

«PUEBLO» Y CONSTITUCIÓN POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO HEGELIANO DE LA RESTAURACIÓN *

GONZALO VELASCO ARIAS

Universidad Camilo José Cela

RESUMEN: Se propone estudiar la noción de «constitución política» expuesta por Hegel en sus *Principios de filosofía del derecho* (1821) como un *organismo* en permanente constitución del que está de antemano excluida la participación del «pueblo», entendido desde el punto de vista del entendimiento abstracto como una entidad externa a la constitución política. Se interpretará esta exclusión a partir del tránsito de la Revolución a la Restauración tal como se refleja en el sistema hegeliano. Se empleará la noción de «revolución pasiva», como clave para discernir si el despliegue histórico de la lógica hegeliana conduce necesariamente a la mera reforma del orden hegemónico o si, al contrario, permite pensar la posibilidad de la Revolución. Estudiaremos cómo lecturas revolucionarias de la filosofía de la historia hegeliana, como la de Antonio Gramsci, también terminan por excluir a las entidades populares y apuntaremos una posible alternativa a esta problemática.

PALABRAS CLAVE: organismo, constitución, monarquía constitucional, Restauración, plebe, revolución pasiva.

The role of «The People» at Political Constitution in Hegel's thinking of European Restoration

ABSTRACT: The aim of this article is to study the concept of «political constitution» as it is exposed in Hegel's *Elements of the Philosophy of Right* (1821). In this work constitution is thought as an organism in permanent self-formation. After Hegel the «people» is a creation of abstract understanding that, as a consequence, must be excluded of political constitution. We will interpret this exclusion in the context of the movement from French Revolution to Conservative European Restoration as it is thought in Hegel's system. For that goal, we will use the notion of «passive revolution» in order to discern if the historical deployment of Hegelian logic necessarily drives into a mere reform of hegemonical order or if, on the contrary, allows the conceive the possibility of Revolution. Indeed, we will try to show than the revolutionary readings of Hegel's philosophy, as Gramsci's, finally are equally exclusive in relation to «people» political role. Finally, we will try to point philosophical issues to this problem.

KEY WORDS: organism, constitution, constitutional monarchy, European Restoration, the masses, people, passive revolution.

1. LA COMPRENSIÓN DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA COMO ORGANISMO VIVIENTE

El objetivo del presente artículo es estudiar la exclusión de la «plebe», el «pueblo» y la «multitud» como sujetos de lo político desde el punto de vista de la lógica de la constitución política expuesta por Hegel en los *Principios de filoso-*

* El presente artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Pensar Europa: democracia y hegemonía en la era tecnológica» (FFI2009-10097), vinculado al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Concretamente, he de agradecer al profesor Félix Duque su invitación a participar, junto a los profesores Valerio Rocco y Luciana Cadahia, en la mesa redonda «Sujeto, historia y política» del congreso *Cons-*

*fía del derecho*¹. Para ello, será preciso tomar en consideración el *despliegue histórico* de la constitución de esa lógica constitucional, que se concreta en el tránsito dialéctico de la Revolución francesa a la Restauración. Con este fin traeremos asimismo a colación la noción gramsciana de «revolución pasiva», que cumplirá la doble función de situarnos en este mismo período histórico mediante su referencia a la fallidas revoluciones ilustradas que siguieron a la francesa, así como de criticar el papel conservador que Hegel parece atribuir a la filosofía en su relación con el acontecer histórico y con el papel de las entidades populares como sujetos en la constitución de lo político.

La reflexión de Hegel sobre la «constitución interna» se enmarca no sólo en la superación del sentido común por el sentido propiamente filosófico de tales objetos, como suele ser habitual en sus escritos, sino también en la coyuntura de la Restauración por la cual algunos «se han persuadido de que comprenden qué es una constitución del mejor modo posible y por exclusión de todos los demás [...] simplemente por el fundamento de la religión y la devoción», motivo por el cual «palabras como “razón”, “ilustración”, “derecho”, lo mismo que “constitución” o “libertad”, se han vuelto repugnantes a los oídos de hombres razonables»². Es en ese marco en el que Hegel defiende un conocimiento filosófico de tales objetos «que sólo puede surgir del concepto y no de racionios abstractos, de fines y razones, de la utilidad, y mucho menos del sentimiento, el amor y el entusiasmo». Con ello, advierte contra los excesos tanto del idealismo abstracto como del fanatismo político³ del que, retrospectivamente, Hegel considera que adoleció la Revolución francesa. Es en este punto cuando el filósofo de Stuttgart procede a explicar en función del concepto la «necesaria separación de poderes del estado».

Si me detengo en este punto no es tanto por el mero afán de constatar que, aparentemente, Hegel recoge el que es principio básico del constitucionalismo liberal, presente en las constituciones de este signo implantadas en la época (incluida la gaditana de 1812). Lo que quiero destacar es que en la lógica especulativa de Hegel, este principio es necesario para que la constitución política funcione como una «unidad viviente»⁴ o, lo que es lo mismo, como un «orga-

titución de la Lógica/Lógica de la Constitución (a la luz de 200 años de la Ciencia de la Lógica de Hegel), celebrada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el 18 de abril de 2012, y que fue el motivo inicial de la presente investigación.

¹ HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, trad. de J. L. Verma, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, fundamentalmente en referencia al apartado sobre el Estado y, más concretamente, acerca de la «Constitución interna en sí» (§§ 272-320), incluidos en la tercera parte sobre «La eticidad».

² *Ibid.*, § 272, p. 316.

³ Véase sobre esta cuestión TOSCANO, A., *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso, London-NewYork, 2011.

⁴ HEGEL, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 272, p. 317. Al destacar este aspecto busco introducir un marco de referencia que permita la comparación crítica con la corriente de pensamiento contemporánea que trata de formular una normatividad constituyente inmanente a la vida, fundamentalmente la propuesta de una «biopolítica afirmativa» como poder constituyente de la multitud en la obra de Toni Negri.

nismo»⁵. Más concretamente, como aclara Hegel en el § 269, «la constitución política toma su contenido particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del estado»⁶. Entre constitución y estado se establece así su relación especulativa: el estado es un organismo, es decir, el desarrollo de la idea en sus diferencias. Estos diferentes aspectos son los distintos poderes, sus tareas y actividades, por medio de las cuales lo universal (el estado) *se produce* continuamente de un modo necesario. Dado que, a su vez, el estado es el presupuesto garante de esas actividad, al mismo tiempo que se produce, es corroborado y conservado. La constitución política es, así, este organismo que surge eternamente del estado, el cual, a su vez, se conserva por su mediación. Con esta estrategia conceptual, Hegel reformula dialécticamente la *bildende Kraft* postulada por el Kant de la *Crítica del juicio* para explicar la «finalidad objetiva interna» típica de las «formas organizadas», en la que las partes se articulan para formar la unidad del todo de modo tal que son recíprocamente causa y efecto de su forma⁷. En la lógica kantiana, por reflexión de la perfectibilidad de la voluntad en la *Crítica de la razón práctica*, un organismo es perfecto en la medida en que se muestra perfectible, es decir, en la medida en que continúa *organizándose* o, en suma, en tanto en cuanto continúa *viviendo*. Trasladado en la reflexión especulativa hegeliana a la dimensión estatal, el estado es unidad, pero es *viviente* en la medida en que continúa organizándose, articulándose, *constituyéndose*. La constitución política en la que el estado se produce y conserva, por tanto, no es una Carta inmutable, sino que debe ser comprendida como aquello que permite un proceso constituyente ininterrumpido.

