



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

PODER, VALORES Y DERECHOS HUMANOS

***(REFLEXIONES DESDE LA
FILOSOFÍA HUMANISTA DE
RODOLFO MONDOLFO)***

Autor:

Jesús Víctor Alfredo Contreras Ugarte

Director/es:

Profesora Doctora Patricia Cuenca Gómez

Profesor Doctor Eusebio Fernández García

INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS "BARTOLOMÉ DE LAS CASAS"

Getafe, 27 de enero de 2016.



TESIS DOCTORAL

PODER, VALORES Y DERECHOS HUMANOS (REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA HUMANISTA DE RODOLFO MONDOLFO)

Autor: *Jesús Víctor Alfredo Contreras Ugarte*

Director/es: Profesora Doctora Patricia Cuenca Gómez
Profesor Doctor Eusebio Fernández García

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: RAFAEL DE ASÍS ROIG

Vocal: MARÍA OLGA SÁNCHEZ MARTÍNEZ

Secretario: ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO

Calificación:

Getafe, 27 de enero de 2016

A mi Marian.

A mi Jesús Rafael.

A Paulina Flor de María, mi madre.

A Jesús Félix, el abuelo.

*"Tan absurdo y fugaz es nuestro paso por el mundo,
que solo me deja tranquila el saber que he sido auténtica,
que he logrado ser lo más parecido a mí misma que he podido"*

-Frida Khalo-

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	15
-------------------	----

CAPITULO I: BIOGRAFÍA INTELLECTUAL

DE RODOLFO MONDOLFO 35

1. RODOLFO MONDOLFO EN CONTEXTO.....	40
1.1. Sus años de estudio.....	42
1.2. La labor docente y académica de Rodolfo Mondolfo.....	48
1.3. El exilio de Rodolfo Mondolfo.....	52
2. EL HUMANISMO DE RODOLFO MONDOLFO.....	65
2.1. La centralidad del ser humano.....	68
2.2. El sujeto activo y voluntario en Rodolfo Mondolfo: intencionalidad e inmersión en la propia interioridad.....	84
3. EL HUMANISMO MARXISTA DE RODOLFO MONDOLFO.....	99
3.1. El humanismo historicista de Rodolfo Mondolfo.....	100
3.2. Humanismo, necesidad y contingencia en la transformación de la historia.....	103
3.3. La dialéctica en la historia.....	108
3.4. Rodolfo Mondolfo: ¿un revisionista del marxismo?.....	127
3.5. Rodolfo Mondolfo y la Revolución Rusa.....	132
3.6. La polémica entre Antonio Gramsci y Rodolfo Mondolfo.....	140
3.7. Rodolfo Mondolfo y su idea humanista de progreso.....	159

CAPÍTULO II: RODOLFO MONDOLFO

EN DIALOGO CON OTROS AUTORES 169

1. RODOLFO MONDOLFO Y LA IDEA DE PROGRESO DE GIORDANO BRUNO (1548 - 1600).....	170
---	-----

2. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A THOMAS HOBBS (1588 - 1679).....	193
3. RODOLFO MONDOLFO Y SU ADMIRACIÓN A JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712 - 1778).....	199
4. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A ÉTIENNE BONNOT CONDILLAC (1714 - 1780).....	214
5. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 -1831).....	231
5.1. Mondolfo: sobre Hegel en relación a Niccolò di Bernardo dei Machiavelli.....	238
5.2. La igualdad de los pueblos frente a su libertad.....	250
5.3. La función de la filosofía hegeliana: la reconciliación.....	258
5.4. La moral subjetiva y la moral objetiva en Hegel.....	264
5.5. La vanidad que denuncia Hegel: lo que se esconde detrás; el idealismo absoluto.....	268
A) El supuesto odio de Hegel hacia el <i>deber kantiano</i>	268
B) El supuesto rechazo a un Estado confiado a la voluntad dirigida por las necesidades y, el mundo moral, al estímulo espontáneo del sentimiento.....	281
C) Sobre la vanidad del entendimiento.....	290
5.6. La <i>idea</i> y la <i>realidad</i> hegelianas.....	299
5.7. Lo contradictorio del <i>fin último</i> en la filosofía hegeliana de la historia.....	305
5.8. El objeto de la filosofía de la historia como conclusión silogística: la lógica hegeliana.....	329
5.9. Rodolfo Mondolfo y su crítica a la Teoría de Estado de Hegel.....	333
A) La religión en el Estado hegeliano.....	346
B) El individuo dentro del Estado hegeliano.....	350
• B.1) Hegel y la psicología como espíritu subjetivo....	354
• B.2) La autoconciencia hegeliana: estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada.....	367
C) Los poderes públicos en el Estado hegeliano.....	383
D) El poder del príncipe hegeliano.....	385
E) De la soberanía conforme a lo interno.....	401
F) El concepto de voluntad interna en Hegel.....	402
G) El tercer momento del concepto: la voluntad o singularidad.....	410

H) La soberanía y el monarca.....	417
I) El Poder Gubernativo: el funcionario hegeliano.....	428
J) La división del trabajo en el poder gubernativo.....	430
K) El Poder Gubernativo frente a los intereses particulares de los individuos.....	431
L) El poder Legislativo.....	447
M) La opinión o crítica pública.....	458
N) Libertad de expresión, de comunicación y de prensa, en Hegel.....	469
Ñ) De la democracia en Hegel.....	475
O) La crítica de Mondolfo a la democracia de Hegel.....	496
P) Rodolfo Mondolfo: sobre Hegel y Rousseau, con respecto a la democracia.....	501

CAPITULO III: DEMOCRACIA Y HUMANISMO
EN RODOLFO MONDOLFO 505

1. MONDOLFO Y SU CONCEPCIÓN DE DEMOCRACIA.....	506
2. LA RESPONSABILIDAD EN LA DEMOCRACIA.....	516
3. LA DEMOCRACIA Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO.....	535
4. DEMOCRACIA Y OLIGARQUÍA.....	544
5. TEORÍA DE LAS ÉLITES.....	546
5.1. La circulación de las élites en Vilfredo Pareto.....	549
5.2. La clase política en Gaetano Mosca.....	556
5.3. La ley de hierro de las oligarquías en Robert Michels.....	566
5.4. Michels y los líderes revolucionarios surgidos del pueblo... 573	
5.5. Pareto, Mosca y Michels: diferencias y coincidencias.....	576

CAPÍTULO IV: DEL HUMANISMO DE RODOLFO MONDOLFO
A LA EMPATÍA DEL RECONOCIMIENTO:
EMPODERANDO EN VALORES 583

1. RECONOCIENDO EL SENTIDO DEL PODER HUMANO.....	585
1.1. Poder, responsabilidad y libertad.....	591
1.2. El carácter universal del poder.....	611

1.3. El poder frente a la pérdida de conciencia de los valores humanos.....	615
2. RACIONALIZACIÓN Y PODER DOMINANTE. UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO.....	628
2.1. La racionalidad con respecto del objetivo y la racionalidad objetivamente correcta.....	629
A) Racionalidad con respecto del objetivo.....	630
B) Racionalidad objetivamente correcta.....	631
• B.1) La acción racional con arreglo a valores.....	633
• B.2) La acción racional con arreglo a fines.....	635
2.2. Racionalismo e irracionalismo.....	638
2.3. Racionalización en Occidente.....	641
2.4. Origen histórico del racionalismo.....	650
2.5. La racionalidad formal y la racionalidad material (o sustantiva) de la economía.....	653
A) Racionalidad formal de la economía.....	655
B) Racionalidad material de la economía.....	658
2.6. Racionalismo y capitalismo.....	664
A) Racionalismo y división de poderes.....	679
B) Racionalismo y dirección de las empresas.....	681
2.7. Racionalismo y disciplina frente a la dominación carismática y tradicional.....	682
2.8. Racionalismo y Estado.....	687
2.9. Racionalismo y administración burocrática.....	692
2.10. Racionalismo y carisma.....	702
2.11. Racionalismo y burguesía.....	706
2.12. Racionalismo y la lucha de unos contra otros.....	709
2.13. Racionalismo económico y Derecho formal.....	712
2.14. El carácter impersonal del racionalismo económico.....	717
2.15. Racionalismo y libertad.....	723
3. CIMENTANDO EN VALORES PARA EMPODERAR EN DERECHOS Y AL DERECHO.....	730
4. LA CONSCIENCIA HUMANA Y LA REALIDAD EN RODOLFO MONDOLFO.....	755
5. TEORÍA DE LA EMPATÍA DEL RECONOCIMIENTO.....	766

CONCLUSIONES.....	795
REFLEXIÓN FINAL.....	809
OBRAS Y AUTORES CITADOS.....	811
ANEXO: OBRAS COMPLETAS DE RODOLFO MONDOLFO.....	831

INTRODUCCIÓN

Si nos detenemos un momento a pensar en la situación actual de nuestras sociedades, seguro que no dejaremos de advertir la crisis económica que estamos atravesando y que es motivo de preocupación de la mayoría de ciudadanos y de sus gobernantes. Sin embargo, nosotros, detenidos a pensar en la situación actual advertimos un problema aún más acuciante, que es sobre el que nos ocuparemos en las páginas siguientes. En este trabajo vamos a delatar a una crisis mayor que afronta nuestra humanidad y que, a diferencia de la económica, no viene siendo de mayor preocupación para los ciudadanos y para los poderes gobernantes. Nos referimos al deterioro de la consciencia sobre los valores y derechos de la humanidad, al deterioro de nuestra capacidad de crítica, a la desidia frente a los poderes que someten, dominan y manipulan nuestro libre destino y nuestra auténtica voluntad y, nos referimos, al desinterés e indiferencia para asumir la responsabilidad activa que nos corresponde a todos, como productores de las estructuras que cimentan nuestras sociedades.

No pretendemos negarle importancia a la crisis económica que hoy nos afecta, sobre todo a las consecuencias que provoca; sin embargo, estamos convencidos de que la mayor crisis que sufrimos es la de la desatención a los valores y derechos humanos. Es más, sostenemos que gran parte de responsabilidad de estas crisis económicas se debe, justamente, a la irresponsabilidad, a la codicia y al hambre desmedido de riqueza que provoca la falta de consciencia y convicción sobre la importancia de los valores humanos. Advertamos que las crisis económicas resultan inevitables, a la vez que necesarias para perpetuar el marco político y económico que domina a nuestras sociedades. De hecho ellas -las crisis económicas- se repiten una y otra vez, casi cíclicamente, como si fueran indispensables para que estos sistemas y sus formas sigan imperando.¹

¹ Podemos recordar la crisis de 1929, llamada *La Gran Depresión* o *crack del 29*, que se originó en Estados Unidos a partir del desplome de la bolsa el 29 de octubre de 1929, y que rápidamente se extendió a casi todos los países del mundo. La depresión tuvo efectos catastróficos en casi todos los países, ricos y pobres, donde la inseguridad y la miseria se transmitieron como una plaga, pues se derrumbaron la renta nacional, los ingresos fiscales, los beneficios y los precios. Luego fuimos testigos de la crisis del petróleo de 1973, también conocida como la *primera crisis del petróleo*, que comenzó el 23 de agosto de 1973, a raíz de la decisión de la Organización de Países Árabes Exportadores de Petróleo (que agrupaba a los países árabes miembros de la OPEP más Egipto, Siria y Túnez más Irán) de no exportar

Para reflexionar sobre esta evidente crisis de valores humanos y liberarla de la desatención provocada por la ceguera de muchos -a veces voluntaria y otras veces inculcada-, nos hemos decidido por un autor de suma relevancia cuando se trata de reflexionar sobre cultura, valores, derechos y humanidad. Es más, su desarrollo filosófico cobra especial relevancia con el estado actual de nuestras sociedades. Nos referimos al filósofo italiano Rodolfo Mondolfo, quien fue un intelectual socialista y, más precisamente, un socialista marxista², que sin duda alguna guarda una inmensa importancia para los temas que proponemos en este trabajo. Adelantamos desde ya, que, Rodolfo Mondolfo, desde el año 1939 desarrolló su labor intelectual en la Argentina -país al que tuvo que ir obligado por las leyes fascistas de la dictadura de Mussolini- en donde logró también un gran reconocimiento por sus obras y labor académica. Rodolfo Mondolfo fue un filósofo humanista, que dedicó su vida a la filosofía de la cultura y de los valores, situando al ser humano en el centro de su reflexión; ello, justamente, fue la razón que nos decidió a adentrarnos en el humanismo de este autor italiano.

más petróleo a los países que habían colaborado con Israel durante la guerra del Yom Kippur (Guerra de Israel con Siria y Egipto). Esta decisión incluyó a Estados Unidos y a sus aliados de Europa Occidental. Por otro lado, la OPEP obligó a las compañías petroleras a subir los precios violentamente. El precio del petróleo se cuadruplicó desde 1974. El aumento del precio unido a la enorme dependencia que tenía el mundo industrializado del petróleo, provocó un fuerte efecto inflacionista y una reducción de la actividad económica de los países afectados. En el año 2000, nos volvemos a topar con otra crisis económica: la crisis de internet del año 2000, llamada la *crisis de la burbuja puntocom*, que causó gran un desmoronamiento económico: cierre de empresas, quiebra de cotizaciones, billones de euros evaporados, inversores arruinados, etcétera. La burbuja de las empresas puntocom (también llamada *burbuja tecnológica*) fue una burbuja especulativa que abarcó aproximadamente desde 1995 a 2001 (El punto álgido de la burbuja se produjo el 10 de Marzo del año 2000). Luego nos llegó la crisis financiera de 2008 -y que aún afrontamos- que se desató de manera directa debido al colapso de la burbuja inmobiliaria en Estados Unidos, en el año 2006, y que provocó aproximadamente en octubre de 2007 la llamada *crisis de las hipotecas subprime*. Las repercusiones de la crisis hipotecaria se evidenció de manera muy grave desde inicios de 2008, contaminando primero al sistema financiero estadounidense, y después al internacional, provocando una profunda crisis de liquidez, y causando, indirectamente, otros fenómenos económicos, como una crisis alimentaria global, diferentes derrumbes bursátiles (como la crisis bursátil de enero de 2008 y la crisis bursátil mundial de octubre de 2008) y, en conjunto, una crisis económica a escala internacional.

² Fernández, Eusebio, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, Dykinson, Madrid, 2011, p. 81. Además de ello, en esta misma página el profesor Eusebio Fernández apuntará, sobre Rodolfo Mondolfo, que: "*Nuestro autor habla de un humanismo marxista, que identifica con el humanismo realista, constituido por 'una exigencia universal de libertad y dignidad de la persona (...).'*"

Especial significación guarda la posición que tiene Rodolfo Mondolfo sobre *la plenitud de la existencia humana*, con la que podemos explicarnos bien la importancia de este autor para la actualidad y para esta Tesis Doctoral. Sostiene Mondolfo que la plenitud de la existencia, únicamente se alcanza cuando se es dueño de su propio destino y cuando se puede tener libertad en la elección del propio oficio; cuando se tiene completa autonomía de acción y de orientación de la vida y actividad, mejor dicho, cuando el ser humano tenga una autonomía que se refleje en la realidad y que no dependa de una clase dominante todopoderosa ni de un Estado mandamás absoluto de la colectividad y de las personas; cuando no hayan poderes superiores que sometan a las personas a sus exigencias de dominio; la plenitud de la existencia y de la consciencia humana, en resumen, sólo se logra con una sociedad dirigida por la voluntad auténtica de sus seres humanos y según sus propósitos; antes de todo esto, la plenitud de la existencia humana -y así lo sostiene Rodolfo Mondolfo- resulta imposible de alcanzar.³

Desde esa *voluntad auténtica* de la que nos habla Mondolfo, nosotros sostenemos que, los países, las nacionalidades, los territorios, los sistemas educativos, económicos y políticos, los Poderes en general, las industrias, los adelantos tecnológicos, etcétera, todos ellos, no existen por generación espontánea ni sin la intervención activa de un causante en particular. El productor o causante de todas estas creaciones y Poderes es, precisamente, el ser humano a través de sus decisiones y capacidades. Todo tiene que sostenerse, necesariamente, en la consciencia y convicción de que los valores y derechos humanos les son superiores y anteriores en importancia. Esta es una realidad objetiva e indispensable de entender y de atender; no es una entelequia subjetiva, poética o caprichosa.

