar (2005), deben estar presentes en cualquier intelección sobre la política: la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía de la política. Mientras que desde el primer punto de vista se define a la política como incondicionada al afirmarla en una universalidad de derecho intensiva, desde el segundo punto de vista se enfrenta a la política a algo que no es ella y sin embargo la constituye. Finalmente, el tercero señala el terreno de las condiciones de posibilidad de la política misma tanto en su autonomía como en su heteronomía²⁵.

Comencemos, como Hegel, por el suelo firme, por la tierra. Siempre inspirado en la *Filosofía del derecho*, es posible reconocer un elemento primario en el que se juega la política. Ese elemento está ligado a la familiaridad de la vida terrestre. Es sabido —no hacía falta llegar al parágrafo 247 para saberlo— que la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, al tiempo que es ella misma la que constituye la esencia de la clase sustancial. Es sabido también que algo de esencial para la existencia del estado pasa por ese terreno: “el auténtico comienzo y la primera fundación de los estados se produce con la introducción de la *agricultura* juntamente con la aparición del *matrimonio*” (Hegel, 2004, § 203, O, p. 195). En definitiva, la familia es, siempre siguiendo a Hegel, ese espacio que configura las condiciones de posibilidad de cualquier vida en común, de la eticidad y del estado, en fin, la condición de posibilidad de la política misma. De ahí que sea posible llamar a la comprensión de la política desde este punto de vista, el de la condición de condiciones, como la *heteronomía de la heteronomía de la política*.

Continuemos con el mar, ese elemento vivificante que, al decir de Hegel, impulsa hacia el exterior. Es conocida la reacción que ha operado desde siempre en la filosofía frente a la incertidumbre que amenaza el orden político. El mar, y el agua en general, siempre han aparecido en la filosofía bajo imágenes de peligro, de contingencia frente a un orden que se

²⁵ En un trabajo anterior presenté una sistematización y una propuesta de interpretación de los desplazamientos acontecidos en los debates en torno a la naturaleza de lo político en una región de las teorías críticas de la política contemporáneas desplegadas entre la crisis del marxismo y el pensamiento político posfundacional. Sobre la base de esa reconstrucción, señalé que la delimitación de los tres puntos de vista resulta heredera de los debates de esa atmósfera intelectual, al tiempo que los proyecta en un nuevo espacio teórico que permite heredar las premisas del posfundacionalismo sin recaer en un campo teórico pre-marxista. Sobre esto, véase Domínguez (2023).

creo necesario. Tal como afirma Jacques Rancière (2007) la filosofía desde sus orígenes ha intentado fundar una política “que vuelva las espaldas al mar”, como si “para arrancar a la política del peligro que le es inmanente” fuera necesario “arrastrarla en seco, instalarla en tierra firme” (p. 19). A contrapelo de esta larga tradición, Hegel exhibe, al decir de Waszek, una “fascinación por el mar” (como se citó en Vuillerod, 2021, p. 153). Una misma fascinación recorre la obra de Marx, si consideramos que desde *La ideología alemana* hasta *El capital* las referencias al mar, la navegación y el comercio son capitales en la descripción de este nuevo mundo en gestación que es el nuestro. Pero lo que importa aquí es que el mar aparece como la imagen misma de una manera particular de concebir a la política. La consciencia de la productividad en la peligrosidad del mar quizás sea así una posible herencia hegeliana sobre la que se fundó la originalidad del pensamiento político de Marx: la adopción del punto de vista de la *heteronomía de la política* entendida, al decir de Balibar (2005), como una “política condicionada” (pp. 19-20) según la cual es necesario “remontarse a las condiciones «no políticas» (por tanto, en última instancia, *eminente* políticas)” (pp. 23-24)²⁶.

Remontemos, finalmente, al cielo —aunque quizás siempre se trata de remontar: ya hacia el cielo, ya hacia el origen—. El mar, como vimos, no es la única imagen posible de la política; y, de hecho, no es tampoco la más frecuente. Como en otras ocasiones, Hegel aquí confirma una larga tradición que remonta la política al cielo. Esta concepción celeste recorre la historia de la filosofía y es, podríamos decir, su historia oficial: la historia del despliegue de la autonomía de la política. No es casual que, en Hegel, la imagen misma de la soberanía confluya en la figura del monarca definido como lo incondicionado, como “*autodeterminación*”, como el punto “sin fundamento [*grundlose*]” (Hegel, 2004, § 279, p. 260). Desde muy temprano en su producción, Marx intentó combatir esa imagen celeste forjando su crítica de la política como abstracción, esto es, su crítica de la política como el cielo de los hombres privados. Pero se trata de un combate paradójico. Si sistemáticamente en su obra, ese combate adquiere la forma de una *disipación* —los textos de un joven Marx formulando su primera crítica de la política a imagen y semejanza de una crítica de la religión