Los distintos poderes serían la primera característica de esa constitución política. En la analogía con el organismo, funcionaría como las partes articuladas que permiten que el Estado viviente *se realice en* sus diferencias⁸. En esta lógica de la constitución, «se sabe cómo el *concepto*, y más concretamente la idea, se determinan en sí mismos y ponen de modo abstracto sus momentos, la universalidad, la particularidad y la individualidad». Así, «lo que encierra el origen absoluto de los diferentes poderes no es un fin o una utilidad cualquiera, sino únicamente la *autodeterminación* del concepto en sí mismo», gracias a la

⁵ *Ibid.*, § 269, p. 299.

⁶ *Idem.*

⁷ KANT, I., *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2007, § 66, pp. 304-308.

⁸ De ahí que, como añade Hegel en *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 269, p. 301, «con predicados, principios, etc., no se alcanza a juzgar al estado, que debe ser aprehendido en cambio como un organismo, del mismo modo que no se concibe por medio de predicados la naturaleza de Dios cuya vida debo por contrario intuir en sí misma». Esta «asunción» dialéctica del problema central de la filosofía spinozista sirve una vez más como respuesta a la propuesta de una normatividad biopolítica constituyente de un Toni Negri que como es conocido basa su propuesta en la interpretación política de Spinoza. Cfr. al respecto NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993. Para una lectura cruzada de Hegel y Spinoza en clave política, véase MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.

cual «la organización del estado [o lo que es lo mismo, el organismo que *es* el estado] es lo *en sí* mismo racional e *imagen* [manifestación] de la razón eterna»⁹. Como consecuencia, podemos colegir que el sentido de la división de poderes es posibilitar la autodeterminación del concepto en sí mismo, lo cual permite que se realice como una totalidad fluida, viviente, de la que depende la libertad pública, que, en tanto determinación *racional*, no puede ser comprendida ni por los que sólo quieren forjar la comunidad política en el entusiasmo y el amor, ni tampoco por aquellos que permanezcan anclados a la «lógica corriente»¹⁰. En relación a estos últimos, la unidad orgánica que se realiza en esta lógica constitucional se contrapone a la unidad como mero «equilibrio», que es el modo en que la representa el entendimiento abstracto. Desde su punto de vista (que es el del liberalismo), la separación de poderes no implica autodeterminación interna, sino una absoluta independencia y mutua limitación. Lo que es más, al poner como punto de partida lo negativo, la desconfianza hacia el mal se convierte en el *motu* a partir del cual la unidad se concibe como barrera de contención.

2. LA AUTOEXCLUSIÓN DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA POR PARTE DE LAS CLASES POPULARES

Si desde el punto de vista lógico este es el resultado del entendimiento abstracto, que tiene su reflejo político en el liberalismo, desde el punto de vista *patológico* ésta es la disposición del sentimiento y la perspectiva de la *plebe*¹¹, a saber esa gran masa de población que cae por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia y que, como consecuencia, se regula por sí sola (unilateralmente, rompiendo así la unidad orgánica) y pierde el sentimiento del derecho y de lo jurídico¹². Que la condición material es necesaria pero no suficiente para definir a la plebe es ejemplificado por Hegel por el caso inglés, donde incluso el más pobre se siente sujeto a derecho. Lo que define específicamente a la plebe, así,

⁹ *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., § 273, p. 317.

¹⁰ *Ibid.*, § 273, p. 318.

¹¹ *Idem.*

¹² Cfr. *ibid.*, § 244, p. 274. La plebe, se dice en este párrafo, es esa masa de población que «pierde el sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo». Cabe aclarar que esta última mención a la auto-exclusión del trabajo, como también a su auto-organización, se debe a que Hegel elige como paradigma de la plebe a los *lazzaroni* de Nápoles, término con el que se designa a ese sector de población de la capital del Reino de las Dos Sicilias que, en efecto, se organizó en la pobreza hasta el punto de participar activamente en la revuelta popular contraria a la revolución ilustrada ensayada en esta ciudad en 1799. Seguramente, la opinión contraria a este levantamiento popular llevó a Hegel a elevarlos a ejemplo, con lo cual comete una palmaria injusticia con el proletariado incipiente que, si bien podían calificarse como «plebe» en la medida en que en efecto perdían el sentimiento de pertenencia a derecho, no se excluía en cambio del trabajo sino que, al contrario, su subsistencia quedaba necesariamente ligada a la conversión de su fuerza de trabajo en mercancía.

es una disposición indignada ante «los ricos, la sociedad, el gobierno, etc.», que «proporciona mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas»¹³. El diagnóstico de Hegel coincide plenamente con el de Nietzsche sobre la moral del resentimiento: esa indignación no *dignifica* al sujeto, pues no le reincorpora a la dinámica de la constitución política, sino que le reafirma en su identidad resentida¹⁴. El problema de «cómo remediar la pobreza» que según Hegel «atormenta las sociedades modernas»¹⁵, es así el problema de *cómo convertir estas masas populares en sujeto político e histórico que evitara*, como de hecho ocurrió, que su disposición reactiva catalizara los procesos de restauración del absolutismo, tal como ocurrió en Nápoles en 1799 y en España con el apoyo popular a la Restauración fernandina que abolió la Constitución de 1812.