La codicia de riquezas o el hambre desmedida de poder, la desidia, la indiferencia, o la irresponsabilidad, no justifican la desatención o la vulneración a los valores y derechos humanos. Es más, consideramos que ni siquiera lo justifican el tiempo y lugar histórico en el que se viva o se haya vivido: es responsabilidad de todo ser humano el tomar consciencia de su valor y el de todos los demás; el dejarse llevar por el entorno que nos rodea es caer en una

³ Modolfo, R., *El humanismo de Marx*, traducido por Oberdan Caletti, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1973, p. 56.

reprochable desidia, pues todos tenemos la capacidad de reflexionar sobre nuestras decisiones y sobre las que ejercen los demás.

Por ejemplo, si nos referimos al capitalismo como sistema -sobre lo cual también reflexionaremos en el cuerpo principal de este trabajo-, en principio sostendremos que el sistema capitalista como tal no es el problema, en sentido estricto. El sistema capitalista se convierte en un problema real, si los seres humanos que lo deciden, se descontrolan sin asumir límite alguno, actuando como si todo valiera, cuando de conseguir mayores ganancias se trate. Es lo que en los conceptos weberianos se identifica como la *irracionalidad del poder económico*. Creemos que el sistema capitalista se convierte en un problema cuando, quienes lo controlan, caen en la deshumanización de su gestión, para lograr proteger sus intereses económicos y particularistas; cuando relegan el respeto a la humanidad, en favor de su riqueza desmedida. En este sentido, diremos que, en estricto, el problema no es el capitalismo como tal, sino su irracionalidad reflejada en el descontrol o deshumanización de quienes lo gestionan. Sin embargo, cabría preguntarse: ¿es posible un capitalismo racional, equilibrado, controlado y humanizado, o es ineludible que este sistema sucumba a sus intereses, se deshumanice y termine adueñándose de todo el Poder, en busca de saciar una inevitable e irracional hambre de riqueza? Esta cuestión la dejamos únicamente sentada, pues no pretendemos contestarla ahora, al no ser la materia central de este trabajo.

Se dice que el capitalismo genera pobreza; sin embargo, nosotros precisaremos que son las decisiones de los seres humanos los que convierten al sistema capitalista en irracional y generador de pobreza. Sobre ello y frente a la pobreza económica, nos preocupa más la pobreza de consciencia y convicción que genera el capitalismo, o cualquier otro Poder. La pobreza de nuestras convicciones, nos llevan a tomar y a aceptar decisiones que vulneran la dignidad de nuestra existencia humana. A veces decidimos sabiendo lo que hacemos (los poderes gubernamentales y económicos, sobre todo) y, otras muchas, decidimos -hacer o aceptar- sin darnos cuenta que hemos sido inducidos a ello; y es que nos convierten en seres humanos manipulables, fáciles de engañar y controlar. Nos creemos ejercer libertad, cuando realmente hay otros que están decidiendo por nosotros. Esta es la pobreza que denunciamos y contra la que queremos despertar un espíritu de lucha crítica y activa. Es cierto, también, que el ritmo extenuante que nos imponen los sistemas que

nos gobiernan, no nos dan tiempo, más que para cumplir con sus trabajos y para intentar alcanzar sus conceptos de "éxito" que nos inculcan desde pequeños durante toda nuestra vida. Nos quedamos sin el tiempo necesario para nosotros mismos, para nuestras familias, para reflexionar sobre todo lo que hay y para ejercer activamente nuestra capacidad de crítica. Caemos en una pobreza intelectual y personal, que el sistema de poderes nos ayuda a disimular bien -oportunistamente y convenientemente a sus fines- con cosas que son materiales y externas a nuestra calidad humana. Así somos más fáciles de controlar. Se nos infunde que nuestra felicidad está supeditada a conseguir tal o cual cosa, o a satisfacer tal o cual antojo, o tal o cual viaje, etcétera; se busca supeditar nuestra felicidad a una interminable y compulsiva actitud consumista. La pobreza intelectual y la de nuestra consciencia en valores humanos, es muy conveniente para aquellos irresponsables que manejan un Poder y lo conviertan en vejatorio, sobre todo si logran que las personas no sean conscientes de lo denigrante que resulta su pobreza de convicciones sobre el valor humano. Estos poderes necesitan seguir fabricando este tipo de pobreza, para que los ciudadanos no se den cuenta de su verdadera realidad; para que el poder, basado en un sistema de egoísmos y privilegios, funcione sin reparos. Los Poderes, conducidos por seres humanos irresponsables, harán lo indecible para que el empobrecimiento intelectual y la falta o relativización de la consciencia y convicción sobre el valor de los derechos humanos, se mantengan así en las sociedades, pues con ello logran que los ciudadanos no protesten ni se indignen, alzándose en su contra. Las consciencias inescrupulosas e irresponsables, se esfuerzan por esconder este empobrecimiento y degradación de los valores humanos, para que el subyugado no se sienta tal, ni se sienta menospreciado y apartado de su valor humano y de sus derechos; se trata más bien de que el ciudadano subyugado se sienta estimulado a seguir creyendo en el sistema y se sienta cómodo con su situación. El esfuerzo de los Poderes inescrupulosos, no se centra en el respeto a los derechos humanos, sino que se centra en hacer que el control que se ejerce sobre nuestra personalidad no nos resulte desconsolador y, más bien, nos sea satisfactorio. Se trata de convertirnos en ciudadanos insensatos y sumisos, con una actitud indiferente y con un pensamiento desidioso hacia la reflexión sobre nuestro verdadero valor humano.

El Poder, cuando es ejercido por inescrupulosos e irresponsables seres humanos, usa todos los artificios posibles para mantener

engañosos a los ciudadanos. Nos mantienen ocupados, distraídos y sumisos. Engrandecen conceptos, más allá de su valor real, para inculcarnos, por ejemplo, sentimientos de pertenencia a una *comunidad*, para luego hacernos sentir diferentes o superiores al resto de comunidades, como si todos no formásemos parte de una misma humanidad. Esta es la típica y simple estrategia del *divide y vencerás*, o dicho más claramente: *enfréntalos y más fácil los dominarás*. En el fondo lo que se busca es mantenernos en una actitud pasiva, para convertirnos en seres gregarios, es decir, en seres humanos que juntos con otros, seguimos ciegamente las ideas o iniciativas ajenas, y ello nos lo enmascaran para que parezca un libérrimo ejercicio de nuestra voluntad propia. Se busca dominar nuestra voluntad en determinado sentido, persuadiéndonos a que aquello que se nos imponen desde fuera, lo sintamos como decisión propia. Se pretende que la confabulación que busca anularnos, la veamos como algo que nos hace más vigorosos; que aquello que realmente nos esclaviza, parezca que nos libera. Y si esto no es lo suficientemente efectivo, entonces, las imposiciones se intentan legitimar y solapar, fortaleciéndolas, con la idea del ser *humano masa*; es decir, inculcándonos la idea de que todo lo que nos imponen es lo correcto porque todos los demás lo aceptan como correcto, y si la mayoría o todos aceptan lo mismo, entonces, nosotros también debemos aceptarlo. Nos inducen a suponer que lo contrario nos lleva a lo incorrecto, a lo raro o a lo inaceptable; pero en verdad, lo que realmente pasa es que la mayoría o todos los demás que nos rodean, no son más que otros que ya han sido subyugados por el mismo tratamiento ignominioso y vejatorio que se nos quiere imponer. Esto Rodolfo Mondolfo lo llama la *cultura de masas*, es decir, aquella cultura que hace del ser humano un autómatas que renuncia a su pensamiento independiente y reduce su libertad y su acción a un estado pasivo de seguimiento y subordinación a las masas.⁴

Un ejemplo de ello, lo podemos encontrar en los medios de comunicación, cuando estos son decididos por quienes los dirigen o por quienes influyen sobre ellos con su poder, para manipular a la opinión pública, en un sentido o en otro. Los medios de comunicación son el mejor instrumento moderno para manejar y doblegar nuestras consciencias y voluntades. Un buen ejemplo de

⁴ Mondolfo, Rodolfo, "Conclusiones sobre el marxismo, *Marx y Engels*". *Manifiesto comunista*, traducido por Alfonso Calderón, Universitaria, Santiago de Chile, 1971, p. XXVIII.

esto es cuando nos incitan a solidarizarnos de manera significativamente dramática con las víctimas de una determinada desgracia, pero sólo cuando ésta afecta a uno de los Poderes o países desarrollados que dominan el mundo. No piden lo mismo ni le dan el mismo dramatismo y cobertura a otras desgracias -que ya pueden ser anteriores y peores-, al parecer porque ellas afectan a lugares y países no poderosos y no considerados desarrollados. Por supuesto, que llevados por el shock emotivo inducido por los medios, muchos se solidarizan con la desgracia de los poderosos, pasando por alto que realmente los están manipulando, pues no caen en que no se les pidió lo mismo para desgracias anteriores y peores sucedidas en otros sitios. Al parecer, se busca también justificar y legitimar una violenta respuesta contra quienes se han atrevido a hacer daño al poderoso. Da la sensación que se nos quiere inculcar que en el mundo hay muertos de primera y muertos de segunda, incluso de tercera y cuarta. Esto hace, en cierta medida, que sea entendible que a un ciudadano europeo le consterne más una desgracia producida en contra de un país poderoso, frente a una que se produce en un país débil y pobre y a la que no se le da la misma cobertura mediática. Nos es claro que la utilización tendenciosa de la opinión pública por parte de los grandes medios de comunicación, es ostensible. Por supuesto, que nuestra crítica no reprocha de ninguna manera, los actos de solidaridad que se quieran y se deban tener para cualquier desgracia producida en contra de cualquier lugar del mundo, sea el país que sea; y estamos de acuerdo en que hay que rechazar todo tipo de ataque y vulneración contra los derechos humanos, sin importar dónde se produzcan. Nuestra crítica se dirige hacia la manipulación y al trato discriminatorio que dan a las noticias los medios de comunicación y los Poderes que los deciden: implantan una gradación de cobertura o jerarquía de importancia según el lugar donde se produce la noticia, mas no por la mayor o menor gravedad de la noticia misma que se da. Pareciera que a lo producido en un país pobre, los medios y los Poderes, le toman poco interés, le dan poca cobertura, lo acallan, lo solapan o lo minimizan, sin importar lo grave y recurrente que sea la noticia. Nos da esta sensación sobre todo cuando vemos la enorme cobertura que sí le brindan a un hecho grave cuando éste se produce en un país desarrollado y poderoso; como si se buscara magnificar el reproche general, para dejarnos el mensaje claro de que la desgracia de un poderoso vale más, que la de un país que no lo es.

Todo esto que acusamos, sabemos que es delicado, pero también sabemos que es real. Nosotros sostenemos que es una consecuencia más de la falta de consciencia sobre los valores humanos que nos corresponden a todos por igual, y que es de lo que tratamos en este trabajo. No es materia de innovación ni un gran descubrimiento lo que denunciarnos aquí como *crisis de valores*, pues los hechos y las evidencias están allí, ante nuestros ojos; sólo tenemos que abrirlos y reflexionar, libres de manipulaciones, para advertir lo que nos pasa. De hecho podemos encontrar opiniones de algunos profesionales que deteniéndose a ver lo que ocurre en nuestras sociedades, construyen opiniones que resultan interesantes y muy relacionadas con lo que venimos diciendo. Usemos como ejemplo lo que escribe el periodista barcelonés Èric Lluent, el 14 de noviembre de 2015, cuando nos advertía de la manipulación que hacen los medios, quienes con su acción o inacción edifican, entre las sociedades, murallas difíciles de superar.⁵

Todo lo anterior nos lleva a sostener, firmemente, que es el ser humano el propio responsable y actor de su debacle. El acusar a un sistema económico o a una determinada política o tendencia de gobierno, resulta impreciso y abstracto, lo que nos lleva a tener una ceguera o perspectiva irreal y confusa del verdadero problema. Los países, los gobiernos, los sistemas y los poderes de las sociedades,

⁵ Lluent, Èric. "El peligro de ponerse la foto de perfil con el filtro de la bandera francesa." [en línea]. *My Way, el blog d'Èric Lluent*. Dirección URL: <http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=17&Itemid=50>. [Última consulta: 14 de noviembre de 2015]: "*El silencio que impera o la frialdad a la hora de exponer cifras de muertos cuando se trata de un atentado que ha tenido lugar en el conocido como Mundo Árabe contrasta con el dramatismo de la exposición cuando se trata de un atentado en territorio europeo o norteamericano. Y aunque esta estrategia comunicativa es un modelo de éxito a la hora de crear ciudadanos y sociedades de primera y de segunda, cada vez son más los europeos que entienden que están siendo manipulados y que tratan de apartarse de la influencia de los grandes medios que con su acción o inacción construyen muros entre sociedades que parecen infranqueables. (...) es apoyar una visión del mundo en la que sólo preocupan las muertes de ciudadanos occidentales. Mediante este pequeño gesto se construye un muro más en esta fortaleza del siglo XXI que es Europa, llena de súbditos muertos de miedo que regalan su sentido crítico a empresas e instituciones públicas a cambio de un poco de sensación de seguridad. En el Líbano, el Iraq, en Irán y en cualquier lugar del mundo, cuando estalla una bomba o cae un misil hay hermanos que sufren, padres y madres que se desmayan al conocer la noticia, amigos que buscan desesperados pistas para encontrar a compañeros de instituto o del trabajo. (...) una empresa global y con gestos como este lo único que hace es establecer una estructura hegemónica de prioridades en la que los muertos occidentales preocupan y movilizan y las víctimas, por ejemplo, del atentado en Beirut (...), simplemente no cuentan (...). Validar esta visión del mundo me parece extremadamente peligroso. Más si lo hacemos sin ni siquiera darnos cuenta.*"

no tienen existencia propia; son los seres humanos quienes les dan vida, son los seres humanos quienes los deciden, en uno u otro sentido. Por ello, es que en este trabajo, situamos en el centro de nuestra reflexión -y del problema- al ser humano, pero no sólo por ser víctima de la vulneración de sus derechos, sino también como responsable de estas vulneraciones, pues los poderes, gobiernos, medios de comunicación, o sistemas que vulneran los derechos humanos o coadyuvan a vulnerarlos, en el fondo, no son más que los mismos seres humanos, quienes conduciendo a estos poderes vulneran derechos; no son más que seres humanos inconscientes e irresponsables de su propia humanidad.

Las creaciones de nuestro mundo no se pueden sostener si le perdemos el respeto a los derechos de la humanidad, si no los atendemos, o los atendemos inoportuna o insuficientemente. Un país, un Poder, un sistema político, un medio de comunicación y, en general, cualquier creación humana, funcionan por el ejercicio activo de la voluntad de los seres humanos. Un país, un Poder, o un sistema político o económico, no tienen sentido ni existencia propia, ni tampoco se deciden por sí solos a una u otra acción: necesitan de la participación activa de los seres humanos; somos los seres humanos los que le damos sentido y existencia; somos los seres humanos los que los decidimos en uno u otro sentido. Esto es así, porque los países, los Poderes y los sistemas, son creados y echados a funcionar por la propia actividad del ser humano. Las creaciones de la humanidad, cobran sentido y existencia, en tanto la humanidad las produce y las reconoce como tales. Sin la voluntad y el reconocimiento de los seres humanos, no existirían países, nacionalidades, ni sistemas de poder político o económico. He aquí la evidencia más patente de la importancia trascendental de nuestra humanidad, como tal. El no cuidarla, el no respetarla, a ella y a sus derechos, es casi un delirio pues nos llevará, más tarde o más temprano, al propio debacle humano y al desastre de nuestras propias creaciones. Todo redundante, repercute y se origina en el ser humano; no se puede perder la consciencia y convicción del valor de ello. Al final, nos daremos cuenta que no podemos negarnos a nosotros mismos, no podemos negarnos siempre; por mucho que lo intentemos, la realidad que le brindemos al valor de nuestra humanidad es lo que decidirá nuestro futuro y el de nuestra existencia. Llenamos y nos llenan la cabeza de otras preocupaciones e intereses, haciéndonos creer que el interés por el valor y los derechos humanos de todos, es secundario o irrelevante cuando

nosotros no somos los directamente afectados. Nos inducen a renunciar, sin darnos cuenta, a la preocupación por la dignidad humana de todos, como si esto nunca llegara a provocar consecuencias en nosotros; pero esto no puede durar para siempre. Nos imponen y nos inculcan conceptos de "éxito" que nos distraen y nos desmerecen como personas, además de perjudicar nuestra plenitud de vida -aquella que recordábamos antes y que explica muy bien Rodolfo Mondolfo- y la de nuestras familias.