²⁶ Es cierto, sin embargo, que la imagen del mar no es del todo suficiente para dar cuenta de ese movimiento general de la economía (o de esa economía general del mundo moderno) que analiza Marx. Esto se debe a que la imaginación marítima del capitalismo tal como se presenta en Hegel es previa al despliegue reticular del ferrocarril en Europa. En Marx, en cambio, esa imagen no puede aparecer de la misma forma puesto que su imaginación de la expansión capitalista está estructurada por el trazado terrestre del ferrocarril, véase Enzo Traverso (2022).

son aquí emblemáticos—; por momentos, quizás excepcionales, adquiere otra forma bajo la figura del *asalto*, como si algo de ese cielo fuera importante en el porvenir mismo de los proletarios que, como en la Comuna de París, “toman el cielo por asalto [*Himmelsstürmern*]” (Marx, 1975, p. 208).

Ahora bien, desde una perspectiva que continúe siendo heredera de la novedad que desde el siglo XIX va unida al nombre de Marx cabe preguntarse: ¿qué se gana al considerar este esquema de tres puntos de vista de la política (autonomía, heteronomía y heteronomía de la heteronomía), ilustrados cada uno de ellos con la imagen de esos tres elementos (el cielo, el mar y la tierra), y señalados funcionalmente en las tres macro-instituciones sugeridas por Hegel (estado, sociedad civil y familia)? Ganamos, en primer lugar —y esta es la lección marxista en política por excelencia— la consciencia de la preeminencia de la heteronomía de la política sobre su autonomía, del mar sobre el cielo, de la estructura sobre la superestructura, en fin, una comprensión de la política del afuera. Pero ganamos, en segundo lugar, quizás contra lo que el propio Marx quiso simplificar, la consciencia de un problema: el problema de la articulación entre tres concepciones de la política si no antitéticas, sí difícil de conjugar sin que su conjugación implique la subsunción de una instancia a las otras.

En Hegel, esa articulación es total. No está de más recordar que el párrafo con el que se cierra la *Filosofía del derecho* concluye con la reconciliación entre el cielo y la tierra en el mundo germánico. Es el encuentro entre “el elemento espiritual [que] degrada la existencia de su cielo en la realidad y en la representación a un más acá terrestre y a un mundo común”, y “el elemento mundano [que] eleva por el contrario su ser [...] a la racionalidad del derecho y de la ley”. Producto de ese encuentro, concluye Hegel, “la oposición ha desaparecido sin dejar huellas” (Hegel, 2004, § 260, p. 311). Sin huellas pero con estratos de resolución, como si la articulación funcionara de manera sistémica o incluso, jugando un poco con las palabras, estructural-funcionalista en tres instancias o niveles: familiar, social, estatal²⁷. Instancias o niveles, cierto, pero con una preeminencia que torna posible la articulación. En última instancia, su estructuración garantizada por un nivel celestial, el del estado, y más específicamente aún, por ese punto *sin fundamento* en la cúspide: el monarca.

²⁷ De ahí una de las más potentes lecturas contemporáneas de la *Filosofía del derecho* orientada a destacar la importancia de las instituciones que desarrollan la normatividad específicamente moderna de la libertad en sus tres formas típicas: la libertad como arbitrio, la libertad como autonomía y la libertad como autodeterminación. Sobre esto, véase Axel Honneth (2014).

En cambio, una forma posible de leer a Marx a partir del esquema que aquí propongo sería sostener la perspectiva de una articulación sistémica invirtiendo los términos: allí donde comandaba el estado, comanda ahora la sociedad civil o, mejor dicho, ese curioso concepto que complica para siempre la relación entre los términos: modo de producción. Se trataría, por decirlo así, del pasaje de una concepción *celestes* de la política a una *marítima*; y si bien esa forma de pensar es constitutiva del legado de Marx —configura algo así como el ABC del marxismo en política—, ella no dice todo lo que aún podemos decir, ni todo aquello que continuamos heredando de Marx a través de tres lecturas *suplementarias*. ¿En qué consisten esas lecturas? La primera sería una lectura de la disyunción y a la vez de la necesidad de las instancias, que haga que ellas no puedan ser consideradas simplemente en su carácter funcional, sino que deban ser consideradas en el terreno dinámico de una *tópica* entre la estructura y la superestructura (Althusser, 2015). Si bien hemos dado un paso adelante, paso sobre el que se ha afirmado lo mejor del desarrollo teórico del marxismo en el siglo XX, tampoco allí estamos ante un último paso posible.