Esa plebe, no obstante, debe ser distinguida en términos lógicos de la «multitud» y del «pueblo». Distinguirlos en términos lógicos implica, en la sistemática de la filosofía del derecho hegeliana, hacerlo en el marco de la monarquía constitucional, pues ella es «la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita»¹⁶. La monarquía constitucional es la culminación de la historia de la profundización en sí mismo del espíritu del mundo en la que lo anterior es contenido como *momentos* de la unidad ideal del concepto. Dicho de otro modo, donde las constituciones de la canónica división aristotélica (monarquía, aristocracia y democracia)¹⁷ eran exteriores entre sí, en la monarquía constitucional son rebajadas a momentos interiores a la propia constitución política: «el monarca es *uno*, en el poder gubernativo participan *algunos* y en el poder legislativo la *multitud*»¹⁸. En el marco de la monar-

¹³ *Idem.* «Agregado». La reunión en el *Pöbel* de la condición de alienación objetiva (caracterizada por el desposeimiento y la brutalización derivada del maquinismo y la industrialización) y una alienación subjetiva, marcada por la hostil actitud del populacho hacia el resto de la sociedad y el rudo sentido de una justa indignación, es señalada con acierto por Frank Ruda en su *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London-New York, 2011. El presente artículo concuerda con el punto de partida del estudio de Ruda, a saber: que Hegel no encuentra una solución sistemática para el estatuto lógico, político y moral del *Pöbel*. Pensamos, asimismo, que de modo no consciente Hegel situó lógicamente la negatividad política que el proletariado representaría como clase política revolucionaria. Esa es asimismo la intención interpretativa de Ruda cuando asimila el *Pöbel* hegeliano a lo que Alain Badiou significa como «lo inexistente». Es necesario reconocer, como advierte Valerio Rocco, que Hegel se refirió al *Pöbel* de modo inequívocamente peyorativo desde el primero de sus escritos publicados —*El conciliábulo de tres*, donde habla de la «*niedrigem Pöbel*»— hasta el último, cfr. Rocco, V., «Lógica de la indignación social», en CADAHIA, L. - DUQUE, F. (eds.), *Indignación y rebeldía*, Abada, Madrid, 2013. Ello no es incompatible, no obstante, con la interpretación que aquí compartimos con Frank Ruda, que asume la heteronomía del potencial político del *Pöbel* respecto a los fines con los que Hegel sistematizó el concepto.

¹⁴ Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002 (4.ª), I, 10, pp. 55 y ss.

¹⁵ *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., § 244, p. 275.

¹⁶ *Ibid.*, § 273, p. 318.

¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1279a-1281b.

¹⁸ *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., § 273, p. 319.

quía constitucional, así, no tiene sentido hablar de régimen aristocrático o democrático porque ambas determinaciones son inadecuadas al desarrollo racional de la idea, «que no podría alcanzar en ninguna de ellas su derecho y su realidad efectiva»¹⁹.

En concreto, en lo que atañe al régimen democrático, Hegel utiliza a Montesquieu para superar la tesis de que la democracia descansa en la virtud y, por tanto, en una disposición subjetiva. No sólo la virtud es una virtud insuficiente, sino que «se requiere otra forma de ley racional que vaya más allá de la disposición subjetiva, para que el todo tenga la fuerza de mantenerse unido y acordar a las fuerzas de la particularidad desarrollada su derecho tanto positivo como negativo»²⁰. El subjetivismo de la virtud interrumpe la corriente fluida del organismo que es el estado a través de la constitución política que lo produce y conserva. La crítica a este unilateralismo de la virtud subjetiva es la misma que, como es bien sabido, Hegel dirige a la moral kantiana, que «guiada por la íntima convicción (*Gesinnung*)», puede conducir a la más terrible de las tiranías²¹. Esto es así hasta el punto de que en la monarquía constitucional la virtud democrática debe estar ausente, «como si la virtud y la actividad legalmente determinada en una organización *articulada* fueran opuestas y no se soportaran recíprocamente»²².

Siendo así, ¿dónde queda entonces «el pueblo»? En el § 279 Hegel distingue todos los casos en los que se habla de «soberanía del pueblo» a la luz de ese organismo unitario que se realiza y conserva en la forma de la monarquía constitucional. Hegel refuta la concepción de la soberanía del pueblo como aquella que se opone a la del monarca:

«El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un estado, y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etc.»²³.

Dicho de otro modo, el pueblo no tiene sentido sin el todo orgánico o, lo que es lo mismo, el poder constituyente sólo reside en la autodeterminación orgánica a través de la constitución política. La atribución de una soberanía al pueblo independiente del todo orgánico responde al punto de vista previo a la monarquía constitucional, en el que la unidad sustancial permanece aún en sí y no ha llegado a su infinita diferenciación, es decir, en el que las distintas constituciones (democrática, aristocrática, monárquica) se dan como externas e indepen-

¹⁹ *Ibid.*, p. 320.

²⁰ *Idem.*

²¹ HEGEL, G. W. F., *Gesamte Werke*, Meiner, Hamburg, 1968, XII, p. 533.

²² *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 269, p. 312. Por decirlo en términos kantianos y forzar así la contradicción en el interior del pensamiento de Kant, en un organismo en el que todas las partes se articulan para ser recíprocamente causa y efecto de su forma, la virtud y la convicción individual de una de las partes puede poner en riesgo la unidad del todo.

²³ *Ibid.*, § 279, p. 329.

dientes entre sí y no como momentos de la unidad. En ese estadio, la decisión última de la voluntad «que se autodetermina a sí misma no surge por sí como momento orgánico del estado en su *realidad propia*»²⁴. No es, por tanto, autónoma, sino heterónoma²⁵. Esa «indeterminada abstracción» de la noción de pueblo es invalidada una vez *comprendida* la unidad viviente que es el estado producido y conservado por la monarquía constitucional como constitución política.

Lo que es más, para que esa soberanía no dependa de ninguna instancia exterior, la monarquía debe ser hereditaria y no electiva, como diría la representación «más natural» («puesto que el monarca tiene que ocuparse de los asuntos e intereses del pueblo, habría que dejar a éste la elección sobre a quién encomendarle la atención de su bienestar»). Lo que es más, Hegel se opone tanto a la relación contractual entre el pueblo y el monarca (tal y como se los representa el entendimiento abstracto) como a su consideración como el funcionario supremo del estado (que es la opción adoptada por la Constitución española de 1812). Aunque Hegel ofrece argumentos «de sentido común»²⁶, el argumento desde el punto de vista del concepto es que esa opción interpreta la voluntad como «*capricho*, opinión y arbitrio de la multitud»²⁷. Esa voluntad subjetiva respondería a la perspectiva del entendimiento abstracto y, por tanto, no estaría determinada por la diferencia interna al todo orgánico y constituyente, que en consecuencia se interrumpiría. La consecuencia de esta interrupción es, de hecho, nefasta:

«En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad *particular* se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una capitulación electoral, es decir, en una entrega del poder del estado a la discreción de la voluntad particular, de la que surge la transformación de los poderes particulares del estado en propiedad privada, la pérdida de la soberanía del estado y, por consiguiente, la disolución interior»²⁸.