Antes todas estas patentes evidencias, desde este trabajo, exhortamos a todo ser humano de bien, a despertar, a abrir los ojos y a darse cuenta que el tiempo no espera. A veces nos creemos que luego tendremos todo el tiempo del mundo para empezar a conocernos o para tomar consciencia de los demás, o para estar más con nuestras familias e hijos; sin embargo, el *luego*, suele ser demasiado tarde. Nos dejamos de conocer tanto que luego nos olvidamos quienes somos en realidad y nos perdemos en nosotros mismos y en todo ese ruido que nos llena la cabeza de engaños y banalidades, en todo lo que nos desmerece como humanos, es decir, nos perdemos en todo aquello que nos hace menos humanos, menos auténticos y que nos anula para nuestra plena existencia. El *luego* es ya muy tarde; el tiempo no espera, los hijos crecen, la familia se va, nos hacemos mayores y nuestras fuerzas, debilitadas en su consciencia de humanidad, también se nos van. El futuro de nuestras sociedades, de nuestros hijos, de todos los que vendrán y, en general, de la humanidad en su conjunto, depende de nuestras decisiones de hoy. Todo lo que sucede en nuestro mundo, al final repercute en todos, de una u otra manera, en uno u otro tiempo. La humanidad es nuestra mayor realidad, es la esencia que nos une a cada uno con todos los demás, en lo bueno y en lo malo; la indiferencia a ello, es nuestra mayor irresponsabilidad. Las creaciones de la humanidad no tienen valor por sí mismas; somos los seres humanos quienes decidimos el valor que tendrán.

No aceptemos y opongamos resistencia a toda realidad opresiva que se nos quiera imponer. Hay quienes ya lo hacen protestando en las calles, escribiendo, o desde las universidades, o también, desde los medios de comunicación independientes; puede ser una resistencia organizada, a través de plataformas, movimientos o, incluso, desde partidos políticos responsables y conscientes del problema; o puede hacerse simplemente desde la vida particular de cada uno, reflejándose esto, por ejemplo, en decidirse por la familia y ser

padres y madres que prefieren estar más tiempo con sus hijos, menos en sus trabajos, y educarlos en valores; o en aquellas parejas que prefieren pasar más rato juntos antes que todo el día en jornadas de extenuante trabajo; o en individuos que prefieren estar en donde su vocación los determina y no en trabajos o puestos que nada tienen que ver con ello; o en intelectuales que prefieren tener una vida más plena, porque valoran la riqueza de su tiempo para pensar, para escribir, para la crítica y para ser más humanos, antes que convertirse en unos autómatas dedicados a una lucha interminable y agotadora por conseguir puestos, cargos, honores, reconocimientos y posiciones sociales que el sistema dominante impone como requisito para ser considerado un "triunfador exitoso" de la sociedad. En este sentido, Rodolfo Mondolfo, nos exhortará a mantener la consciencia viva sobre el peligro que implica caer en la *cultura de masa*, siendo la resistencia de la conciencia pública la única capaz de actuar eficazmente.⁶

Cada uno de nosotros valemos mucho; somos dueños de nuestra vida y de nuestra humanidad; no debemos permitir ser denigrados, engañados y manipulados por ningún sistema o Poder que pretenda aprovecharse de nosotros para conseguir sus intereses egoístas y de privilegio, o que simplemente, sus exigencias nos obliguen a deteriorar o a descuidar nuestro pleno desarrollo y el de nuestras familias.

Luego de exponer los antecedentes y reflexiones que propician todo el desarrollo de este trabajo, nos introducimos ya a explicar qué hemos hecho y el por qué de los capítulos que lo componen.

Lo hemos dividido en cuatro capítulos que intentan seguir un hilo conductor coherente y lógico, que nos lleven desde la reflexión de la filosofía mondolfiana a la verificación y construcción de lo que queremos proponer. La hipótesis de trabajo que nos planteamos es la existencia de una *crisis de valores humanos*. Hemos desarrollado todo el trabajo buscando advertir de qué valores hablamos, de su vulneración y del estado de crisis en el que se encuentran. Verificada nuestra hipótesis, hemos construido una propuesta de solución, que consideramos indispensable y necesaria, y que ofrecemos, a todo parecer, para su reflexión o mejora. Exponemos nuestro punto de vista y hacemos una propuesta particular, pero lo que más nos importa es despertar el interés por el tema y, por qué no decirlo,

⁶ Modolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., pp. 132 y 133.

también por la gran obra humanista de la filosofía de Rodolfo Mondolfo.

El título de nuestro trabajo describe los temas que tratamos en la Tesis, además de la intención que proponemos para ellos. Podríamos decir que *Poder, valores y derechos humanos*, son los temas y, *De te fabula narratur*, es la intención que proponemos para esos temas. Todo ello, lo reflexionamos desde la visión y desarrollo humanista que, sobre esto, encontramos en la filosofía de Rodolfo Mondolfo.

En el primer capítulo de este trabajo, nos proponemos presentar a nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, tanto en su vida personal y profesional, así como en lo relacionado con su obra y con el desarrollo humanista. Con este capítulo hemos querido que quede clara la vida académica que desarrolló Mondolfo, haciendo hincapié en algunos de sus datos personales que pudieron influenciar en su obra. Además, hemos querido fijar los primeros conceptos esenciales que los que se enmarca el humanismo mondolfiano.

En el segundo capítulo, nos situamos en el diálogo que Rodolfo Mondolfo tuvo con el desarrollo de la obra de otros autores. Hemos elegido el diálogo con la obra de Giordano Bruno, de Hobbes, de Rousseau, de Condillac y de Hegel, pues consideramos que desde todos ellos se advierte bien la posición humanista de nuestro autor. Veremos como en todo momento se refleja en Mondolfo una exigencia hacia la centralidad del ser humano, decidida por una voluntad activa y en constante movimiento. Si bien en la mayoría de los casos, Rodolfo Mondolfo defendiendo su humanismo critica a la obra de estos autores, no es menos cierto que en el caso de la obra de Rousseau se esmera en halagos; esto lo notaremos también en un capítulo posterior, cuando tratemos de la democracia en Mondolfo, ya que aquí retomamos a Rousseau para este punto específico de la democracia en Mondolfo. El mayor contraste que podemos encontrar a la consideración positiva que hace Mondolfo de la obra de Rousseau, lo advertiremos en la severa crítica que hace de la obra de Hegel. Ante semejante contraste y severidad advertida, nos volcamos a verificar dicha crítica situándonos ampliamente en el desarrollo de la filosofía hegeliana. Si bien es cierto que, con nuestras verificaciones, hemos llegado a negar alguna de las críticas de Rodolfo Mondolfo, también es cierto que todo ello nos ha mostrado el profundo compromiso humanista de nuestro autor, quien rechaza categóricamente, todo lo que él cree un desmerecimiento a la centralidad del ser humano en la historia; sin embargo, reconocemos,

y más con la experiencia adquirida en este trabajo, que Hegel es un autor que a veces puede ser interpretado de distintas formas, aunque nosotros nos hemos esforzado por ser lo más objetivos posible y, por ello, nos adentramos considerablemente en su filosofía a efectos de lograr también una mejor y objetiva verificación.

En el tercer capítulo nos hemos centrado en la visión que tuvo Rodolfo Mondolfo sobre la democracia, lo que nos ha llevado a revisar a otros autores que son tomados en cuenta por Mondolfo, para desarrollar su teoría democrática. Es en este capítulo donde retomamos la figura de Rousseau, pues nuestro autor elaboró su teoría democrática, en principio, desde el desarrollo rousseauiano. Luego, también nos hemos situado en autores como Robert Michels pues Mondolfo construye una crítica en torno a este autor para fijar más aspectos de sus conceptos sobre la democracia. En general con este capítulo pretendemos dejar al descubierto la posición específica de Mondolfo con respecto a los derechos y a los individuos dentro de la democracia, reparando siempre en ese humanismo que impregna a toda la filosofía mondolfiana.

En el cuarto, y último capítulo, y luego de todo el desarrollo anterior -siempre impulsados por la reflexión de las lecciones humanistas de Rodolfo Mondolfo- hemos vertido la confirmación de nuestra hipótesis que es la preocupación principal de este trabajo. Hemos hecho una diagnosis y luego una prognosis sobre el problema planteado, para finalmente terminar con una propuesta desarrollada a través de lo que hemos llamado la *teoría de la empatía del reconocimiento*, siempre desde nuestra perspectiva de la unidad humana y de la necesaria consciencia y convicción sobre la superioridad de los valores y derechos humanos. Mondolfo entiende al ser humano como alguien provisto de voluntariedad, colocándolo en el centro de la historia como eje motor o productor de ella misma, es decir, de la realidad. En ese sentido, y con el entusiasmo de esa idea, hemos recogido el evidente rol protagónico que Mondolfo le reconoce al ser humano dentro de la realidad, para construir y proponer nuestra propia teoría humanista de centralidad y protagonismo activo.

Como lo adelantáramos antes, Rodolfo Mondolfo, se vio obligado a exiliarse en la Argentina en el año 1939, y es ahí donde se estableció hasta su muerte en el año 1976.

Rodolfo Mondolfo, si bien, en Italia, dedicó parte de su obra al socialismo y al marxismo, ante la dictadura de Benito Mussolini, tuvo que hacer un giro en su desarrollo intelectual, dedicando su obra al análisis de filosofía clásica, pues éste resultaba un tema más neutral, para la Italia de esa época, Luego, ya en la Argentina retoma su labor sobre el marxismo, aunque sin abandonar su interés por los clásicos de la filosofía griega.

Es en la Argentina donde se queda a radicar Rodolfo Mondolfo desde el año de 1939, hasta que fallece en el año 1976. Fueron 37 años de residencia en la Argentina, y casi hasta el final de sus días se mantuvo activo en su labor intelectual. El reconocimiento en el mundo intelectual y académico que alcanzó en ese país, fue y es de mucho prestigio. Rodolfo Mondolfo, tuvo tal vínculo con la Argentina, que sus restos están sepultados allí, y no en Italia.

Todo ello, despertó en nosotros un necesario interés por vincularnos con el ambiente académico e intelectual en el que se desarrolló nuestro autor, luego de su salida obligada de Italia, durante casi cuatro décadas.

Así nos decidimos y fuimos aceptados para hacer una Estancia de Investigación en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires - Argentina. Esta Facultad fue de nuestro interés, en razón a que pertenecemos, profesionalmente, a la carrera de Derecho y nos dedicamos a la vida académica de la Filosofía del Derecho. La Estancia la realizamos durante el mes de junio del año 2015.

Si bien fijamos como centro de operaciones la Facultad de Derecho de la citada universidad argentina, decidimos movilizarlos por otros claustros y ambientes académicos argentinos, donde sabíamos que podríamos encontrar información sobre la obra de Rodolfo Mondolfo.

De esta forma, desarrollamos actividades tanto dentro como fuera de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, todo ello con el fin de conseguir la mayor y mejor información para nuestro tema de investigación. Podemos dar cuenta de nuestro trabajo exhaustivo en las siguientes bibliotecas:

1. Biblioteca Central de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.
2. Biblioteca Nacional de Argentina "Mario Moreno". Aquí además, anunciando la envergadura de nuestra investigación, se nos otorgó la Credencial Oficial de Investigador, con la cual logramos tener acceso a documentos, aún más inéditos y preciados.
3. Biblioteca Nacional de Maestros.
4. Biblioteca del Congreso Argentino.
5. Biblioteca Central "Augusto Raúl Cortázar", de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
6. Biblioteca "Emilio Ravignani" de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires.
7. Biblioteca de Literatura Argentina "Ricardo Rojas", de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
8. Biblioteca del "Doctor Alejandro Korn" del Instituto de Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
9. Biblioteca de la Asociación Italiana Dante Alighieri de Buenos Aires. En esta institución, en una habitación exclusiva, se guarda la biblioteca completa que fue propiedad de Rodolfo Mondolfo y que él decidió donar a esta institución antes de morir. Debemos reconocer y agradecer las facilidades que se nos dio para poder ingresar y revisar libremente esta exclusiva habitación pues ésta aún no era de acceso al público. Claro está, que se permitió nuestro ingreso luego de acreditar nuestra investigación y la universidad de donde proveníamos.
10. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de la ciudad de Mendoza. Esta biblioteca merece una muy especial mención, pues tanto la Directora de la biblioteca como las dos señoras Bibliotecarias

que trabajan allí, nos brindaron una más que generosa atención profesional. Es una biblioteca que, sabiendo el autor que trabajábamos así como el Doctorado al que pertenecemos, dedicaron muchas horas para ayudarnos a ubicar un gran número de material bibliográfico pertinente. Al final, hubo un material que nos fue imposible ubicar, pese a que las dos señoras bibliotecarias buscaban anaquel por anaquel y libro por libro, pero por alguna razón, el material no estaba en su sitio. Nosotros mismos, al ver el esmero que se nos brindaba, nos ofrecimos a ayudar en la búsqueda (pues los anaqueles eran de acceso restringido). Las horas pasaron y tampoco logramos ubicar ese material que y dimos por perdido. Sin embargo, la diligente atención fue de tal esmero, que días después, cuando ya habíamos vuelto a Buenos Aires, nos escribieron informándonos que el material bibliográfico había sido ubicado y, digitalizándolo hoja por hoja, nos lo enviaron en un archivo adjunto. Ante esta esmerada profesionalidad y compromiso académico e intelectual demostrado, no podemos más que felicitar, reconocer y agradecer enormemente, desde este trabajo, la atención brindada por esta distinguida biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de la ciudad argentina de Mendoza.

Asimismo, durante nuestra Estancia de Investigación, hemos recorrido y buscado arduamente bibliografía en el nutrido mundo de librerías que ofrece la ciudad de Buenos Aires. La Avenida Corrientes y sus calles aledañas han sido testigos de nuestro interés académico, durante varias semanas. Especial mención a la Librería Huemul y a la Librería de Ávila. Ambas cuentan con instalaciones realmente impresionantes, dedicadas principalmente al libro antiguo y usado. Todo un tesoro para quien trabaja temas de autores cuyos libros están ya descatalogados e imposibles de conseguir en bibliotecas y en el mercado ordinario.

De las bibliotecas citadas, más la enorme pluralidad de librerías que ofrece la ciudad de Buenos Aires, hemos relevado valioso material bibliográfico, revistas y periódicos, que no se pueden encontrar en España con facilidad, y que en muchos casos llega a ser imposible de conseguir dada la antigüedad y la no reedición, desde hace muchos años, de la mayoría de las obras de Rodolfo Mondolfo escritas por él y sobre él. La forma en la que nos hemos hecho con el material

bibliográfico relevante, ha sido a través de una investigación y búsqueda en cada una de las bibliotecas citadas y en cada una de las librerías del centro de Buenos Aires. Hemos debido de obtener copias de las obras y de las partes que resultaban provechosas para nuestro trabajo de investigación, otras veces hemos digitalizado el material bibliográfico, en otras hemos debido tomar apuntes, y en otras muchas, hemos debido de adquirir directamente el material encontrado.

El material citado, sustantivamente, nos sirvió para completar el estudio de la filosofía humanista de nuestro autor, además de la información referida a sus datos biográficos y bibliográficos, así como para determinar las circunstancias de lugar y tiempo histórico que lo rodearon. En este sentido, cabe destacar los periódicos de la época de la llegada de Mondolfo que dieron noticia de ello, y algún otro diario que curiosamente, por esas mismas fechas, hacía gruesa y negativa crítica sobre la llegada de judíos a la Argentina.

La Estancia de Investigación nos ha permitido tener una clara idea del reconocimiento que alcanzó el trabajo académico e intelectual de Rodolfo Mondolfo dentro de la Argentina. Todo esto nos permitió entender con mayor claridad la enorme importancia de nuestro autor, logrando una mejor y sustantiva explicación sobre su trabajo.

Nos resulta pertinente mencionar, también, nuestra participación en algunos eventos académicos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, como por ejemplo el Seminario Brasil-Argentina "Sociedad, Democracia y Derechos Sociales", o la Mesa Redonda "Dictadura Romana. Mito o Realidad".

Por otro lado, en nuestro ánimo de contactar con todo lo relacionado al filósofo Rodolfo Mondolfo, también referiremos nuestra sensible visita a su tumba en el Cementerio Israelita de La Tablada, a las afueras de Buenos Aires. Allí, además fuimos testigos de que el maestro Rodolfo Mondolfo se encuentra sepultado al lado de su esposa Augusta Algranati, quien ocupó un papel muy importante en la vida personal y profesional de este gran filósofo italiano.