La segunda lectura suplementaria consistiría en reconocer que la mentada *tópica* marxista presenta un problema para la comprensión de la política puesto que parece haberse edificado sobre una columna ausente. En hegeliano podríamos representarla como la columna de la familia. Columna que en términos lógicos se describiría como la heteronomía de la heteronomía de la política, precisamente porque es aquella que define las condiciones para que cualquier política sea posible. Al comenzar su primera crítica a Hegel —al momento de comentar el párrafo 262— encontramos una alusión de Marx a la familia y la sociedad civil como *condición* de la política estatal y una denuncia a la reducción lógica operada por Hegel según la cual ellas resultan subsumidas al estado: “el estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una *conditio sine qua non*; pero la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto” (Marx, 1982b, p. 323). De lo que se trata aquí para Marx es de afirmar el origen familiar y social del estado y de sus miembros —descritos como *multitud*—: “el estado brota de la multitud [*Menge*] formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil”, para concluir con una aseveración que permanece abierta en su sentido: “en este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general” (Marx, 1982b, p.

323). En definitiva, sería posible hacer aquí de este rechazo a subsumir la realidad de la familia y de la sociedad civil a la lógica del estado, un rechazo anticipado —incluso contra Marx mismo— a subsumir la familia y el estado a la lógica de la sociedad civil.

La tercera lectura suplementaria consistiría en partir de una incógnita: ¿qué hacer? Más específicamente: ¿qué hacer con ese cielo de la vida de los hombres privados que Marx quiso resueltamente *disipar*? O, en otros términos, resta saber cómo tratar la relación dinámica descrita por la tópica de la estructura y la superestructura. O, en los términos aquí propuestos, resta saber cómo tratar la relación diferencial entre el mar y el cielo, puesto que —como dice Hegel citando a Sexto Cecilio a través de las *Noches áticas* de Aulo Gelio al comenzar la *Filosofía del derecho*— “el aspecto del cielo y del mar varían con las vicisitudes de las cosas y de la fortuna” (Hegel, 2004, § 3, p. 28). Es cierto que un mar sin cielo sería quizás una imagen posible del capitalismo, pero es una imagen aunque buscada por el capitalismo mismo, en última instancia, imposible. Si bien el cielo y el mar pueden confundirse en el horizonte, sabemos que una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa. De lo que se trata es, entonces, de distinguir. Esa sabiduría es la que permite reconocer la persistencia de la autonomía de la política incluso luego de la crítica marxiana. Se trata de una persistencia que no es en absoluto ajena a la letra de Marx. Basta recordar que ya desde muy joven fue Marx quien descubrió que en el corazón mismo de la política anidaba —en palabras de Hegel— lo *sin fundamento* [*grundlose*], e hizo de ese abismo [*Abgrund*] la marca misma —no de la monarquía que Hegel se proponía apuntalar— sino de *todas* las formas políticas, puesto que ellas se edifican sobre el secreto mismo de lo político: lo *infundado*. Ese secreto era, para ese joven Marx, la democracia. La historia del marxismo es, a su modo también, la historia por intentar hacer algo con esa indeterminación en el corazón mismo de la política.

Una palabra más para concluir. Queda así planteado, finalmente, el problema en el que el pensamiento de la política desde el marxismo vivió y en el que vivimos todavía hoy. La política en el marxismo, de ahora en más, deberá desplegarse en tres registros, en tres puntos de vista difíciles de adoptar de manera simultánea: desde la tierra de las relaciones familiares, desde el mar de las relaciones capitalistas, desde el cielo de las relaciones jurídico-políticas. Lo que ganamos con Marx después de este rodeo por Hegel, no es una superación (trascendiendo y preservando), sino la consciencia de una síntesis disyuntiva en el intento por adoptar *juntos* esos tres puntos de vista. Es lo que al comenzar llamé el *problema hegeliano-marxiano*, sobre el que vivimos y viviremos, cabe esperar, por un tiempo más.

Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Cecilia (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.
- Abensour, Miguel (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.
- Avineri, Shlomo (1994). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis (1983). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008). ¡Por fin la crisis del marxismo! En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (pp. 283-298). Madrid: Akal.
- Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Balibar, Étienne (2004). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital* (pp. 217-335). México: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (2005). Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad. En Balibar, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (pp. 15-46). Barcelona: Gedisa.
- Balibar, Étienne (2010). « Gewalt ». Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste. En Balibar, Étienne, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (pp. 251-304). Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne, y Raulet, Gérard (2001). *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bobbio, Norberto (1991). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci* (pp. 337-364). Madrid: Debate.
- Bovero, Michelangelo. (1986). El modelo hegeliano-marxiano. En Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (pp. 148-242). México: Fondo de Cultura Económica.
- Chauí, Marilena (2017). Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza). *Papel Máquina*, (11), 73-107.
- Derrida, Jacques (2011). *Khôra*. Buenos Aires: Amorrortu.
- D'Hondt, Jacques (1974). Génesis y estructura del espíritu objetivo. En *De Hegel a Marx* (pp. 114-127). Buenos Aires: Amorrortu.
- Domínguez, Esteban (2023). La disposición triangular de la constelación política. Notas para una exploración. *El Banquete de los Dioses*, (12), 168-202.
- Feuerbach, Ludwig [1843] (1960). Principes de la Philosophie de l'avenir. En Feuerbach, Ludwig, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845). Traduit de l'allemand par Louis Althusser* (pp. 127-200). Paris: Presses Universitaires de France.
- Fischbach, Franck (2015). *Philosophies de Marx*. Paris: Vrin.
- Foucault, Michel [1966] (1994). La pensée du dehors. En M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, t. I 1954-1969* (pp. 518-539). Paris: Gallimard
- Hegel, Georg W. F. [1821] (1986). *Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder*

- Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. [1821] (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, Georg W. F. [1830] (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg W. F. [1833] (2013). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herzog, Lisa (2013). *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Huesca Ramón, Fernando (2021). *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Kervégan, Jean-François (2008). *L'effectif et le rationnel*. Paris: Vrin.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (dir.) (1981). *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Paris: Galilée.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2022). Hegel, el héroe y el derecho. En Abdo Ferez, Cecilia y Rossi, Miguel A., *El punto sobre la i. Repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 267-290). Buenos Aires: Eudeba.
- Lefebvre, Jean-Pierre, y Macherey, Pierre. (1984). *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lenin, Vladimir I. [1915] (1986). *Obras completas, t. 29. Cuadernos filosóficos*. Moscú: Progreso.
- Luxemburgo, Rosa [1913] (1968). *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Editorial.
- Malabou, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: La cebra, Palinodia.
- Mandeville, Bernard [1729] (1997). *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen a la prosperidad pública*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Marini, Giuliano (1989). Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana. En Amengual Coll, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «filosofía del Derecho» de Hegel* (pp. 223-248). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich [1845] (1975). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Libres.
- Marx, Karl. (1975). *Cartas a Kugelman*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, Karl [1859] (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [1837] (1982a). Carta al padre. En Marx, Karl, *Escritos de juventud* (pp. 5-14). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl [1843] (1982b). Crítica del derecho del Estado de Hegel. En Marx, Karl, *Escritos de juventud* (pp. 319-438). México: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, Karl [1844] (1982c). Sobre la cuestión judía. En Marx, Karl, *Escritos de juventud* (pp. 461-490). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [1844] (1982d). En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. En Marx, Karl, *Escritos de juventud* (pp. 491-502). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [1847] (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [c. 1842] (2012). *Cuaderno Spinoza*. Madrid: Montesino.
- Marx, Karl [c. 1857-1858] (2016a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Vol. 1). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [1867] (2016b). *El capital. Crítica de la economía política, t. 1* (Vol. 3). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Montesquieu [1748] (1979). *De l'esprit des lois* (Vol. II). Paris: Garnier-Flammarion.
- Morfino, Vittorio (2005). La sintassi della violenza tra Hegel e Marx. *Quaderni materialisti*, (3-4), 285-304.
- Pascal, Blaise (2014 [1669]). *Pensamientos*. Madrid: Gredos.
- Rancière, Jacques (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- Ricci Cernadas, Gonzalo, y de Nicola, Juan Pablo (2023). Las corporaciones en la teoría política moderna: posiciones desde Hobbes y Hegel. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(2), 129-140.
- Rosanvallon, Pierre (2006). *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, Jean-Jacques [1762] (2012). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Ruda, Frank (2011). *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum.
- Sartre, Jean-Paul [1960] (1974). *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode), t. I : Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.
- Schmitt, Carl [1950] (2010). *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, Carl [1942] (2019). *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta.
- Smith, Adam [1776] (2017). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Adam [1759] (2019). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Toninello, Emilse (2022). La sociedad civil hegeliana. En Abdo Ferez, Cecilia y Rossi, Miguel A., *El punto sobre la i. Repensar la filosofía del derecho de Hegel* (pp. 197-218). Buenos Aires: Eudeba.
- Tosel, André (1979). Les critiques de la politique chez Marx. En Balibar, Étienne, Luporini, Cesare y Tosel, André, *Marx et sa critique de la politique* (pp. 11-52). Paris: Maspero.
- Tosel, André (2001). Ferguson (1723-1816): l'invention de la société civile. En Alain Caillé et al., *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* (pp. 470-474). Paris: La

Découverte.

Tosel, André (2008). D'une radicalité à l'autre: Spinoza et Marx. En *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (pp. 129-153). Paris: L'Harmattan.

Traverso, Enzo (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vuillerod, Jean-Baptiste (2021). Hegel. L'histoire du monde et la conquête des mers. *Archives de Philosophie*, 84 (2), 153-160.

Waszek, Norbert (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.