El «capricho» de la multitud, por tanto, consistiría en que su voluntad expresaría su propia determinación subjetiva y no la determinación universal que sólo se logra en la diferenciación interna de la idea, del estado. De nuevo Hegel expresa así su desconfianza hacia la disposición de la multitud, sea por su incapacidad para escapar al punto de vista del entendimiento abstracto, sea por su impulso pasional. De hecho, Hegel sólo legitima las sublevaciones en los casos de provincias conquistadas, incluso en casos como el español en los que el conquistador otorgue a la nación una carta más racional (en referencia a la Carta

²⁴ *Idem.*

²⁵ Véase § 279, pp. 330-331, para una reproducción de la argumentación hegeliana en favor de una unidad monárquica vaciada de contenido determinado pero posibilitante del despliegue de la constitución política en función del concepto, cfr. Rocco, V., «¿Son realmente compatibles monarquía y democracia en los modernos estados liberales?», en *Revista Tales*, n.º 3 (2010), pp. 213-235.

²⁶ Las luchas de facciones que surgirían por el puesto, argumento muy corriente en la actualidad a la hora de defender la monarquía institucional, cfr. *Principios de filosofía del derecho*, cit., § 281, p. 334.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, § 281, pp. 334-335.

de Bayona)²⁹ de lo que tenían antes. En ese caso «los conquistados no cometen ningún delito de estado, pues no están con sus señores en la conexión que establece la idea»³⁰, ya que la constitución que se les otorga no es «el trabajo de siglos de la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo»³¹, no es la razón *situada*³², sino exportada. En cambio, cuando el derecho del monarca responde a la conciencia de lo racional *en situación*, entonces «ese derecho existe en y por sí como una necesidad *sentida* y como necesidad de la cosa»³³. En el «Agregado» a ese mismo § 281, que constituye toda una refutación de la tesis sobre la «servidumbre voluntaria», Hegel insiste en que es absurdo pensar que los hombres se dejan gobernar contra sus intereses: «es su propia necesidad, en el poder interno de la idea, lo que los obliga, incluso contra su conciencia aparente, y los mantiene *en situación* [cursiva mía]».

El pueblo como entidad abstractamente soberana está ausente en la constitución política no sólo en lo que concierne a la elección del monarca, sino también de la propia asamblea de estamentos (institución ausente en el estado español constituido en 1812, que tenía una única cámara sin división de estamentos). Frente al parecer democrático general, el sentido de la asamblea no se debe a que los diputados representen la conciencia de un «pueblo»³⁴ que sabe mejor que nadie lo que le conviene porque el pueblo, precisamente porque «en la medida en que con esta palabra se designa una parte determinada de los miembros del estado, expresa la parte que *no sabe lo que quiere*»³⁵. Frente a ello, la función de la asamblea es hacer que las opiniones y pensamientos de la multitud (la preocupación general *en sí*) se manifieste como *universalidad* empírica (*en sí y para sí*) y, por tanto, refleje la conciencia pública (*libertad formal* subjetiva)³⁶. La multitud, por tanto, juega un rol en la unidad viviente del estado en la medida en que es *mediada* por la asamblea de estamentos y su arbitrio en sí es transformado en conciencia pública *en sí y por sí*. La asamblea es así la *mediación* (en una suerte de confluencia del conocimiento del juicio de la multitud y del control del papel de los altos funcionarios)³⁷ para que esa voluntad particular se torne momento subjeti-

²⁹ Tal como especifica Hegel en el § 274. Es muy cuestionable que la Carta de Bayona fuera una Constitución ilustrada, dada la atribución de la soberanía al monarca y no a la nación, así como por su carácter teocrático.

³⁰ *Ibid.*, § 304, p. 355.

³¹ *Ibid.*, § 274, p. 322.

³² «Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y *situación*», *ibid.*, p. 323. Para un análisis de la razón situada como síntesis dialéctica entre lo abstracto y lo particular, cfr. DUQUE, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1996.

³³ *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 281, p. 335.

³⁴ La plebe, tal como se refirió en el § 272, al partir de un punto de vista negativo, no participa de la asamblea porque presupone la mala voluntad de los estamentos que, considera, «puesto que surgen de la singularidad, del punto de vista privado y del interés particular, estarían inclinados a usar su influencia en detrimento del interés general». Cfr. *ibid.*, p. 351.

³⁵ *Ibid.*, § 301, p. 350.

³⁶ *Ibid.*, § 301, p. 349.

³⁷ Que, como observa Hegel, «*pueden* hacer el bien sin el concurso de estamentos, [y sin embargo] son ellos también los que tienen que hacerlo en las asambleas de los estamentos (*ibid.*,

vo de la libertad general que llega así a la existencia *en referencia al estado*³⁸. El papel de la asamblea de estamentos es, en definitiva, la formación de la conciencia pública mediante la conversión en universalidad empírica de las opiniones y pensamientos de la multitud. De este modo, en este quiasmo especulativo, «el estado penetra en la conciencia especulativa del pueblo y éste comienza a tomar parte de aquél»³⁹.

3. LA NECESIDAD LÓGICO-HISTÓRICA DE LA MONARQUÍA CONSTITUCIONAL

Fuera de la unidad viviente del estado, el pueblo queda reducido en la lógica de la constitución hegeliana al terror que comporta el entusiasmo, vehículo del resentimiento de la plebe o del mero capricho de la particularidad, o bien al terror que comporta el entendimiento abstracto cuando se considera independiente e indeterminado. Corresponde ahora preguntarnos por el lugar de esta consideración de la fuerza popular en el contexto filosófico-histórico en el que piensa Hegel. Porque, huelga decirlo, el presupuesto central del sistema hegeliano es la búsqueda de una coincidencia entre el tiempo y el *lógos*, entre historia y lógica, en una época especialmente convulsa, desplegada entre la Revolución de 1789 y la de Julio de 1830, mediando todo el proceso de Restauración⁴⁰. La pregunta ya sugerida que cabe hacerse al asomarse al decurso de este período histórico en el sistema hegeliano se refiere al cambio que se produce en el parecer de Hegel entre la exaltación de Napoleón en 1806 y la posterior legitimación del proceso de Restauración prusiana como salvación de la nación alemana, «fundamento de toda vida viviente»⁴¹. Retrospectivamente, la Revolución francesa parece ser asumida

p. 350). ¿Qué significa esta contradicción entre lo que el poder gubernativo puede y lo que tiene que hacer, a saber, atender a la asamblea de estamentos? Esta observación marginal no carece de relevancia: el «poder gubernativo» *no es ejecutivo*, es decir, no representa la soberanía popular y, por ello, *podría* tomar decisiones sin limitación representativa. No obstante, y de acuerdo a la necesidad de que la razón se despliegue *en situación* y en la medida en que «la constitución no es algo que meramente se hace, [sino que] es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo» (*ibid.*, § 274, p. 322), el poder gubernativo debe procesar en sus decisiones las manifestaciones de razón situada que provienen de la asamblea. Lo que es más, Hegel se muestra favorable a que, como en el caso de Inglaterra, los ministros sean miembros del parlamento «lo cual es correcto en la medida en que quienes participan en el gobierno deben estar en conexión y no en oposición con el poder legislativo. La representación de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse mutuamente. Con esta independencia se elimina la unidad del estado, que es lo que hay que buscar ante todo» (*ibid.*, § 300, p. 349).