Finalmente, en esta introducción, sólo nos queda testificar nuestro más profundo reconocimiento a nuestros Directores de Tesis: Profesora Doctora Patricia Cuenca Gómez y Profesor Doctor Eusebio Fernández García, quienes desde su calidad académica y experiencia profesional, han sabido darnos una de las mejores guías para la elaboración y desarrollo de esta Tesis Doctoral, durante todo el largo camino que ha implicado llegar a la meta que hace años nos propusimos.

De igual forma, nuestro testimonio y reconocimiento a la excelencia de nuestra distinguida Universidad Carlos III de Madrid, la que a través del Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de Las Casas", nos ha permitido, en nuestros casi diez años de formación en la materia -pasando y superando todos los postgrados que imparte-, forjarnos una sólida consciencia, compromiso y preparación sobre los derechos humanos.

Reconocer y agradecer también la encomiable labor académica e intelectual que impulsa la Fundación Gregorio Peces-Barba, quien mediante el Seminario Permanente Gregorio-Peces Barba y el Seminario de Tesis Doctorales del Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, nos brinda la oportunidad, a los Doctorandos, de dictar Conferencias previas a la defensa final de nuestras Tesis, en la que compartimos y debatimos de nuestros avances, con experimentados especialistas y compañeros de la materia. Particularmente, la experiencia resultó especialmente importante para la mejora metodológica del desarrollo que aquí presentamos.

Asimismo, no podemos dejar de agradecer a la Agencia Española de Cooperación Internacional Para El Desarrollo (AECID) por la beca internacional que nos concedió en su momento y que nos permitió solventar gran parte de los gastos de toda nuestra formación en derechos humanos.

El ámbito de los Derechos Humanos, es el ámbito más noble del Derecho, pues busca -nada más y nada menos- que la sociedad en su conjunto viva en el mejor de los mundos posibles, donde sus integrantes se relacionen despojados de discriminaciones que atenten contra el desarrollo de su dignidad, libre y auténtica. El empoderarnos en la conciencia de la superioridad de los valores humanos es, y debe ser siempre, el objetivo primordial a inculcar por

todos los que nos dedicamos a esta noble materia; aquí o allá por dónde vayamos o nos quedemos, allende los mares o aquende de ellos. La *empatía de reconocernos en el otro como si fuéramos nosotros mismos* (porque lo somos) es el paso fundamental que nos lleva a una humanidad más justa y a que todo funcione, tan eficiente como debe. Es mi propuesta de Tesis; es mi tema de vida: Valores, Poder y derechos humanos. Los valores cimentan al Poder y, luego, este Poder respeta a los derechos humanos; es cimentar para respetar o, mejor dicho, es fomentar el respeto a los derechos humanos desde las estructuras morales que lo cimentan, y no sólo desde las coyunturas legales que nos obligan.

Madrid, enero de 2016.

Jesús Víctor Alfredo Contreras Ugarte

PODER, VALORES Y DERECHOS HUMANOS
(REFLEXIONES DESDE LA FILSOSOFÍA HUMANISTA
DE RODOLFO MONDOLFO)

CAPITULO I: BIOGRAFÍA INTELECTUAL

DE RODOLFO MONDOLFO⁷

Rodolfo Mondolfo, es un autor italiano que parece no ser lo suficientemente conocido dentro del mundo de la filosofía del derecho.

Rodolfo Mondolfo, por su ascendencia judía, tiene que establecerse en Argentina desde el año 1939, radicando allí hasta el año en que murió en 1976. Como lo adelantáramos en la introducción, fueron las leyes fascistas de la Italia de Benito Mussolini de 1938, lo que obligó a Mondolfo a viajar a la Argentina.

En Argentina destaca por sus obras y por su labor sobre la filosofía antigua y es quizás éste el tema con el que se hizo más conocido. Sin embargo, cuando aún residía en Italia, en sus primeros años de labor académica, Rodolfo Mondolfo dedicó gran parte de su obra al estudio del marxismo y del comunismo, siempre desde su línea humanística.

Es interesante el dato, sobre la época en que Mondolfo se traslada a la universidad de Turín a enseñar en la cátedra de Historia de la Filosofía, entre 1910 y 1913, pues es cuando empieza a colaborar en la revista italiana *Critica Sociale*, y decimos que es interesante, porque fue en esta revista donde Mondolfo expresó su pensamiento en innumerables artículos que luego desarrollaría en sus obras. En 1912 publicó *Il materialismo storico in Federico Engels* y, en el 1913, una serie de artículos sobre socialismo y filosofía.

En 1922 se empeñó en una enérgica actividad de oposición cultural e ideológica al fascismo. Publicó obras de discusión política y de lucha antifascista, incluyendo, en 1923, la tercera edición de *Sulle*

⁷ Los datos bibliográficos anotados y ordenados aquí, principalmente son extraídos de Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1967, y de Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, Kessinger Publishing's, Milton Keynes, 2010.

orme di Marx. Mondolfo tuvo un perfil intelectual caracterizado fuertemente por aspectos político-ideológicos, siendo además integrante del Partido Socialista. Sus opiniones marcaban distancias del leninismo y se inclinaban a favor de una concepción humanista del marxismo, entendiéndola como una filosofía de la libertad dentro de una perspectiva reformista de la lucha política.

En los años treinta colaboró en la *Enciclopedia Italiana*, dirigida por Giovanni Gentile, tocando muchos de los temas relativos al marxismo y a la historia del movimiento obrero. En estos años Mondolfo se ocupó sobre todo del estudio de la filosofía antigua, dedicándose en particular a la traducción y a la puesta al día, bibliográfica, filológica y crítica de la monumental filosofía de los griegos en su desarrollo histórico de Eduard Zeller: *E. Zeller: La filosofía dei Greci. I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca* (1932).

La filosofía antigua irrumpió en su vida cuando Mondolfo ya estuvo próximo a los cincuenta años, cuando ya era un reconocido profesor de Historia de la Filosofía en la universidad de Bolonia; es en los años veinte cuando Mondolfo surge como especialista de la filosofía clásica. En 1928, Mondolfo escribió *Síntesis histórica del pensamiento antiguo*, un breve texto de ochenta páginas que terminó incorporado en su otra obra de 1929: *El pensamiento antiguo*. Es con estas dos obras con las que a Mondolfo se le llega a considerar un conocedor de la filosofía antigua.

Al parecer Mondolfo decide cambiar su línea de desarrollo intelectual dado el régimen político que se había establecido en Italia por esos años y que a él le era desfavorable. Parece ser un acto de prudencia por el que da un giro a los temas de sus obras y se estaciona en la filosofía antigua que es un tema que puede ser visto como más neutral. Se puede decir que Mondolfo contribuyó, como pocos, a imponer el uso de la lengua italiana y española en el campo de la filosofía clásica.

Cuando por las leyes raciales dictadas, tuvo que abandonar la enseñanza universitaria y, en 1939, fue obligado al exilio debiendo trasladarse a la Argentina, antes de su destierro, Rodolfo Mondolfo dio vida, con Giuseppe Tarozzi, a un Círculo de Filosofía cuya sede se fijó en Bolonia. La idea de este Círculo era dar lugar al pensamiento libre y a la libertad de la crítica social y política. Generalmente se

trató de discusiones filosófico-científicas alejadas de la cultura idealista que lamentablemente se había asentado en aquellos años.

El marxismo de Mondolfo se calificó como humanismo. La forma en que Mondolfo entendía al marxismo excluía a este movimiento histórico de perspectivas meramente materialistas-deterministas o idealistas-subjetivistas. En el año 1925 Mondolfo abandonó la investigación de recorrido marxista y se volcó en el estudio del mundo de la Grecia antigua. En este ámbito, Mondolfo cambió la historiografía; enseñó como la idea griega del infinito se anticipaba en muchos aspectos a la idea moderna. La tesis universalmente reconocida afirmaba que los griegos no tuvieron la idea del infinito, sin embargo, Mondolfo evidenció lo contrario afirmando que los griegos tuvieron una necesidad profunda de saber qué es lo que está más allá de los límites humanos y de su imperfección. Mondolfo consideró al marxismo como el resultado inevitable de la filosofía moderna; el pensamiento griego fue en cambio la raíz verdadera y la fuente perenne de la filosofía moderna, y, por lo tanto, no se puede especular que ésta última fuera la antítesis de la filosofía griega, sí, acaso, su continuidad y desarrollo.

Con la caída del fascismo y el fin de la guerra, Mondolfo volvió varias veces a Italia, en dónde fue reincorporado como profesor universitario de la cátedra de Historia de la Filosofía de la universidad de Bolonia. Pese a esto, no volvió a restablecer nunca más su residencia en Italia. En estos años Mondolfo publicó nuevos estudios de historia de la filosofía antigua, revisó y reeditó viejos trabajos y colaboró en revistas y periódicos, muy especialmente en la revista italiana *Critica Sociale*.

El 02 de junio de 1968, Rodolfo Mondolfo, recibe del doctor Paolo Tallarigo, Embajador de Italia, la Gran Cruz de la Orden al Mérito de la República Italiana.

Como anotáramos, Rodolfo Mondolfo, murió en Buenos Aires el año 1976, el 16 de julio.

Entonces, si bien es cierto que desde que se estableció en Argentina, Rodolfo Mondolfo, destacó por su labor y por sus obras sobre la filosofía antigua, también lo es, que esto no era una innovación para él. Encontramos que por el año 1925, Mondolfo escribía *La negazione della realtà dello spazio in Zenone di Elea*, y *Veritas filia temporis in Aristotele*. Antes, en el año 1897, Mondolfo,

a los 22 años de edad, sustentaba su Tesis sobre cuestiones de la psicología de Descartes.

Otros de sus primeros trabajos versaron sobre Condillac (1902) Hobbes (1903) y Helvetius (1904). Su interés sobre el marxismo y el comunismo se reflejó inicialmente en trabajos de 1909, como *Tra il diritto di natura e il comunismo*, o *La Filosofía del Feuerbach e le critiche del Marx*.

Rodolfo Mondolfo al estar exiliado en la Argentina desde el año 1939 -lejos de la intolerancia fascista de la Italia de ese entonces-, retoma su acercamiento con los temas sobre Marx y el comunismo, aunque en mucho menos grado. Es en Argentina donde, en el año 1940, se publica su obra de 362 páginas: *El materialismo histórico*. Luego, en 1942, publicó *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, inspirándose en el trabajo del profesor de la universidad de Buenos Aires, Francisco Romero: *Los problemas de la filosofía de la cultura*, cuya obra provocaba una activa crítica por los estudiosos de ese entonces. Algunos años después, Mondolfo, publica algunos escritos sobre el socialismo como *Evolución del socialismo* (1955) y *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos* (1956).

La lista de la bibliografía que compone la vasta obra de Rodolfo Mondolfo, aunque data de tiempos lejanos, tiene gran relevancia histórica y actual, por la importancia de su análisis humanista.

En términos generales podemos precisar que la gran parte de sus estudios sobre la historia antigua los desarrolla desde su exilio en la Argentina, mientras que en lo que respecta a sus estudios sobre el marxismo y el leninismo, los desarrolló en la primera parte de su vida, cuando aún residía en Italia. Debemos reconocer que algunas de sus obras sobre la filosofía griega y romana, sólo están disponibles en algunas bibliotecas de España; muchas otras son imposibles de encontrar, debiendo acudir al mercado anticuario, tanto nacional como internacional, en busca de un mejor resultado.

Tanto en sus obras sobre la filosofía antigua, como en las que trata sobre determinados personajes, o como en las referidas al marxismo, encontramos siempre un discurso de mensaje humanista. Es así que, desde las reflexiones de su humanismo, pretendemos dar sustento a la idea final de esta obra: la necesidad actual de reflexionar sobre el empoderamiento del ser humano en sus valores, para desde allí retomar la crítica hacia la organización de nuestra sociedad actual.

El enfoque de este autor resulta muy relevante para la idea del empoderamiento humano, pues desde él se logra rescatar grandes reflexiones sobre la importancia de alcanzar una subjetividad auténtica y reflexiva, enlazada dialécticamente con la historia y en busca de un espíritu humano, libre y dignificado; conceptos hoy más necesarios que nunca, frente al fracaso de los sistemas políticos de Estado que más que una crisis económica, han propiciado una verdadera crisis de valores sociales e individuales.

Podemos hablar, por un lado, de un *humanismo individualista* y, por otro, de un *humanismo social*. El *humanismo individualista* coloca su mayor interés en las actitudes individuales y, sobre todo, en la perfección interior, tanto en el orden de la sensibilidad como del espíritu. El *humanismo social*, en cambio, le otorga privilegio a la sociedad concibiendo al ser humano como un ente histórico y social. Ambos humanismos coinciden en demandar justicia y libertad, entendiéndolas a éstas como situaciones o circunstancias necesarias para sostener y afirmar la dignidad del ser humano; así, el humanismo individualista pone su énfasis sobre el individuo, y el social, sobre la sociedad. En este sentido, entonces, podemos situar a Rodolfo Mondolfo, dentro del *humanismo social*. El humanismo de Mondolfo es:

*"(...) una dirección antropocéntrica que va a la persona por el camino de la sociedad y que pone especial cuidado en la afirmación de la acción sobre la mera teoría. Es un humanismo de inspiración moral, aunque no descuida sus raíces históricas pero en ningún caso invocaría la tradición para encerrarse en ella y obstruir el camino del futuro, es un humanismo activo y progresista que no descuida la incidencia de los factores materiales en la vida humana y las variaciones que registra la historia, como resultado de la misma actividad del hombre."*⁸

⁸ Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit., p. 18.

1. RODOLFO MONDOLFO EN CONTEXTO⁹

Rodolfo Mondolfo nació en Senigallia el 20 de agosto 1877. Senigallia es un municipio de la provincia de Ancona, en la región de Marcas, Italia.

Rodolfo Mondolfo tuvo un hermano, Ugo Guido, con quien se dice que llevaba una muy buena relación ya que coincidían en sus ideales y sentimientos de solidaridad. Ugo Guido Mondolfo, fue un escritor conocido de su época, además de dedicarse a la vida pública de su país.

Fueron los padres de Rodolfo Mondolfo, doña Gismonda Padovano y don Vito Mondolfo.

En los primeros años de Rodolfo Mondolfo, Senigallia era una ciudad pequeña de unos 20.000 habitantes. Actualmente, tiene unos 44.000. Senigallia, durante la infancia de Mondolfo, fue muy visitada por personas de toda Italia quienes acudían para aprovechar la excepción aduanera de la que gozaba esa ciudad. Gracias a ello la ciudad adquirió un colorido cosmopolita, que hacía de sus meses de verano, unos de playas abarrotadas de turistas.

Es relevante, en esta parte, referirnos a la persona de Augusta Algranati, esposa de Mondolfo desde el año 1907, con la que tuvo cuatro hijos. Augusta Algranati tuvo una activa influencia y relevancia en la vida académica de Mondolfo. Augusta Algranati fallece antes que Mondolfo, por lo que nuestro autor terminó muy afectado académica y personalmente. Augusta Algranati fue además de su esposa, su compañera en el ejercicio profesional y académico y, por supuesto, viajó a la Argentina con él y sus tres hijos. La esposa de Mondolfo, Augusta Algranati, ocupó un espacio muy importante en la vida de Mondolfo -con ella se casó el 25 de junio de 1907, cuando Mondolfo ejercía la docencia en la Universidad de Padua-. Su esposa se había doctorado en medicina; a ella se deberá la traducción castellana de un libro alemán de pediatría *La neurosis de la infancia*, además del *Heráclito de Spengler*, otro de *La edad heroica de la ciencia de W. A. Heidel* y otra traducción de *La ciencia de la lógica de Hegel*. Esta última traducción la hizo en colaboración con su esposo Rodolfo Mondolfo.

⁹ Recordemos que este capítulo lo estamos desarrollando con los datos bibliográficos proporcionados por Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, tomo I, cit., pp. 9 a 50, y de Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit., pp. 9 a 24.

Rodolfo Mondolfo tenía cuatro hijos en su matrimonio, pero el menor de ellos falleció en el año 1918 por culpa de la epidemia de gripe que azotó Europa al final de la Primera Guerra Mundial. Esto es algo que también es importante tener en cuenta de la vida de Rodolfo Mondolfo, pues es una de las primeras impresiones de su vida. Con ello, podemos entender mejor la sensibilidad humana y social adquirida por nuestro autor; lógicamente, la pérdida de un hijo causa un profundo dolor en todo padre. Ugo, Lucio y Silvano eran sus otros tres hijos; todos eran profesionales y fue con todos ellos y con su esposa, con quienes emigró a Argentina.