³⁸ *Ibid.*, § 301, p. 351. La tensión filosófica de Hegel no se descuida en añadir a continuación que esta necesidad se deduce estrictamente desde el punto de vista filosófico que nada tiene que ver ni con la utilidad pragmática ni con la necesidad exterior.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Cfr. sobre esta cuestión DUQUE, F., «Hegel, pensatore di un' epoca convulsa», en Rocco, V. - SGARBI, M., *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento, 2011, pp. 221-237.

⁴¹ «Ahora que esta corriente ha irrumpido en la realidad efectiva y la nación alemana ha salvado su *nacionalidad*, el *fundamento de toda vida viviente*, ha llegado el momento de que,

como la negatividad que permitió a Prusia inmunizarse contra todo exceso revolucionario, lo cual, desde el punto de vista lógico, se traduce en la realización de las condiciones institucionales (en la monarquía constitucional) para el cumplimiento de la libertad formal subjetiva. El papel de la filosofía en relación a la historia, desde la perspectiva del celeberrimo prefacio a los *Principios de filosofía del derecho*⁴², parece reducirse a una suerte de «hacer de necesidad virtud»: la reconciliación entre filosofía e historia parece traducirse en una suerte de resignación, una renuncia a explicar e intervenir en lo que esté por venir⁴³.

Como bien señala Félix Duque en un texto reciente en el que se aborda esta difícil valoración sobre la «toma de posición» del sistema hegeliano, si aspiramos a comprender el punto de vista de la «historia concebida», es necesario evitar tanto una interpretación partidaria de la revolución como de mera impoten-

en el Estado, junto con el gobierno del mundo *efectivamente real* florezca también incesantemente el *reino libre del pensamiento*. Aquí, la formación y el florecimiento de las ciencias constituye uno de los momentos más esenciales, incluso en la *vida política* (*Staatsleben*) (trad. de F. Duque) (HEGEL, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, ef. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1979, 10, p. 400).

⁴² «Para agregar algo más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto, lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso» (*Principio de filosofía del derecho*, cit., «Prólogo», p. 26).

⁴³ De esta línea de interpretación es principal responsable Nietzsche por su Segunda Intempestiva, *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Para una refutación de la imagen de Hegel como sistematizador de la práctica política del Estado prusiano, generalizada por Rudolf Haym en *Hegel und seine Zeit* de 1857, véase DUQUE, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999, pp. 5-28. Pese a la evidencia de que el sistema de Hegel colisiona sin matices con la defensa de la Restauración teocrática e iusnaturalista de un C. L. von Haller (*Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künftlich-bürgerlichen entgegengesetz*, 1816-1824), sostenemos que con independencia de los contenidos de la Restauración, el rol que Hegel atribuye a la filosofía implica una actitud conservadora: desde luego, no tratar de intervenir en el orden de lo real, sino limitarse a juzgar esa «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*) de lo que «está ahí» (*Dasein*): la filosofía es «un estamento sacerdotal aislado, un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo, no puede coincidir con él. Ella está en posesión de la verdad. Cómo se configure no es asunto nuestro» (HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. R. Ferrara, Alianza, Madrid, 1984, vol. 3, p. 94). La filosofía capta la sustancia del mundo presente, su verdad («... cada uno es hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos», ÍD., *Principios de filosofía del derecho*, op. cit., p. 24), pero siempre llega tarde y se limita así a destilar la verdad de la contingencia en la que se realiza. Como señala Félix Duque en el texto antes citado, si la filosofía no se reconcilia con el mundo es porque ella reconoce que los asuntos mundanos no se corresponden con la esencia tal como es pensada y comprendida conceptualmente, de modo que de Hegel no podría extraerse una acomodación a lo existente y menos una bendición del orden establecido. Ahora bien, ¿limitar la filosofía a una suerte de «torre de marfil», no es en sí mismo conservador?

cia y resignación ante la Restauración efectivamente acontecida⁴⁴. La presentación de un acontecimiento histórico, en este caso la Revolución francesa, contiene ya un índice de negatividad (sin necesidad de que se dé una antítesis considerada con independencia del momento tético) que genera su superación como resultado de la correspondiente mediación: los excesos del pensamiento abstracto propugnado por la Revolución tuvieron su correlato fáctico en el terror jacobino y, por tanto, portaron consigo ese elemento negativo. Del mismo modo, y aunque Hegel considera que Napoleón porta en su persona la idea de Humanidad⁴⁵, su empresa no estuvo exenta de excesos ni fue inmune al propio capricho⁴⁶. Es por ello que la constitución monárquica como fundamento del estado moderno es considerada por Hegel el resultado lógico del despliegue histórico de la razón que tiene su acontecimiento tético en la Revolución francesa, en el que quedarían congregados en una unidad viviente la individualidad del monarca, las corporaciones⁴⁷ y la determinación interna de los tres poderes. En resumen, esa lógica de la constitución monárquica esbozada previamente tiene una constitución lógica desde el punto de vista histórico. La monarquía constitucional en el orden interior y el equilibrio internacional⁴⁸ que se inaugura con la Santa Alianza a partir de 1815 entre estados con esa base constitucional, es así la superficie de este proceso de constitución histórica de la lógica constitucional.

¿Dónde quedan en este cuadro el pueblo, la multitud y la plebe? Precisamente, en el proceso revolucionario de Julio de 1830, Hegel advertía no sin recelo el alzamiento de esa plebe incapaz de reconocerse en el Estado de derecho, y sin la dirección de un Gran Hombre en el que se presentara la idea. Ese elogio romántico de Jules Michelet a la revuelta sin héroes, era en Hegel una aberración lógica que sólo podía reflejar en una disposición resentida auto-excluida del orden constitucional. Si bien la revuelta popular en los casos de una

⁴⁴ DUQUE, F., «Hegel pensatore di un' epoca convulsa», *op. cit.*, p. 227.

⁴⁵ Hegel consideraba a Napoleón como «un nuevo Teseo», ese extranjero necesario para cortar el nudo gordiano de las infinitas diferencias y discordias internas, de cuya intervención violenta surgiría el Estado en el que la masa común del pueblo alemán se uniera mediante el poder del conquistador. Cfr. para esta interpretación de la figura de Napoleón [NEGRO, D., «La filosofía política de Hegel en relación a *La Constitución de Alemania*», en *Revista de estudios políticos*, n.º 178 (1971), pp. 5-88].