Luego, Rodolfo Mondolfo experimentará una segunda impresión brusca en su vida: cuando tenía 53 años de edad, el 30 de octubre de 1930 se producirá un gran terremoto que acabará con el tipo de vida que venía llevando nuestro autor en Senigallia. El terremoto sacudió la costa centro-norte de la región de Marcas y tuvo su mayor efecto, precisamente, en Senigallia. La mayoría de la población se salvó gracias a un rugido premonitorio que ocurrió antes del sismo principal y los habitantes pudieron huir al aire libre. Pese a ello, desgraciadamente, muchas familias se quedaron sin hogar y fueron alojados en barracas y tiendas de campaña.

La tragedia que provocó el seísmo hizo que la economía de la zona, en particular el turismo, prácticamente se extinguiera, a pesar de las ayudas que se dieron. En Ancona, especialmente en los distritos más populosos, como Senigallia, los habitantes se encontraron con sus casas destruidas debiendo, por ello, salir de ellas, para buscar alojamiento en el campo, en improvisados campamentos, colonias marinas, chozas, tiendas de campaña y vagones de ferrocarril.¹⁰

Como consecuencia del terremoto, la casa de Rodolfo Mondolfo, ubicada en el centro de Senigallia, no fue la excepción y tuvo también que ser derribada. Sus tres pisos se vieron reducidos a uno. Es un dato interesante, pues apenas nueve años después del funesto terremoto, Mondolfo tiene que abandonar Italia.

La tercera impresión en la vida de nuestro autor, se produce en el año 1950, que es cuando muere su esposa. Luego, en el desarrollo

¹⁰ Patrignani, G. "Terremoto del 30.10.1930, Marche settentrionali (Senigallia)" [en línea]. *La Valle del Metauro. Banca dati sugli aspetti naturali e antropici del bacino del Metauro*, 01 de enero de 1999. Dirección URL: http://www.lavalledelmetauro.org/standard.php?lingua=it&id_sezione=21&id_sotto_sezione=10&id_sottosottosezione=&record=299. [Última consulta: 19 enero 2010].

de este trabajo, en el apartado sobre el exilio de Rodolfo Mondolfo, veremos lo que nos dejó él sobre esta impronta de su vida.

1.1. Sus años de estudio

Fue en Senigallia donde Rodolfo Mondolfo realizó sus primeros estudios de niño y de adolescente, tanto los básicos como los de secundaria. Estudió en el Liceo de la ciudad, lugar donde predominaban las enseñanzas del latín y del griego.

Es llamativo referir que cuando Rodolfo Mondolfo iniciaba sus años de liceo, Ugo Guido, su hermano, los estaba terminando. Ugo Guido se inclinó primero por los estudios históricos en la Universidad de Florencia y luego por los de Derecho en la Universidad de Siena. El tener en cuenta esto puede resultar importante para entender mejor a nuestro autor, dado que Ugo Guido influirá mucho en los ánimos humanísticos de Rodolfo, quien tomará el ejemplo de su hermano mayor, más que el de su propio padre. Rodolfo Mondolfo alcanzará a su hermano en la Universidad de Florencia, aunque aquél le llevaba tres años de adelanto.

Las situaciones que le impuso la naturaleza, la educación de tendencia humanística que se impartía en el Liceo donde estudió, así como la influencia fraterna, son situaciones que marcan el camino de vida de nuestro autor y desde muy temprana edad.

Rodolfo Mondolfo cursó materias obligatorias y algunas que eran únicamente opcionales de sus estudios de filosofía y letras. Finalmente, se decide por los estudios de Historia de la Filosofía y, en 1895, se apunta al Instituto de Estudios Superiores Prácticos y Perfeccionamiento de Florencia. Además, en Florencia, se adhirió al Partido Socialista Italiano. Nuestro autor se doctoró, en noviembre de 1899, bajo la dirección de Felice Tocco –un profesor de Historia con quien su hermano mayor había hecho también el Doctorado-. A la vez que estudiaba el Doctorado en filosofía, Mondolfo estudiaba en la Escuela de Magisterio a fin de obtener la habilitación para la enseñanza, también llamada *venia docendi*. Estos estudios, que le duraron dos años, le valieron para impartir docencia. El diploma que

obtiene en esta Escuela, coincide con la fecha en la que se le proclama Doctor.

En Florencia, entre 1895 y 1899, los estudios que realiza Mondolfo, tanto de filosofía como de letras, recibían la influencia predominante de ese tiempo, es decir, el de la filosofía positiva y la reacción de los que retornaban a la filosofía kantiana (neokantianos) y a la filosofía hegeliana (neohegelianos). Además, en la época de Mondolfo, en los estudios humanísticos, se llevaba el predominio de los modelos alemanes; por ello, a los que se dedicaban a esta materia, se les inculcaba el deber de tener que aprender bien el idioma alemán. La mejor prueba de ello la encontramos en traducciones que luego nuestro autor ha hecho directamente del alemán, en obras como la *Ciencia de la Lógica* de Hegel¹¹. Este fue el tiempo del triunfo del positivismo sobre las actividades científicas y culturales.

Allá por el año 1880 y siguientes, los mayores dilemas de la Italia de esa época eran puramente prácticos y para personas también prácticas. Las preocupaciones de ese tiempo se limitaban a la organización económica, a la educación y a la salubridad. En ese entonces, la filosofía positivista era suficiente para satisfacer las necesidades del conocimiento. Sin embargo, hacia 1895, cuando Mondolfo empezaba sus estudios filosóficos en Florencia, el positivismo encontraba sus primeras críticas dentro de Italia. Los neokantianos, los neohegelianos y los neotomistas, le dedicaban una apasionada crítica a los presupuestos y contenidos de la filosofía positivista. Ricardo Miceli relata bien la realidad de estos últimos años del siglo XIX:

*"Toda Europa se hallaba entonces dedicada a la investigación positiva, glorioso legado del pensamiento renacentista, y las ideas de Darwin, sostenidas con amplitud de documentación en la obra *El origen de las especies*, aparecidas (...) en 1859, se preparaban para ejercer su influencia en todas las ramas de lo conocido; desde la historia a la psicología; desde el derecho a la pedagogía."*¹²

¹¹ Recordemos que esta traducción la hizo conjuntamente con Augusta Algranati quien fuera también una importante profesional, además de su esposa.

¹² Miceli, R., *La filosofía italiana actual*, Losada, Buenos Aires, 1940, p. 20.

Al lado de las inclinaciones positivistas, nuestro autor conoció también las posiciones neokantianas, las que gozaban, de igual forma, de reconocidos representantes dentro de la Universidad de Florencia. Felice Tocco –profesor de Historia de la filosofía– fue uno de los que influyó mucho en Rodolfo Mondolfo. Tocco fue un renombrado historiador de la filosofía que le dio tres años de enseñanza a Mondolfo. Fue un tipo muy instruido en las ramas de la historia de la filosofía, por lo que, en este ámbito, se le consideraba uno de los más importantes.

Durante los años 1898 y 1899, Mondolfo estudia filosofía teórica con el profesor Giuseppe Tarozzi, quien fue discípulo de Roberto Ardigó. Pese a que Mondolfo no llegó a ser discípulo personal de Ardigó, la influencia que ejercieron sobre él las ideas de este personaje, se hicieron notar en sus estudios universitarios de Florencia.

Para entender a Roberto Ardigó, hay que tener en cuenta primero, el concepto de Filosofía como ciencia general y complejo de ciencias especiales que tenía Herbert Spencer (y los positivistas en general). Para él la filosofía no tendría un objeto propio, sino que se reduciría a la síntesis de los resultados de las ciencias particulares:

*"Es el producto final de la operación que comienza por una simple recopilación de observaciones, que continúa por la elaboración de proposiciones más amplias y más desligadas de casos particulares, y termina en proposiciones universales. Para dar a la definición su forma más sencilla y clara, diremos: el conocimiento vulgar es el 'saber no unificado'; la ciencia es el saber 'parcialmente unificado'; la filosofía es el saber 'completamente unificado'. (...) El objeto esencial de la filosofía es la unificación completa del conocimiento, ya en parte unificado por la ciencia."*¹³

¹³ Spencer, H., *Los primeros principios*, Comares, Granada, 2009, pp. 89 y 104. Herbert Spencer agrega además en la primera de estas páginas: "Tal es, al menos el sentido que debemos atribuir a la palabra 'filosofía', cuando la usemos. Con esa definición, aceptamos todo lo común a los diversos conceptos antiguos y modernos de la voz 'filosofía', y deseamos todo lo diferente y lo que excede los límites de la

Por su parte, Ardigó¹⁴, sin apartarse totalmente de esta idea, la cambia en dos sentidos: por un lado, se propone encontrar un lugar para algunas ciencias filosóficas especiales que tienen como objeto el *hecho psíquico*, sea tomado como hecho individual (lógica, gnóstica¹⁵, estética), sea tomado como hecho social (ética, ciencia de la justicia, economía); y, por otro lado, defiende que la filosofía no se limita a recoger los resultados de las otras ciencias particulares, sino que trata de impulsar el proceso inductivo hasta el último límite, recogiendo así el principio supremo del ser. Ardigó tenía una gran habilidad para registrar las experiencias interiores; es por ello, que los datos, hechos o fenómenos que estudia son de los de la experiencia interna. Para Ardigó, esos datos son construidos por la actividad sintética del yo, que él llamaba de *autosíntesis*. Los datos externos, los de la experiencia exterior, son de igual forma construidos por la actividad sintética del yo en la *heterosíntesis*. El yo y el no yo, el sujeto y el objeto, el yo y la naturaleza se obtienen de la actividad sintética del espíritu, que funciona con los datos que provienen de lo indistinto. Spencer se había referido al *ignoramus* o *ignorabimus*, es decir lo *incognoscible*. Ardigó se refiere al *indistinto*. Él critica la doctrina de Spencer sobre el *incognoscible*, y afirma que el *todo* sí es cognoscible, aunque inagotable y, con ello, también siempre desconocido. Este *todo* es *indiferenciado*, cada vez se va mostrando más como es, aunque no pueda mostrarse completamente, y da lugar a una serie de relaciones cognoscitivas que son verdaderas y que nunca agotan su posibilidad y capacidad de ser conocidas. En la doctrina de lo *indiferenciado* la evolución es concebida por él

inteligencia humana. En suma, nos ceñimos a dar a esa palabra el sentido preciso que tiende a prevalecer en la actualidad. Desde este punto de vista, la filosofía presenta dos formas distintas, de las cuales se puede tratar separadamente. Por una parte, puede tener por objeto las verdades universales, no citando las particulares sino como comprobación y aclaración de aquéllas. Por otra, partiendo de las verdades universales como de principios admitidos, puede abordar las particulares, interpretándolas por las universales. En ambos casos hemos de estudiar las verdades universales; pero en el uno haciéndolas desempeñar un papel pasivo y en el otro un papel activo; en el uno son los productos los instrumentos de la ciencia; a lo primero lo llamaremos filosofía general; a lo segundo, filosofía especial."

¹⁴ Ardigó, R., *La morale dei positivisti; Relatività della logica umana; La coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza*, Draghi Angelo, Padova, 1908, pássim.

¹⁵ Viene de gnosticismo, que es una doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos de la Iglesia, mezcla de la cristiana con creencias judaicas y orientales, que se dividió en varias sectas y pretendía tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cosas divinas.

como un indefinido proceso de *autodistinción*. Sin embargo, esto no debe permitirnos olvidar que uno de los más insistentes esfuerzos de Ardigó ha sido precisamente el de unir proceso psíquico y proceso físico¹⁶ y, fundamentalmente, la *sensación* con la *naturaleza*. Es la identificación, o identificación intentada, entre *sensación* (en sentido amplio) y *ser*. El análisis de Spencer y de Ardigó, discurren por distintos caminos. Spencer se iniciaba de lo indistinto a lo distinto, de lo homogéneo a lo heterogéneo; esta forma de análisis hacía complicado el lograr explicarse de qué manera resultaba lo último de lo primero. Spencer desarrolla su idea de una interpretación general de la realidad basándose en el principio de la evolución. Según Spencer, la filosofía tiene como objeto el conocimiento de la evolución en todos los ámbitos de la realidad dada, pero en nada equivalente a la realidad absoluta. La realidad dada se ubica en la sucesión de los fenómenos y, la ciencia, debe ceñirse a lo relativo (lo positivo), ya que el absoluto es incognoscible. De esta forma resulta que la evolución es la ley universal que conduce y gobierna todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo incognoscible (algo que no es una realidad material o espiritual, simplemente es algo que resulta imposible de concebir, de comprender o de poder formarse una idea, y únicamente puede aludirse a ello como el fondo último de la realidad universal). La evolución es una realidad que se encuentra sometida a una ley universal, y ésta es la que pone a disposición los primeros principios del saber científico. Filosofía y ciencia deben ponerse en manos del conocimiento de la evolución, dentro de una realidad no trascendente. Así, Spencer imputará y empleará su concepto de ley universal a todos los aspectos de la realidad. En la evolución no existe finalidad, todo equilibrio supone un punto de partida para una nueva desintegración. El universo al completo se encuentra sometido a un ritmo constante y eterno con incesantes cambios y, toda disolución (que pueda parecer un supuesto final) únicamente resulta siendo un mero movimiento de compensación y equilibrio:

*"(...) la evolución es una integración de materia
acompañada de una disipación de movimiento,*

¹⁶ Ardigó, R., *La psicología come scienza positiva*, Viviano Guastalla, Mantova, 1870, pássim.

durante las cuales, tanto la materia como el movimiento aún no disipado, pasan de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente. (...) el cambio de una simplicidad confusa en una complejidad distinta, en la doble distribución de la materia y del movimiento, es a la vez una concentración de materia y una disipación de movimiento; por consiguiente, la evolución, o sea la redistribución de materia y de movimiento no disipado procede de una coordinación difusa, homogénea e indeterminada a una coordinación concentrada, heterogénea y determinada.”¹⁷

Por el contrario, el análisis de Ardigó se inicia de lo distinto (*autosíntesis* y *heterosíntesis*) para luego llegar a lo indistinto, que no resulta siendo algo absoluto, real, oscuro o difícil de entender, aunque sí desconocido (como en Spencer), sino que resulta siendo un concepto límite al igual que la cosa en sí kantiana. Estas ideas sí que influyen sobre Rodolfo Mondolfo, pues para él, conocer es también relacionar.

Como lo refiere el profesor Diego F. Pro, otros de los que influyó sobre Mondolfo, aunque indirectamente, fue Francesco Acri¹⁸ a quien nuestro autor sucedió en la cátedra de Historia de la Filosofía. Acri fue un profesor de Bolonia cuya forma de enseñar no tenía como finalidad, simplemente, el trasladarle la ciencia al futuro profesor de filosofía, como si dicho futuro profesor estuviera hueco o vacío. Acri buscaba crear virtud propiciando en el criterio de los discentes determinadas ideas propias y principales que sujeten y susciten bajo su dependencia, a muchas otras ideas, cual semillas que se desarrollan en el tiempo. Para Acri, Sócrates era un ejemplo en su acción y en su sacrificio, el mayor maestro de la libertad de la época clásica y de la libertad espiritual, que es principio, condición y razón de la vida de todo ser humano. Esto es lo que mejor puede heredar un maestro a sus discípulos: transmitir la capacidad de

¹⁷ Spencer, H., *Los primeros principios*, cit., pp. 259 y 353.

¹⁸ Acri, F., *Del Sistema in genere. Discorso letto nell'Università di Palermo dal prof. Francesco Acri addì 15 gennaio 1867*, Stabilimento Tipografico Di Francesco Lao, Palermo, 1867, pp. 5 y siguientes.

encontrar, reconocer y lograr conocimiento y saber a través de la búsqueda, la meditación, la crítica y la reflexión interior; lo peor es, trasladar a los estudiantes un sistema de doctrinas completas y definidas, las que luego éstos deben simplemente seguir como si fueran máximas que no se pueden criticar ni someter a reflexión. La forma mejor de enseñar, empodera al discípulo en su capacidad de crítica; esta forma mejor de entender la enseñanza y el filosofar, resulta coincidente con la forma que el mismo Rodolfo Mondolfo propugna, de forma central y recurrente en el pensamiento de sus obras.