⁴⁶ En carta a Niethammer desde Nuremberg del 29 de abril de 1814, poco después de la entrada de Alejandro de Rusia y Federico Guillermo III de Prusia en París, Hegel escribe: «Es un espectáculo enorme ver cómo un genio se destruye a sí mismo. Es lo más trágico que hay. La entera masa de la mediocridad presiona sin descanso ni conciliación, con su absoluta y plomiza fuerza de gravedad, hasta que lo más alto se derrumba y queda a igual nivel o incluso por debajo de lo mediocre. El punto de inflexión del Todo, la razón de que esta masa tenga poder y de que al igual que el coro sea lo que permanece, quedando además por encima, se debe a que es la gran individualidad misma la que tiene que otorgar el derecho para ello, con lo que ella misma se juzga y condena, sucumbiendo así» (citado por DUQUE, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, *op. cit.*, p. 16).

⁴⁷ «Después de la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil» (*Principios de filosofía del derecho*, cit., § 255, p. 281).

⁴⁸ El cual no es, como en la lógica de la constitución interna, una unidad orgánica, sino un *balance of power* fruto de la limitación externa entre fuerzas estatales.

imposición de un orden racional *no situado* (no sujeto al proceso histórico del pueblo: casos de España en 1808 o de Nápoles en 1799) es justificada por Hegel, las revueltas populares contra un orden constitucional lógica e históricamente instituido eran, *desde el punto de vista del concepto*, imposibles de legitimar. La lechuga de la filosofía, al alzar el vuelo, dejaba así impensada la posibilidad de que, en la nueva aurora, esa plebe se estuviera erigiendo como el nuevo sujeto de la historia.

4. LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA COMO «REVOLUCIÓN PASIVA»: DE VINCENZO CUOCO A GRAMSCI

Querría en este punto proponer la noción gramsciana de «revolución pasiva» como clave para interpretar la deriva conservadora que adquiere esta final coincidencia del pensamiento y la historia en Hegel. Dicho concepto, al que equivale en la obra de Gramsci los de «revolución sin revolución» o «revolución-restauración» es adaptado por el pensador marxista a partir de su uso en la obra del historiador napolitano Vincenzo Cuoco, en referencia a la fallida revolución de Nápoles en 1799. En su *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Cuoco explica la resistencia popular a la revolución ilustrada de modo totalmente análogo al de Hegel cuando, en el § 274 de la *Principios de filosofía del derecho*, expone críticamente la imposición de una constitución *a priori* que pasa por alto «la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo»⁴⁹. Aunque Cuoco caracteriza esa conciencia situada de lo racional como «naturaleza»⁵⁰, en un claro eco de la filosofía del también napolitano Vico, el mensaje es el mismo: la razón funciona de modo abstracto e independiente de una historicidad que, de ser así, le será refractaria.

La procedencia de esta noción nos sitúa, pues, en el exacto período sobre el que estamos reflexionando en el presente texto, pues efectivamente ese sentido de la «revolución pasiva» nos sitúa en el eje que une la revolución napolitana de 1799, el levantamiento popular de Madrid en 1808, así como el apoyo popular a la restauración fernandina tras 1812. Su sentido en Cuoco es perfectamente hegeliano, en la medida en que signa la negatividad que despliega un acontecimiento histórico racional en el momento mismo de su presentación, y que desencadena un proceso de superación. El diagnóstico de Cuoco, así, aunque nostálgico como en Hegel respecto a la revolución fallida, justifica el carácter lógico del proceso histórico de restauración. En cambio, el uso que Gramsci hace del concepto busca criticar justamente esta deriva «conservadora» de la dialéctica. Lo que es más, Gramsci trata de enmendar esa suerte de fatalismo lógico-histórico del que adolece la mirada retrospectiva de Hegel en la *Principios de filo-*

⁴⁹ *Principios de filosofía del derecho*, cit., p. 322.

⁵⁰ Cuoco, V., *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Manduria, Roma, 1988, pp. 335 y ss. Debo este análisis a ESPOSITO, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 99-111.

sofía del derecho, mostrando que esa necesidad lógica es una de las opciones posibles del desenvolvimiento especulativo, a saber, la que conduce a la restauración. La otra opción sería la que conduciría a la revolución. Para el pensador sardo ambas son síntesis resolutivas posibles de la «guerra de posiciones», es decir, del conflicto histórico entre dos hegemonías opuestas. La «revolución pasiva» indicaría la síntesis en la que, una vez absorbida una cierta dosis de negatividad, la tesis consigue conservar su hegemonía. Implica así una concepción «reformista» del cambio histórico, donde reformismo implica la introducción de pequeñas dosis de «lo nuevo» para conservar «lo viejo» y evitar así experiencias políticas populares⁵¹, lo cual favorece la permanencia en el cambio de la hegemonía imperante.

Esta revisión crítica, no obstante, afecta al Hegel de los *Principios de filosofía del derecho* indirectamente, pues Gramsci atribuye esta deriva reaccionaria de la dialéctica a la filosofía de la historia de Benedetto Croce, que habría neutralizado la gran reflexión sobre las contradicciones históricas presente en Hegel⁵². Gramsci se resiste a aceptar que la historia europea del siglo XIX sea en sí la historia de la libertad: si bien es cierto que en el siglo XIX la historia de la libertad es consciente de ser tal, advierte de la paradoja de que las fuerzas conservadoras en ascenso puedan por esa conciencia de la necesidad considerarse «partidos de la libertad»⁵³. Esa concepción reformista de la historia es atribuida a Croce, al que Gramsci acusa de pensar una historia unitaria de Europa a partir de 1815⁵⁴, es decir, a partir de la Restauración, excluyendo «la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, que en el bloque histórico europeo serían las premisas “económico-jurídicas”, el momento de la fuerza y de la lucha»⁵⁵. La filosofía de la historia de Croce, en cambio, parte del momento en el que estas fuerzas se equilibraron y sobre él construye un paradigma histórico. Añade Gramsci que Croce sigue el mismo procedimiento con la historia del *Risorgimento* (unificación) de Italia, pues a partir de 1870 hace una apologética del momento «ético-político» del estado excluyendo el momento previo de lucha⁵⁶. Operando así, la apologética del momento ético-político de Croce se limita a celebrar los momentos en los que prevalece la dialéctica propia de las revoluciones pasivas (de la hegemonía de la tesis una vez reabsorbida la antítesis). Esta concepción del cambio histórico como «revolución-restauración» que, como matiza Gramsci, era ya la de los hegelianos moderados durante la unificación, consolida una concepción conservadora moderada de la historia, en la que el desenvolvimiento histórico se da como progreso dialéctico en el que «lo viejo» emplea «lo nuevo» para la conservación de la propia hegemonía. Una interpre-

⁵¹ GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana, trad. de A. M. Palos, Ediciones Era, México, 1986, C. 10, pp. 1227 y 1324-1325.

⁵² *Ibid.*, C. 10, § 41, XIV, pp. 206-207.

⁵³ *Ibid.*, C. 10, § 10, pp. 130-132.

⁵⁴ *Ibid.*, C. 10, § 9, pp. 128-130.

⁵⁵ *Ibid.*, C. 10, § 13, pp. 135-137.

⁵⁶ *Ibid.*, C. 10, § 41, I, pp. 180-181.

tación conservadora del cambio histórico que tenía como paradigma la constitución histórica de la «lógica de la constitución» recogida en los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel, donde la lógica constitucional nacida de la Restauración culmina el despliegue histórico del concepto en la historia a partir de la Revolución francesa. Al confirmarse la lógica de la historia como revolución pasiva, el reformismo se convierte en la forma del tránsito histórico en Europa⁵⁷ y en el paradigma de gobierno político.

La interpretación de la lógica hegeliana que Gramsci defiende, frente a esta mediación reformista, es la que privilegia el momento de antagonismo entre términos antitéticos. Es muy ilustrativo al respecto que considere como ejemplos históricos de teorización sobre la revolución pasiva el desarrollo del cristianismo en el seno del Imperio romano, el pacifismo de Gandhi en la India o la teoría de la no-resistencia al mal de Tolstoi⁵⁸. Ahora bien, el escenario privilegiado para ejemplificar la doble posibilidad de comprensión histórica de la dialéctica son las luchas durante el *Risorgimento*. Más concretamente, el caso paradigmático que usa Gramsci es el de la lucha entre Cavour y Mazzini, en la que el primero es el exponente de la revolución pasiva: Cavour, explica Gramsci, era consciente de su objetivo en la medida en que *comprendía* (es decir, asumía en la teoría e incorporaba en la práctica) el objetivo de Mazzini, mientras que éste, «por su escasa o nula comprensión del objetivo de Cavour», era en realidad poco consciente de su propio objetivo⁵⁹.

En lo que se refiere al motivo de nuestra indagación, a saber, la exclusión de las entidades populares como sujetos de lo político, Gramsci añade que esta es la razón por la cual los movimientos de masas dirigidos por «jefes afortunados e improvisados» que tanta importancia tuvieron en el *Risorgimento* fueran retomados por las fuerzas orgánicas, es decir, por los partidos formados desde hacía tiempo, «dotados de jefes racionalmente elaborados»⁶⁰. Lo mismo, añade, ocurrió en Francia en 1830, donde los orleanistas prevalecieron sobre las fuerzas populares, radicales y democráticas; como en la propia Revolución francesa, donde Napoleón representó en última instancia el triunfo de las fuerzas burguesas orgánicas contra las fuerzas pequeño-burguesas jacobinas. Por no hablar de España, donde la apropiación de los movimientos populares por parte de la hegemonía es una constante histórica. «La falta en las fuerzas radicales populares de una conciencia de los objetivos de las fuerzas de los adversarios les impidió tener una clara conciencia de los propios y pesar, de esta manera, en el equi-

⁵⁷ Como afirman Dora Kanoussi y Javier Mena, «la revolución pasiva en su conjunto constituye la teoría gramsciana de la transición, por ser un intento de explicar tanto la transición de la burguesía al poder como su crisis general, base estructural de la nueva hegemonía» (Íd., *La revolución pasiva: una lectura de los «Cuadernos de la cárcel»*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986, p. 79).

⁵⁸ GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., C. 15, § 17, p. 194.

⁵⁹ *Ibid.*, C. 15, § 11, pp. 187-189. Las reflexiones de Gramsci sobre el *Risorgimento* como revolución pasiva se encuentra reunida en Íd., *Il Risorgimento e l'unità d'Italia*, Donzelli, Roma, 2010, «V. Il Risorgimento come rivoluzione passiva», pp. 153-163.

⁶⁰ *Ibid.*, C. 15, § 15, pp. 158-159.

librio final de las fuerzas en forma acorde a su efectivo poder de intervención y determinar, por consiguiente, un resultado más avanzado sobre la base de un progreso más considerable y de exigencias más modernas»⁶¹.

El cruce entre el diagnóstico hegeliano acerca de los levantamientos populares atribuidos a la plebe en el contexto inmediatamente posterior a la Revolución de julio y el gramsciano, que utiliza el ejemplo de esta misma sublevación popular, nos sitúa en un difícil *impasse*: en realidad, ambos coinciden al valorar que la inanidad de estos movimientos populares se debe a una falta de conciencia teórica acorde a su actividad práctica. Hegel, no en vano, podría ver en las revueltas de 1830 una puesta en evidencia de las contradicciones de la Restauración, pero carentes de un héroe que representara la necesidad racional del proceso, sólo veía en ellas o bien el resentimiento auto-excluyente del orden constitucional, o bien un nuevo exceso del formalismo de la modernidad fruto de la alienación del incipiente proletariado, reducido a naturaleza muerta por el proceso de maquinización⁶². En ningún caso la plebe podría acceder a la conciencia necesaria para intervenir en el orden de lo político y, al contrario, como muestra también Gramsci, su negatividad sólo revierte en la toma de conciencia por parte de «lo viejo» de la necesidad introducir una determinada dosis de lo nuevo para conservarse. En Hegel, así, el reformismo como paradigma del cambio histórico se presenta como una necesidad lógica.

En cambio, para Gramsci (para el cual esta lectura, atribuida a Croce, mutila el espíritu de la filosofía de Hegel), esa síntesis restauradora es una opción política determinada de la dialéctica histórica. Podríamos afirmar, incluso, que el espacio de posibilidad que se abre entre la prevalencia de la tesis o de la antítesis en la síntesis histórica es el ámbito histórico de lo político. En la revolución pasiva o revolución-restauración, la síntesis es *padecida* por la tesis en la medida en que incorpora un elemento necesario de negatividad. A ello Gramsci opone la antítesis que se hace síntesis, es decir, aquella síntesis subjetivamente activa en la medida en que es el resultado de la *actividad* de la antítesis. La aportación específica del pensamiento de Gramsci a la dialéctica, así es la reapertura del espacio de lo político precisamente en la posibilidad abierta entre una revolución activa, en la que la antítesis actúe para producir la superación, o una revolución pasiva en la que la hegemonía decide padecer una dosis de negatividad a fin de conservarse. Y no sólo lo político: también está en ello en juego el *papel político de la filosofía*. Si en Hegel la correlación presupuesta entre razón e historia llevaba a una cierta neutralización del rol político de la filosofía (si ya existe esa identificación entre razón e historia, ¿qué puede añadir la filosofía?; y si esta identificación fuera imposible, ¿no quedaría limitada a la constatación de que el mundo no es como debiera ser?), para Gramsci la posibilidad de la «antítesis-que-se-hace-síntesis» es al mismo tiempo la posibilidad de la filosofía práctica. De ahí que Gramsci pueda llegar a

⁶¹ *Ibid.*, C. 15, § 15, p. 193.