No podemos dejar de advertir que las ideas sociales de su tiempo también influyeron notablemente en Rodolfo Mondolfo. Cuando todavía era universitario, nuestro autor ingresó al partido socialista. El tránsito de un siglo a otro, estuvo acompañado de un gran interés por las cuestiones sociales. En el siglo XIX hubo un traslado de interés de la democracia política y jurídica -la democracia formal- a la democracia social, que es la que centra su atención en las necesidades materiales y espirituales de las personas.

La democracia formal resultaba muy distanciada de la vida real. En los años finiseculares del siglo XIX, en Italia, existían muchos problemas sociales. Por ello podemos entender la preocupación social que se despertó, desde sus años de juventud, en la persona de Rodolfo Mondolfo. Así, el sentimiento socialista de Mondolfo, es uno de los distintivos más impregnados en él y que data desde sus años de juventud, cuando aún en él era un sentimiento de justicia social y que, con el tiempo, se transformaría en una interpretación dialéctica del proceso histórico y del proceso social donde el ser humano se ubica en el centro de dicha interpretación, con todas sus actividades y necesidades.

1.2. La labor docente y académica de Rodolfo Mondolfo

La enseñanza y la investigación fueron partes colindantes en la vida profesional de Rodolfo Mondolfo. La docencia para él era una actividad moral que humanizaba, una actividad de servicio y de mucha utilidad para la juventud. Esto es muy importante para nosotros, pues estamos convencidos que la formación

representa el futuro de la sociedad y de la sostenibilidad de nuestra propia civilización; con la formación logramos entender el valor de nuestras consciencias y convicciones.

Mondolfo se dedicó a la enseñanza y a la investigación desde que logró el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Florencia a finales del año 1899. En Italia Mondolfo ejerció la docencia empezando por la secundaria, para luego pasar a la docencia universitaria. La enseñanza secundaria la ejercería durante casi unos seis años, desde diciembre de 1901 hasta finales de 1906 y principios de 1907. Entre 1901 y 1906, enseñó en los bachilleratos de Potenza, Ferrara y Mantua, participando asiduamente en la actividad de la Federación Nacional de Enseñantes de la Escuela Media. Desde principios de 1907, se iniciaría en la enseñanza universitaria hasta el 14 de diciembre de 1938, que es cuando se ve obligado a retirarse de la docencia por culpa de las leyes sociales de la Italia fascista de esa época.

Haciendo un itinerario cronológico de la vida docente de nuestro autor, lo vamos a organizar de la siguiente forma:

Recién graduado de Florencia, un año después, cuando apenas tenía 25 años, Rodolfo Mondolfo empezó a dar clases de Filosofía en los liceos italianos. Dio clases en el Liceo de Potenza en 1901, luego en el Liceo de Ferrara y luego en el de Mantova. La enseñanza en estos liceos le ocupó seis años de su vida, proporcionándole conocimientos y experiencias.

En los comienzos del siglo XX, Mondolfo, para el año 1906, ya había publicado veintiséis trabajos, algunos de ellos sobre temas literarios, otros de psicología, pedagogía, y la mayoría sobre historia de la filosofía. Podemos citar: *Duda metódica e historia de la filosofía* (1905), *Condillac* (1902), *Hobbes* (1903), *Helvetius* (1904), *Romagnosi* (1903), *Memoria y asociación en la escuela cartesiana* (1900) y *La relaciones entre genialidad y degeneración* (1900).

Rodolfo Mondolfo solía someter a concurso sus obras. De ello y de los dictámenes de las comisiones evaluadoras se puede también entrever la calidad de su trabajo. Un ejemplo lo encontramos cuando Mondolfo presentó a concurso dos de sus

obras: *Las teorías morales y políticas de C. A. Helvetius* y *La duda metódica y la historia de la filosofía*. La comisión evaluadora emitió el siguiente dictamen:

*"El concepto fundamental del segundo de los trabajos es el siguiente: si la crítica del conocimiento y también la duda metódica deben constituir algo así como los prolegómenos de toda filosofía, la indagación histórica es a su vez una propedéutica necesaria, sea en cuanto muestra el proceso de la formación del pensamiento y el origen de sus elementos, sea en cuanto es una lección de método, como ningún otro estudio puede proveer. Y tal concepto Mondolfo lo demuestra y confirma convenientemente (...). Mucho más importante –agrega el dictamen– es el otro trabajo. (...) Mondolfo sabe tomar los puntos esenciales y realmente significativos de las doctrinas ordenándolas y coordinándolas en una exposición clara y orgánica; examina con crítica severa y aguda la génesis del pensamiento de su autor; lo estudia en sus relaciones de afinidad y de oposición con otros autores; saca a luz, pone en evidencia las dificultades internas y las contradicciones; explica, en suma, el significado y el valor, teniendo en cuenta las condiciones sociales, ideológicas del movimiento histórico en que han surgido. (...) La monografía de Mondolfo representa verdaderamente una notable contribución a la historia de la moral utilitaria."*¹⁹

Pasado el tiempo, en 1904, cuando Mondolfo tenía ya los 27 años, nuestro autor se inicia en la enseñanza universitaria, enseñando Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua, lugar en donde en 1907 suplirá a Roberto Ardigó en la cátedra de Historia de la Filosofía. Primero estuvo como profesor suplente (1907 – 1908) y después como interino hasta 1910. En el año 1910, antes del estallido de la Guerra Mundial, se le nombra profesor extraordinario en la Universidad de Turín en

¹⁹ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, tomo I, cit., pp. 20 y 21.

donde tuvo la cátedra de Historia de la Filosofía entre 1910 y 1913.

Hay que tener presente que Rodolfo Mondolfo al ejercer la cátedra de Historia de la Filosofía, desde el principio, reivindicó el lugar que en la enseñanza universitaria debía tener la filosofía de la praxis de Carlos Marx. En esa época ese tema se limitaba al ámbito de la teoría política, y se le restaba importancia en las corrientes filosóficas contemporáneas. Las enseñanzas de Mondolfo no fueron ajenas ni despreciadas por los estudiantes, pues algunos se convirtieron en líderes de movimientos y organizaciones socialistas. Uno de esos jóvenes fue Antonio Gramsci, que estudió historia de la filosofía desde el año 1911 hasta el año 1913, teniendo como maestro a Rodolfo Mondolfo.

En el año 1914, Mondolfo se va a la Universidad de Bolonia a enseñar la misma cátedra, como profesor ordinario, hasta diciembre de 1938 que es cuando Mondolfo pierde su estatus universitario, luego de 25 años en esa universidad, y como consecuencia de las leyes fascistas del gobierno dictatorial de Benito Mussolini. El 14 de diciembre de 1938, el profesor Rodolfo Mondolfo, se queda sin su cátedra y pasa al retiro, dispensándosele de la docencia a consecuencia de los Reales Decretos Leyes números 1779 y 1728, del 15 y del 17 de noviembre de 1938, respectivamente.

El itinerario que Rodolfo Mondolfo desarrolló durante su vida de maestro en la cátedra de historia de la filosofía en Padua, Turín y Bolonia, nos ha dejado testimonios que presentan a nuestro autor, no sólo como a un profesor que cumplía con dignidad sus obligaciones universitarias, sino que además vivía desde su interior la filosofía y la irradiaba hacia los demás. La vida filosófica era para él, una de servicio y de finalidad social y humana. Se debía empezar por reconocer la propia ignorancia, para situar en ella la incitación a la investigación y la conciencia crítica de los problemas. Se advierte una gran actitud socrática en el modo docente de Mondolfo. Un buen testimonio de ello se produce cuando Mondolfo se traslada de la Universidad de Turín a la de Bolonia, momento en el que el Rector de Turín le manifestó:

*"(...) no sin pena por cierto al ver alejarse de nuestro Ateneo a un excelente enseñante y egregio cultor de las disciplinas filosóficas."*²⁰

Mondolfo llevaba treintaisiete años ejerciendo la docencia en la enseñanza media y superior, cuando lo echaron de su labor como profesor de la Universidad de Bolonia. En Bolonia alcanzaba los veinticinco años seguidos de servicio.

En los tiempos de Mussolini los profesores que sufrían las circunstancias de Mondolfo, recibían una pensión económica trimestral por sus años de enseñanza. Empero, y pese a la pensión recibida, a la larga, a Mondolfo le resultó inaceptable -como intelectual que era- no ejercer la docencia ni hacer labor intelectual ni publicaciones con su nombre por la vejación de las leyes raciales de Mussolini. Estas insoportables circunstancias obligan a Mondolfo, como anotáramos ya, a tomar la decisión de exiliarse en América con el fin de no ver truncada su actividad intelectual y para seguir desarrollándola con la libertad y crítica que le son necesarias. Fue, evidentemente, una de las decisiones más relevantes de la vida de Mondolfo, además de una decisión difícil, ya que una persona no se separa sin más de todo aquello a lo que pertenece, a su realidad de toda una vida, y peor aún, si se ve obligado a hacerlo por la imposición de un sistema opresor e injusto.

A fines de mayo de 1939, y cuando sólo habían pasado algunos meses de su separación forzada de la docencia, Rodolfo Mondolfo y su familia, viajan desde Milán hacia la ciudad sudamericana de Buenos Aires.

1.3. El exilio de Rodolfo Mondolfo

Ante la lamentable situación profesional y personal en la que quedó nuestro autor por culpa de las leyes raciales de Mussolini, Giovanni Gentile tomó interés por ello, y le escribió una carta al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esta carta Giovanni Gentile le pide al Decano, directamente, una plaza para Mondolfo argumentando que era su

²⁰ *Ibíd.*, p. 23.

colega y amigo. El Decano, Coroliano Alberini, tuvo una actitud positiva ante dicha carta y, el 16 de febrero de 1939, le envió una invitación a nuestro autor para que pronuncie algunas conferencias en la Facultad. El Decano responde la carta de Gentile de la siguiente forma:

"Me he interesado mucho en el profesor Rodolfo Mondolfo. Se trata de un eminente maestro a quien ya conocía por su libro El materialismo histórico, por su traducción de Zeller y por su ensayo sobre El infinito en el pensamiento de los griegos. Creo que bien merece los altísimos conceptos que usted le dedica, y ahora más que nunca en virtud del elogio que usted le hace. Por ello, y con el objeto de hacer lo posible, he remitido al señor profesor Mondolfo una nota oficial invitándole a dictar un breve curso de conferencias en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras. Esta invitación le servirá muchísimo para tener éxito en sus gestiones ante el Consulado de Roma. Un eminente amigo mío y profesor de la Universidad de Buenos Aires, el senador Alfredo L. Palacios ha prometido hablar al Director General de Inmigración, con el objeto de obtener la entrada del profesor Mondolfo en la Argentina. Le agradecería muchísimo a usted que le comunique al profesor Mondolfo todo lo que esta carta le manifiesta."²¹

La llegada de Rodolfo Mondolfo fue noticia en Buenos Aires; llegó él y sus hijos en el vapor "Conte Grande", el 27 de mayo de 1939. Esto fue publicado en diarios mañaneros como *La Nación*, *La Prensa*, *Crítica* y *Noticias Gráficas*. También en ediciones de la tarde, como en el periódico *La Razón*, se anunció de aquella llegada. En estos medios de comunicación, se publicaron entrevistas y fotografías. Es interesante ver la expectativa que generaba la llegada del intelectual italiano en varios medios de comunicación argentinos; ahora damos testimonio real de algunas de las notas de prensa que se escribieron en los

²¹ *Ibidem*, p. 33.

periódicos de esa época que son muy elocuentes para entender bien el ambiente que rodeo a nuestro autor a su llegada a Buenos Aires:

- En el periódico argentino *La Prensa*, bajo el título "Un prestigioso escritor y profesor de filosofía de Italia llegará hoy, el 27 de mayo de 1939", se escribe:

*"Entre los pasajeros del 'Conte Grande' que tocará hoy nuestro puerto, llegará a esta capital el doctor Rodolfo Mondolfo, ex profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Bolonia, y escritor de grandes merecimientos. Su extensa cultura le ha permitido abarcar en su obra de escritor temas diversos y profundos (...). El profesor Mondolfo se radicará en nuestro país, y a poco de llegar dictará en la Facultad de Filosofía y Letras un curso especial que versará probablemente sobre los problemas del infinito en la filosofía griega."*²²

- En el periódico argentino *La Nación*, bajo el título "Un prestigioso profesor italiano llegará hoy", el 27 de mayo de 1939, se podía leer lo siguiente:

"El pensamiento de todos los países y de todas las épocas tiene en Italia un intérprete y un divulgador de severo juicio crítico y de clara exposición en D. Rodolfo Mondolfo, profesor extraordinario de la Universidad de Turín y catedrático de historia de la filosofía en la Universidad de Bolonia, que llegará hoy a Buenos Aires a bordo del Conte Grande. No viene de paso, sino con el propósito de radicarse. Su primer contacto con nuestro público estudioso lo tendrá en la Facultad de Filosofía y Letras, cuyas autoridades lo han invitado especialmente para ocupar la tribuna de esa casa. Ninguna de las disciplinas intelectuales han escapado al interés y a

²² "Un prestigioso escritor y profesor de filosofía de Italia llegará hoy". (27 de mayo de 1939). *La Prensa*, p. 13.

la observación del Sr. Mondolfo y así, a través de una vida consagrada a investigaciones (...)."²³

- El periódico argentino *Noticias Gráficas*, escribía el sábado 27 de mayo de 1939, bajo el título "Llegó un eminente filósofo italiano que se ha substraído a la atmósfera asfixiante del fascismo", lo siguiente:

"El 'Conte Grande' entró esta mañana al puerto de Buenos Aires finalizando su viaje desde Génova y escalas. (...). Destacábase entre los viajeros llegados hoy en el vapor italiano, el profesor Rodolfo Mondolfo (...) que ocupa en el panorama intelectual de su patria un lugar de vanguardia. La personalidad de relieve amplísimo y profundo del profesor Mondolfo hace que su arribo a nuestro país adquiera una importancia singular, sobre todo por el hecho de que el eminente escritor italiano piensa radicarse en nuestro país. Su actuación en los campos de la enseñanza en Italia es muy amplia. (...) Juntamente a su labor docente desarrolló el profesor Mondolfo una obra literaria que le valió su nombradía en los círculos estudiosos en todo el mundo. (...). Italia, la Italia fascista no hizo incomoda la estada del profesor Mondolfo en su suelo, aunque su ideología le fuera diametralmente opuesta, pues su jerarquía mental era suficientemente grande como para que fuera respetada. Además, el prestigio de la histórica casa de estudios de Bolonia exigía que no se le sacaran sus más esclarecidas figuras. Pero el fascismo, que solamente había exigido al antifascismo de Mondolfo el que no militara, fue colocándose con el progreso de su dominio en un plano de fractura con cualquier pensamiento ajeno, y Mondolfo hubo de pensar en huir de su patria. Así pudo obtener la gloria de su cultura nuestro país. (...). Viajaron con él sus dos hijos, uno de los cuales es un joven y destacado médico. La

²³ "Un prestigioso profesor italiano llegará hoy". (27 de mayo de 1939). *La Nación*, p. 10.

esposa del profesor Mondolfo, que se halla aún en Italia, se embarcará próximamente hacia nuestro país."²⁴

- El periódico argentino *Crítica*, titulaba, el sábado 27 de mayo de 1939, "Residirá en Bs. aires el profesor Mondolfo"; en ese artículo decía:

"A bordo del Conte Grande, llegó esta mañana a Buenos Aires el prestigioso catedrático italiano Rodolfo Mondolfo, profesor de la Universidad de Turín titular de la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Bolonia. Llega al país invitado especialmente por la Facultad de Filosofía y Letras (...); posiblemente vaya también más adelante a Tucumán donde dictará varias conferencias sobre su especialidad. Esto es lo que nos manifestó en el momento de desembarcar, agregando que viene con sus hijos, doctorados en medicina y que tienen la intención de radicarse entre nosotros. La amplísima cultura del profesor Mondolfo y su vida consagrada a las investigaciones, le han permitido desarrollar una vasta y fecunda actuación en la enseñanza universitaria italiana, labor que es mundialmente conocida y apreciada en los círculos intelectuales. (...). La labor del profesor Mondolfo como escritor es vasta y versa sobre ramas diferentes, comprendiendo la filosofía, sociología, ética general, pedagogía, historia de las teorías políticas y sociales, etcétera. (...)." ²⁵

- En el periódico argentino *La Razón*, bajo el título "De la historia de la filosofía nos dirá un erudito", el 27 de mayo de 1939, se escribía:

"En el vapor Conte Grande han llegado esta mañana a nuestra capital algunos viajeros de

²⁴ "Llegó un eminente filósofo italiano que se ha substraído a la atmósfera asfixiante del fascismo". (27 de mayo de 1939). *Noticias Gráficas*, p. 3.

²⁵ "Residirá en Bs. Aires el profesor Mondolfo". (27 de mayo de 1939). *Crítica*, página "notas varias", no aparece número de página.

significación y entre ellos el doctor Rodolfo Mondolfo (...) El profesor Mondolfo viajó en compañía de cuatro de sus hijos, habiendo quedado en Turín su señora, la que le seguirá a Buenos Aires dentro de poco tiempo. Viene, según nos manifestó con el propósito de radicarse definitivamente en la Argentina y atendiendo a una gentil invitación de las autoridades de nuestra Facultad de Filosofía y Letras (...)."26

- En el periódico argentino *El Mundo*, con el título "Llegó ayer en el 'Conte Grande' un destacado intelectual italiano", el 28 de mayo de 1939, se escribe también sobre la llegada de Rodolfo Mondolfo a la Argentina. Es curioso como en esta pequeño artículo de prensa, se hace referencia al estado en que lucía España, por esas épocas. Lo hemos dejado también citado, por considerarlo de interés general, ya que nosotros escribimos desde la academia e inspiración intelectual de nuestra universidad española:

"En las primeras horas de la mañana de ayer, tomó muelle en el desembarcadero de Dársena Norte el vapor Italiano 'Conte Grande', que venía procedente de Génova. Desde que estalló la guerra civil en España es ésta la primera vez que la nave Italiana hace escala en el puerto de Barcelona: sobre este particular, uno de los oficiales de a bordo a quien interrogamos, nos dijo que se observa en la ciudad condal una pobreza impresionante: la población viste andrajos y se halla visiblemente desnutrida, debido a la escasez de alimentos, aun los de primera necesidad. En cuanto a los daños materiales, llama la atención el hecho de que sólo la zona portuaria ha sido afectada por los bombardeos. (...) Entre los viajeros de significación del 'Conte Grande' se encontraba el profesor Rodolfo Mondolfo, eminente intelectual italiano (...). Estudioso infatigable, el

²⁶ "De la historia de la filosofía nos dirá un erudito". (27 de mayo de 1939). *La Razón*, p. 3.

*profesor Mondolfo es autor de notables trabajos sobre temas de sociología, filosofía, pedagogía e historia (...). Obedece el viaje del destacado escritor a una invitación que le formularan las autoridades de nuestra Facultad de Filosofía y Letras (...). Según nos manifestó a poco de desembarcar el profesor Mondolfo, tiene el propósito de radicarse definitivamente con su familia en nuestro país."*²⁷

- El periódico argentino *El Diario*, titulaba, el domingo 28 de mayo de 1939, "A bordo del 'Conte Grande' llegó un filósofo italiano"; en ese artículo se decía:

*"A las 7 tomó muelle ayer en el desembarcadero de la Dársena Norte, la motonave de bandera italiana 'Conte Grande'. (...). A su bordo llegó el prestigioso escritor y profesor de filosofía italiano, Rodolfo Mondolfo (...), el Dr. Mondolfo llegó en compañía de sus hijos (...). Es la suya una vida consagrada a la investigación y formada en las más diversas disciplinas. (...). Cuando lo saludamos en el desembarcadero, el ilustre visitante excusóse en formular ninguna clase de declaraciones. Sólo nos dijo que llega con el propósito definido de radicarse en la Argentina. He sido invitado por la Facultad de Filosofía y Letras para dictar un curso y conferencias que iniciaré de inmediato (...). Otros temas abordaré posteriormente, en la Universidad de Tucumán, nos declaró."*²⁸

- En el periódico argentino *La Vanguardia* bajo el título "Llegó al país el profesor italiano Rodolfo Mondolfo", el 28 de mayo de 1939 se escribía lo siguiente:

"Entre los pasajeros del Conte Grande ha llegado en el día de ayer el profesor y escritor italiano

²⁷ "Llegó ayer en el 'Conte Grande' un destacado intelectual italiano". (28 de mayo de 1939). *El Mundo*, p. 8.

²⁸ "A bordo del 'Conte Grande' llegó un filósofo italiano". (28 de mayo de 1939). *EL Diario*, p. 3.

*señor Rodolfo Mondolfo. El señor Mondolfo tiene una larga y fecunda actuación en la enseñanza universitaria de su país. Fue primeramente profesor de filosofía en algunos liceos, y suplente en Padua, de la cátedra del celebrado Roberto Ardigó. Pasó luego a ser profesor extraordinario en la universidad de Turín y desde 1914 hasta la actualidad ha sido profesor ordinario de historia de la filosofía en la Universidad de Bolonia. Como escritor su obra es vasta y en cierto modo poligráfica, pues comprende la filosofía, la sociología, la historia de las teorías políticas y sociales, la ética, la pedagogía, etc. (...) Invitado por nuestra Facultad de Filosofía y Letras el profesor Mondolfo -que piensa radicarse en nuestro país- desarrollará en ella un curso especial, seguramente acerca de los problemas del infinito en la filosofía griega."*²⁹

Si bien, como venimos viendo, la llegada de Mondolfo a la Argentina era tomada con muy buena expectativa por los periódicos de ese país que daban la noticia, hay que anotar también algunos periódicos que en una más que sospechosa coincidencia con la citada llegada, escribían artículos completamente desatinados, desprestigiando y estereotipando a los judíos, por su presencia en la Argentina. Son de resaltar los artículos escritos por el periódico *La Fronda*, el 27 de mayo de 1939, y el periódico *Crisol*, el 28 de mayo de 1939. El periódico *La Fronda* escribía un artículo titulado "Un problema de inusitada gravedad"³⁰, en donde afirmaba que la infiltración clandestina de

²⁹ "Llegó al país el profesor italiano Rodolfo Mondolfo". (28 de mayo de 1939). *La Vanguardia*, p. 2.

³⁰ "Un problema de inusitada gravedad". (27 de mayo de 1939). *La Fronda*, p. 1 (portada): "Conviene que subrayemos una vez más, que nuestra prédica antisemita se inspira, primordialmente, en un elemental sentimiento de defensa de la nacionalidad (...) la oposición a la liberal invasión de nuestro país por los desechos del judaísmo internacional tiene una explicación que es menester considerar sin alarma, pero con energía. La naturaleza espiritual del judío hace de cada individuo de esta laya un elemento de perturbación social y anarquía económica, circunstancias que inciden directamente en el terreno de la especulación política. De aquí, entonces, la persecución secular de que ha sido objeto, y sigue siendo, el Judío que, según parece ser, resulta engendro de una extraordinaria lucha religiosa que degenera, con el tiempo, en problema de carácter social y patológico, a la vez. (...). Nuestro antisemitismo se inspira, pues, en la urgente e impostergable necesidad de

los judíos debería ser materia de medidas severas y orgánicas, afirmando que los judíos eran un peligro social para Argentina. Por otro lado, el periódico *Crisol* titulaba su artículo "La invasión judía de ayer y de hoy"³¹, con el que hacía más o menos lo

defendernos de un- ataque artero a nuestro régimen social, a nuestro régimen económico, a la paz integral de la República, amenazada por quienes sólo apetecen y procuran el dominio económico financiero del mundo, aunque en ello vaya, como condición inseparable, la revolución que trastrueque el orden cristiano para edificar sobre sus despojos el imperio de Israel. En la actitud firme y resuelta del que se defiende no hay, ni por leve asome, persecución alguna. Y nosotros nos defendemos de una agresión fría, calculada, metódica, que responde y obedece a directivas larga y genialmente —¿por qué no decirlo?— concebidas para el logro de un fin propuesto. En esta circunstancia debemos encontrar la razón que explica la política, que es inmemorial, de los países que se han defendido del judío, de la encubierta hegemonía judía, porque en balde no se han opuesto y se oponen al asentamiento discrecional de israelitas. (...). El problema que plantea el judío-masa es mucho más grave de lo que se supone de primera intención, y por estos cándidos países de América, emocionados aún con la sensiblería masónica que informa la Declaración de los Derechos del Hombre ya hay gobernantes que se percatan de este peligro y reaccionan inevitablemente. (...). La clandestinidad, la ilicitud, el delito rodean la vida del judío, que apela a sombrías maniobras y tretas, ya para instalarse en un país, ya para explotarlo mediante especulación y acrecentar la bolsa, bien para entregarlo al enemigo extranjero. (...). A ejemplo de otros países, el nuestro se encuentra ante un problema de defensa que es menester que se resuelva como es debido (...) no nos inspira en este caso particular del judío errante, internacional y desaprensivo, otro sentimiento que el que resulta del conocimiento de un peligro real. (...). El judío implica un problema de curiosísimas características, que es perfectamente conocido por quienes no han cerrado los ojos a la realidad. Los cretinos de nacimiento que no tienen la culpa de su cretinez, y los complicados en la fabulosa conspiración internacional semita, son los únicos que insisten en la indiferencia por el problema o en la práctica de la semitofilia. Júzguese, entonces, la necesidad impostergable de que nuestro gobierno se aperciba de este mal y, en precaución irrevocable dicte aquellas medidas orgánicas capaces de reprimirlo con eficacia en resguardo de razones imprescriptibles."

³¹ "La invasión judía de ayer y de hoy". (28 de mayo de 1939). *Crisol*, p. 1 (portada): "Todas las conciencias limpias y todos los intereses honrados del país están alarmados ante la invasión judía que amenaza aplastarnos, pero pocos son los que en realidad se preocupan un tanto en averiguar a cuales antecedentes históricos obedece este fenómeno en que pelagra la existencia misma de la patria. (...) queremos hablar (...), de los que sirviendo de avanzada, fueron lanzados a explorar esta presa para sus afilados dientes, en cuanto entrevieron sus perspectivas y que se hicieron presentes aquí, con sus melosidades acostumbradas, sus conversaciones inexistentes o simuladas y sus disfraces de nombre y de raza (...). Por estas páginas podrían desfilar para descomunal sorpresa de nuestros lectores, y para abrir los ojos a todos los argentinos celosos de su nacionalidad, apellidos ilustres, nombres patricios, patronímicos familiarizados con lo más rancio de nuestras viejas clases sociales y aún 'próceres' por auto-denominación y por auto-fabricación, que no son sino vulgares judíos hábilmente disimulados, pero que bajo su disfraz, sea de apellidos, de virtudes o de fe religiosa, no han actuado y no actúan aún hoy, por fatal ley atávica, sino como tales vulgares judíos. (...) las necesidades de lucro y de relajamiento (...) son la índole típica de los judíos y las que ellos requieren que se infundan en los pueblos que sueñan con esclavizar, a veces a pesar de sí mismos, como en el caso de los conversos sinceramente. La

mismo y de la misma forma deleznable que el anterior artículo citado, pero lo publicaba un día después de la llegada de Rodolfo Mondolfo.

Sigamos con más sobre el exilio de Rodolfo Mondolfo y dejemos ya el ilustrativo escenario que nos brindan los diarios argentinos sobre la llegada de nuestro autor a la ciudad de Buenos Aires.

Como es lógico, los primeros meses, Mondolfo tuvo que ocuparse de las gestiones propias de su establecimiento en Buenos Aires, además de enterarse de la cultura Argentina y de conocer el idioma español. Otros intelectuales como él también llegaron a la Argentina obligados al exilio por la dictadura italiana de Mussolini; uno de ellos fue Renato Treves, quien, por cierto, rendía admiración a nuestro autor.

No le fue fácil encajar a Mondolfo, pues como humanista que era, su rama académica resultaba distante de las necesidades técnicas e industriales de la Argentina de ese entonces. Pese a ello, Argentina era un país ávido de conocimiento que además gustaba de mantenerse al día en todas aquellas teorías y doctrinas que provenían de Europa, hecho que, en general, para la situación de Mondolfo, resultó muy favorable. Sin embargo, esta avidez de conocimiento producía, al mismo tiempo y particularmente, un fácil y sencillo entusiasmo por cualquier doctrina novedosa; ello tenía como consecuencia negativa, que a dichas doctrinas no se les sometiera a un exhaustivo y pertinente análisis crítico y de valoración objetiva. Rodolfo Mondolfo se decidió por trabajar, cultivar y difundir la mejor cultura universitaria y no simplemente por satisfacer los entusiasmos de algunos que se movían fácilmente de una doctrina a otra.

soberbia y la inexcrupulosidad son como se sabe vicios judíos que muy difícilmente borra la misma conversión religiosa de tantos de ellos. Estos judíos precursores son los que prepararon el clima del país para luego hacerle admitir la invasión que nos alarma hoy día, precisamente con esta conformación a las ideas liberales, vehículo destinado a abrirlas de par en par y cuyo instrumento más terriblemente eficaz fue ese otro judaísmo simbólico representado por la masonería que intervino desde la primera hora de la patria para apropiarse del espontáneo impulso de independencia que latía en su entraña desde antes de la Revolución francesa (...). Judíos y masones que son justamente los que hoy en sus mismos 'ilustres' descendientes sostienen furiosamente el 'tradicional sistema político argentino', como si la democracia lo fuera, mientras 'trabajan' de agentes y de testaferros de todas las fuerzas internacionales que nos oprimen, comenzando por la banca judía a la que deben sus 'éxitos' económicos y sociales que les ponen todavía en las manos los resortes de la política."

Rodolfo Mondolfo empezó en Buenos Aires, en agosto de 1939, dictando un ciclo de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras. Durante los meses de septiembre y octubre, Mondolfo tuvo mucha labor académica en Buenos Aires y en otras ciudades de Argentina. Mondolfo, luego de iniciarse con ciclos de conferencias en varias ciudades argentinas, enseñó entre 1940 y 1948 en la Universidad de Córdoba y, de 1948 a 1952, en la Universidad de Tucumán.

Hay que mencionar que cuando Mondolfo llega a la Argentina, lo hace en un momento realmente propicio, pues en los inicios del siglo XX en las Facultades de Filosofía y Letras, de Buenos Aires y, de Humanidades y Ciencias de la Educación, de La Plata, venían produciéndose estudios filosóficos sobre todo en temas de la teoría del conocimiento, de la ética, la axiología, la lógica, la psicología y la metafísica. Aunque existía el ímpetu por profundizar en temas que antes no se desarrollaban ampliamente y a los que se les otorgaba poca importancia, propiamente, la historia de la filosofía no era un tema que se encontrara especialmente atendido. Sin embargo, en la época que llega Mondolfo muchas Facultades humanísticas cobran relevancia, por la preocupación de la juventud hacia la historia de la filosofía, sobre todo de la antigua en relación con la moderna. Rodolfo Mondolfo, entonces, se encontró con un desarrollo filosófico que él supo encausar muy bien, estimulando y aumentando su desarrollo.

En el año 1940, Mondolfo se traslada a la Universidad de Córdoba a una enseñanza regular donde tendrá la dirección de un seminario de historia de la filosofía y una cátedra de griego. La docencia de Mondolfo en esta Universidad se prolongó durante ocho años, hasta el mes de marzo de 1948, cuando pasó a ser miembro del claustro docente de la Universidad de Tucumán. El 27 de octubre de 1961 la Universidad de Córdoba le confiere el título de Doctor Honoris Causa. Su labor dentro de esta Universidad encontró un gran reconocimiento público de colegas y alumnos, así como de la prensa cordobesa y de las autoridades de la Universidad.

En marzo de 1948, Rodolfo Mondolfo se traslada a Tucumán, incorporándose a la Facultad de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad de Tucumán. Rodolfo Mondolfo dirigía el Instituto de Filosofía y se encargaba de dar la cátedra de Historia de la

Filosofía Antigua. Al igual que en Córdoba, se hacía cargo de un curso general de Historia de la Filosofía Griega.

Hay que tener presente la vitalidad de nuestro autor pues para cuando se inicia en Tucumán, Mondolfo tenía ya 71 años de edad. Se cuenta que llegaba en bicicleta al Instituto de Filosofía.

En 1949, la Universidad de Tucumán le brindó un homenaje por cumplir sus bodas de oro con la enseñanza. La Facultad determinó que se editara una obra conmemorativa con trabajos de historia de la filosofía de distintos especialistas del país y del exterior, lo que se cristalizó en dos volúmenes que se publicaron en 1955 y 1962. En el mismo año que Tucumán le rendía homenaje, en 1949, la Universidad de Bolonia decidió hacerle un homenaje a su antiguo profesor y, para ello, Mondolfo viajó a Italia donde volvió a ocupar su anterior cátedra de historia de la filosofía antigua, impartiendo un cursillo de lecciones de su especialidad.