⁶² Cfr. al respecto DUQUE, F., «Hegel, pensatore di un'epoca convulsa», *op. cit.*, pp. 234-237.

afirmar que «la filosofía de la *praxis* es el “historicismo” absoluto, el bajar a la tierra y la mundanización absoluta del pensamiento»⁶³. Filosofía, política, historia y *vida* están así situados en el mismo plano de inmanencia: «todo es política, también la filosofía o las filosofías [...] y sólo la filosofía es la historia en acto, es decir, la vida misma»⁶⁴. Si el Prólogo de los *Principios de filosofía del derecho* parecía dejar claro que la filosofía no podía atreverse a aventurar lo que estaba por venir, en Gramsci encontramos la posibilidad de una «política de gran alcance para el porvenir»⁶⁵, de un «cesarismo progresivo»⁶⁶ capaz de señalar lo necesario para que el elemento revolucionario prevalezca en el tránsito histórico sobre el restaurador.

El problema, tal como se desprende de esta última referencia, es que la plebe vuelve a ser excluida en tanto que sujeto político: la revisión gramsciana lleva tan sólo a una recuperación relativa del papel de la plebe como sujeto histórico, ya que si bien filosofía, historia y política son entendidas en una inmanencia absoluta, la filosofía sólo se hace historia a través de la política; mediante la elaboración y difusión de una nueva hegemonía por parte de los intelectuales orgánicos (el Partido)⁶⁷. El Partido copa así el espacio de lo político y, de algún modo, asume la función que la constitución política monárquica de Hegel dejaba al gobierno: procesar y traer a Razón las manifestaciones populares a fin de que la constitución sea históricamente situada y no caiga en la tentación de la abstracción⁶⁸. La mediación parece así destinada a quebrar la inmanencia en una nueva jerarquía formal entre la conciencia y las entidades populares. La revisión gramsciana recupera una dimensión práctica y prospectiva de la filosofía, pero el veredicto sobre la acción práctica de la plebe es el mismo que el hegeliano: fuera de la unidad viviente que deben crear la conciencia teórica de la revolución, su acción práctica cae fuera del ámbito de lo político-revolucionario, y puede ser reabsorbido por la conciencia restauradora que incorpora lo nuevo solo para conservar lo viejo. En la dialéctica de la constitución política, los movimientos populares no encuentran su lugar.

5. LA DIGNIDAD POLÍTICA DE LAS ENTIDADES POPULARES: UN RETO PARA LA FILOSOFÍA

Querría finalizar con una sugerencia que permita apuntar a la dignificación de las entidades populares como sujetos políticos situados históricamente. Como señala Axel Honneth, la ética social de las capas sociales inferiores está estructurada por sensaciones morales no escritas o ligadas a las experiencias que ac-

⁶³ GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., C. 11, § 25, p. 293. Cfr. también *ibid.*, C. 15, § 61, pp. 234-235.

⁶⁴ *Ibid.*, C. 15, § 61, p. 234.

⁶⁵ *Ibid.*, C. 15, § 62, p. 236.

⁶⁶ *Ibid.*, C. 13, § 27, p. 65.

⁶⁷ KANOUSI, D. - MENA, J., *La revolución pasiva: una lectura de los «Cuadernos de la cárcel»*, op. cit., pp. 33-34.

⁶⁸ Cfr. nota 37.

túan como un filtro cognitivo contra el que chocan los sistemas normativos, sean hegemónicos o bien críticos con el dominio.

«Mientras que estos sistemas normativos, desarrollados en las capas culturalmente cualificadas contienen representaciones jurídicas relativamente coherentes entre sí y conectadas lógicamente, que elaboran, desde la perspectiva ficticia de un observador neutral respecto a sus experiencias los principios de ordenaciones sociales justas, la moral social de las capas sociales inferiores presenta un conjunto de reivindicaciones de justicia reactiva, no armonizado entre sí. Es decir, mientras que las representaciones elaboradas de la justicia valoran, dentro de un sistema coherente de relaciones, hechos sociales, la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales, vinculados a la *situación* [cursiva mía]»⁶⁹.

Con Honneth y Barrington Moore⁷⁰, podemos calificar a esta moral social como «conciencia de injusticia», con el fin de dignificar la legitimidad normativa de esta moralidad proyectada mediante desaprobaciones éticas y dependiente de la situación es decir, incapaz de representar un orden moral justo independiente de la experiencia vivida. Lejos de ser un defecto que la excluya del orden de lo político, consideramos que el potencial históricamente productivo de esta conciencia de injusticia radica precisamente en que muestra la posibilidad de la justicia con la fuerza del que está afectado en el curso de su vida por la situación de injusticia. La exigencia de elaboración de esa convicción normativa por parte de las capas sociales que acaparan el capital simbólico puede ser una barrera de entrada que deje escapar el potencial político normativo implícito en ese sentimiento de injusticia. La indignación, así, lejos de ser el sentimiento resentido que se auto-excluye de lo político, puede ser la expresión históricamente situada de un sentimiento de injusticia de alcance universal que busque contribuir a la constitución lógica de lo político. La inmanencia entre filosofía, política, historia y *vida* deben, por tanto, permitir la dignificación de las instancias populares como sujetos históricos de la constitución lógica de lo político⁷¹.

Universidad Camilo José Cela
gonzalovelascoarias@gmail.com

GONZALO VELASCO ARIAS

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

⁶⁹ HONNETH, A., «Conciencia moral y dominio social de clases: algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción», en ÍD., *La sociedad del desprecio*, trad. de F. J. Hernández y B. Herzog, Trotta, Madrid, 2011, p. 60.

⁷⁰ MOORE, B., *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, Universidad Autónoma de México, México, 1996.

⁷¹ Hegel no cae en la unilateralidad abstracta del gobierno respecto a las manifestaciones populares. Al contrario, es el encargado de recoger esa positividad en términos racionales. Pero ello no permite, tal como hemos analizado, que esas entidades populares sean dignificadas como parte de esa constitución política, que es un organismo vivo en la medida en que es siempre constituyente.