Por esa época, más precisamente el 05 de octubre de 1950, fallece de forma repentina Augusta Algranati, quien como dijimos antes era la esposa y compañera entrañable de nuestro autor. No nos cabe duda de la importancia que tenía la esposa en la vida de Mondolfo, pues ello queda reflejado en la dedicatoria que acuñó en su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, que es un libro que se terminó de imprimir casi cinco años después (junio de 1955):

"A Augusta Algranati de Mondolfo. Tu memoria santa está presente en cada página de este libro que me viste iniciar en la alegría serena de tu compañía animadora y consoladora, y que después de tu desaparición repentina pude, en mi desolación, continuar y llevar a cabo sólo pensando en consagrarlo a tu recuerdo".³²

Al quedar sin la compañía de su esposa, Mondolfo, decide retornar a Buenos Aires cerca de sus hijos.

³² Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 9.

Hoy yacen los restos de Rodolfo Mondolfo y Augusta Algranati, muy juntos y en sepulturas contiguas. Descansan en el Cementerio Israelita de la Tablada, a las afueras de la ciudad de Buenos Aires.

La relación que tenía Mondolfo con la Universidad de Tucumán se mantuvo mediante dos cursillos que dictaba por año desde 1951 y hasta 1953. En 1954 dejaba la Universidad de Bolonia por límite de edad.

Así es como culmina la vida académica regular de nuestro autor, tanto en Argentina como en Italia, aunque luego la haya seguido ejerciendo de manera intermitente por medio de cursillos y conferencias.

Como anotáramos antes, a finales del año 1950, Rodolfo Mondolfo retornó a Buenos Aires. Su trabajo docente se hizo más lento, aunque siguió desarrollando alguna actividad docente en instituciones culturales y privadas. Su trabajo de conferencista los continuó en viajes cortos, por las ciudades de Córdoba, Mendoza, Rosario, Tucumán y Santa Fe.

Sin embargo, Mondolfo, durante esos últimos años, se dedicó más a la labor de publicar libros. Cuando recién llegó a Argentina, en 1939, Mondolfo sumaba los doscientos cincuenta títulos, entre libros, folletos y artículos. Cuando residía en Córdoba y en Tucumán, entre 1940 y 1950, publicó unos cincuenta trabajos de su especialidad. Así, y sólo desde el año 1952, Mondolfo llega a publicar más de ciento cuarenta nuevos títulos, algunos en español y otros en italiano.

Es innegable que Rodolfo Mondolfo tuvo un gran reconocimiento público en Argentina, tanto en los espacios universitarios como también en los culturales de la ciudadanía en general. Esto se debe especialmente a su forma de entender la filosofía y la enseñanza de la misma, y es en sus propias palabras desde donde quizás descubramos mejor la valía de nuestro autor. Decía Mondolfo en el acto que lo conmemoraba en la Universidad de Córdoba:

"Siempre he pensado que los esfuerzos dirigidos a cumplir dignamente con nuestros deberes nos reservan las mejores y más puras satisfacciones de la vida: tanto la satisfacción íntima de nuestra

conciencia, como la de sentirnos rodeados por el consentimiento y la solidaridad simpática de los que más queremos y estimamos. (...) Considero que el alto premio que se otorga a mi vida de estudio y a mis sesenta años de docencia es la recompensa y la satisfacción más grande a la que yo podía aspirar; y por eso creo que puede representar una enseñanza para las jóvenes generaciones, a las que la experiencia de mi vida puede mostrar que no es vano el esfuerzo que uno hace para cumplir con su deber y tratar de mejorarse siempre a sí mismo y de ayudar a los otros a mejorarse y progresar. Esto justamente decía Sócrates al sofista Antifonte, que le reprochaba su descuido hacia las ganancias y satisfacciones materiales: '¿De qué otra fuente crees que provenga un gusto tan grande, como el que deriva de sentir que uno llega a hacerse mejor y a contribuir al mejoramiento de los amigos? Pues bien, éste es el pensamiento que llena toda mi vida'. Y si mi vida lograra ser una demostración de la verdad que Sócrates proclamaba, y sirviera para estimular a los jóvenes hacia el cumplimiento constante de sus deberes, estimaré haber alcanzado por esta vía la cumbre de mi misión docente."³³

Como se puede advertir Rodolfo Mondolfo muere después que su esposa, es sepultado al lado de ella, el 15 de julio de 1976.

2. EL HUMANISMO DE RODOLFO MONDOLFO

Para entender el humanismo de Rodolfo Mondolfo, hay que saber que -como lo anotáramos antes- para él son más felices aquellas personas que se analizan en busca de superarse y aquéllas que consiguen una consciencia de constante mejora. Es entender a la libertad como el instrumento indispensable para el verdadero saber.

³³ Mondolfo, R., "Palabras del Dr. Rodolfo Mondolfo", en *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1962, pp. 32 y siguientes.

Mondolfo admiraba a Sócrates y, por esa admiración, le dedicó un esforzado opúsculo en el que resaltaba la libertad de espíritu, el anhelo de dialogo para enseñar y aprender, la aspiración de alcanzar una ciencia que sea manifestación activa de vida y, la gran importancia, de una moralidad inherente a seres humanos libres, autónomos y conscientes que ejerzan una continua responsabilidad hacia una sociedad más justa y correcta. Mondolfo resaltaba que para Sócrates la virtud se identificaba con la sabiduría, pues ella es capacidad de autodomínio, no temporal o circunstancial sino más bien cuidadoso y perseverante; la búsqueda de la virtud es un hábito unitario del espíritu que se gana únicamente a través del esmero constantes e incesante de la inteligencia y de la voluntad juntas, conectadas recíprocas e inseparablemente. Así, Rodolfo Mondolfo concluye diciendo que:

*"(...) esforzarse en conseguir la sabiduría significa (...) 'tener cuidado y preocupación del alma para hacerla mejor', intelectual y moralmente, al mismo tiempo y por el mismo proceso activo de purificación y perfeccionamiento."*³⁴

Luis Farré nos explica que Rodolfo Mondolfo adopta caracteres cósmicos y sociológicos; el humanismo de Mondolfo se propaga, influye en la naturaleza y es influido por ella y por la sociedad. Nos dice Farré, en este sentido, que Mondolfo:

"Lo mismo afirmará, todavía con más energía, con relación a la sociedad. Sin los demás hombres y el ambiente circundante, lo que llamamos persona sería una posibilidad vacua, de desarrollo nulo. (...) Mondolfo no exagera las influencias cósmicas y sociológicas al extremo de que anulen la libertad y la facultad crítica. Ello significaría autoalienación (...)." ³⁵

Para Mondolfo, la *autoalienación* es perder la propia personalidad humana, con lo cual, la liberación tiene que implicar la reconquista de

³⁴ Mondolfo, R., *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, p. 61.

³⁵ Farré, L., "El humanismo de Rodolfo Mondolfo", en Mondolfo, R., *Rodolfo Mondolfo su pensamiento filosófico, histórico y social*, Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino - Israelí, Buenos Aires, 1984, p. 9.

las esencia humana por parte del ser humano, es el regreso -como lo llama Mondolfo- a la condición de *hombre humano*.³⁶

Como apunta Renato Treves, Mondolfo defiende que el ser humano ejerce una capacidad activa dentro de la historia y de la realidad. Mondolfo sostiene:

*"(...) por un lado, el historicismo y el problematismo y demostrando, por otro su interés por los problemas de la vida y de la actividad de los hombres. (...) Mondolfo (...) toma postura contra cualquier pretensión de resolver de manera definitiva los problemas porque con tal pretensión se sustituiría la 'energía activa de la vida' por una 'muerte y pétrea quietud."*³⁷

Mondolfo sostiene que la sociedad produce al ser humano, en tanto humano, pero es el ser humano quien produce a la sociedad. Nuestro autor no acepta un individualismo que se niegue a la sociedad y que procure ser extraño a sus influencias. Más bien, Mondolfo defiende una armoniosa y recíproca oposición dialéctica entre individuo y sociedad. El ser humano, sea como sujeto individual o como componente de la sociedad, llena el núcleo de la filosofía mondolfiana. Concibamos lo que concibamos o establezcamos lo que establezcamos, lo humano siempre está allí, es una verdad ineludible de la realidad. Lo sostenido por Mondolfo, se encuadra muy bien con el *verum et factum reciprocantur seu convertuntur*, de Giambattista Vico, es decir que lo verdadero y el hecho se convierten el uno en el otro y coinciden. Aunque Mondolfo, en sus obras, suele citar de Vico el *verum ipsum factum*, que es más o menos lo mismo, esto es, lo verdadero es el mismo hecho o, lo que es más claro, la verdad se expresa en la realidad de la vida.

En ese sentido, Mondolfo, inspirado por las máximas de Vico, ve que la creatividad constituye la facultad más propiamente humana. Hay un vínculo entre la verdad y la producción, según el cual la única verdad que puede ser conocida radica en los resultados de la acción creadora, de la producción.

³⁶ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, Cajica, Puebla, 1973, p. 329

³⁷ Treves, R., *Sociología del derecho y socialismo liberal*, traducido por Rafael de Así y Luis Aparicio, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, pp. 162 y 163.

De esta forma veremos que para Rodolfo Mondolfo, la dignidad del ser humano está fuertemente conectada a la historicidad de sus producciones.

2.1. La centralidad del ser humano

El concepto del valor del ser humano y de su espiritualidad que divulgó el Humanismo y el Renacimiento, se preocuparon muy especialmente por los temas de la dignidad y de la grandiosidad del ser humano; es decir, de su predominio y supremacía sobre la naturaleza. Esta preocupación tuvo, indiscutiblemente, enormes frutos en el despliegue subsiguiente de la filosofía moderna. El legado del Renacimiento lo recibe la filosofía moderna, y llega ésta a colocar al ser humano, a la consciencia y al sujeto pensante, en el centro de toda investigación y elaboración filosóficas; desde Descartes hasta Kant y hasta nuestros días:

*"Así, el concepto de la dignidad y potencia espiritual del hombre se presenta estrechamente ligado al de la historicidad de sus creaciones, es decir, al de la formación histórica de la cultura. Y todos los humanistas y filósofos del Renacimiento, al exaltar la excelencia del hombre como creador de la cultura, son llevados a la concepción de la espiritualidad humana como historia, esto es, como proceso gradual y continuo de desarrollo."*³⁸

Ahora bien, si nos remitimos a Hegel, veremos que el ser humano es considerado un momento de la *idea*, que es la *materia* de la razón metafísica hegeliana. Frente a ello, el filósofo alemán Ludwig Feuerbach busca rescatar la vida concreta del ser humano -esa *materia* del proceso histórico- contraponiéndole al idealismo de Hegel su *reale humanismus*. El *reale humanismus* de Feurbach es un humanismo naturalista, un naturalismo metafísico. Sostiene que es en la especie, en el ser humano como humanidad, donde éste encuentra realizada su esencia; luego, por la vinculación dialéctica que todos los seres humanos,

³⁸ Mondolfo, R., *Origen y sentido del concepto de la cultura humanista*, Renacimiento, La Plata, 1940, p. 7.

como especie, tienen con la naturaleza, es que se origina lo historia y la sociedad. Feuerbach dirá:

*"Necesito sentidos y ojos; baso mis pensamientos en los materiales que nos apropiamos de la percepción sensible; hago derivar el pensamiento del objeto, no el objeto del pensamiento, y sólo hay objeto fuera de nuestro cerebro."*³⁹

Mondolfo sostiene que Feuerbach quiere afirmar un realismo naturalista, en contra del idealismo y la filosofía del espíritu. Mondolfo comenta que Feuerbach, a su realismo naturalista, alguna vez le llama materialismo, pero aclara, que no debe confundirse con el materialismo sensualista de la *tabula rasa*:

*"(...) es (...) la afirmación de la unidad del hombre con la naturaleza, fundada en la necesidad de la relación entre la conciencia y el cuerpo, el sujeto y el objeto, para que haya existencia real, concreta, la vida."*⁴⁰

Por el contrario, en Marx, no se puede afirmar la existencia de la naturaleza como algo independiente de la praxis humana. No hay materialismo metafísico en Marx. Mondolfo opina, que más bien el marxismo es una filosofía crítico-práctica o filosofía de la praxis. En Marx el ser humano tiene su origen en la historia, no en la naturaleza; en Marx el ser humano es un ser natural, y más precisamente, un ser natural humano:

"(...) el animal puede y debe ser considerado en la naturaleza, el hombre, en cambio, debe ser considerado en la historia. El realismo, es decir, la afirmación de la realidad de la naturaleza y del hombre, como ser natural, es para Marx el punto de partida; pero el punto de llegada es el historicismo, que se alcanza a través de la consideración más cabal de que el hombre es un

³⁹ Feuerbach, L., *Essence du christianisme*, traducido por Joseph Roy, Lacroix, Paris, 1864, pp. VII y VIII.

⁴⁰ Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx: La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, traducido por M. Alberti, Claridad, Buenos Aires, 2006, p. 29.

ser natural humano. Marx sostiene esta afirmación del naturalismo contra el idealismo hegeliano."⁴¹

El humanismo historicista de Marx conserva y supera, entonces, al humanismo naturalista de Feuerbach. En Marx, el ser humano es un ser natural histórico, que se desenvuelve mediante relaciones teóricas y prácticas; el ser humano se relaciona con la naturaleza y con las demás personas, por medio de la *praxis*; el ser humano se muestra en la *praxis*, y es su *praxis*. El ser humano se define con lo que hace, más no con las ideas por sí mismas, ni con los sentimientos, ni con sus intenciones; en este sentido, para Marx, el ser humano es esencialmente un ser que hace y fabrica. El ser humano es un ser de naturaleza social; por ello, es que la existencia humana se sustenta en relaciones dialécticas entre sus integrantes. La existencia humana se desarrolla en sociedad; su existencia se debe a la actividad social. Simultáneamente, el ser humano es un ser fundamentalmente histórico, de tal forma que su accionar se desenvuelve en un plano y tiempo histórico determinado. El espíritu del ser humano y sus acciones, por su contenido y origen, son sociales. La vinculación entre el ser humano y la sociedad es dialéctica y recíproca; el ser humano es una consecuencia o producto social, pero, al mismo tiempo, es un productor de la sociedad. Al respecto Mondolfo precisará que:

"(...) hay intercambio continuo de acciones y reacciones entre hombre y ambiente, entre individuo y sociedad. El hombre es producto de la sociedad, pero la sociedad es producto del hombre. La sociedad contribuye a la transformación del hombre, pero el hombre es el que produce las modificaciones y transformaciones de la sociedad. (...) el productor, después de haber creado el producto, y aún más en el acto mismo de crearlo, experimenta la reacción de este mismo producto, que tiende a modificar a su mismo productor; pero, a su vez, el productor reacciona y modifica el propio producto, desarrollándose así una cadena interminable de intercambios que es,

⁴¹ Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., 1973, p. 34 y 35.

precisamente, el proceso de la inversión de la praxis."⁴²

Mondolfo sostiene que si se pierde la consciencia de la reciprocidad que hay entre la existencia de los individuos y la sociedad, entre la existencia de los seres humanos y la realidad, y se entendiera al ser humano únicamente como producto social más no como productor de las relaciones sociales, el ser humano terminaría transformado en un ser pasivo, perdiendo su calidad activa sobre la historia y la realidad; al ser humano hay que entenderlo con capacidad práctica para hacer y obrar dentro del proceso histórico y social. Para Mondolfo, la existencia humana debe entenderse desde una consciencia y concepción activista y voluntarista, ya que en el vértice de este voluntarismo activo se circunscriben la libertad y la dignidad humana. Mondolfo tiene entonces, una concepción activista, voluntarista, historicista e inmanente a la vida humana.

Libertad y subjetividad, son términos que aparecen estrechamente vinculados en toda la filosofía mondolfiana; ambos términos se nutren recíprocamente en todo su pensamiento.

Está claro que Mondolfo entiende al ser humano como un ser esencialmente social; la naturaleza, al ser también parte de lo social, tampoco es ajena ni independiente del ser humano. La naturaleza es lo que es, en tanto es objeto de conocimiento y estudio para el ser humano. La dialéctica integra a la naturaleza, pero únicamente mientras ella entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social.

La existencia tiene un significado racional desde que ella puede ser entendida y modificada por la actividad cognoscitiva del ser humano. La relación entre sujeto y objeto, es pensada como una relación de unidad y oposición, pues es este tipo de relación el requisito necesario para dialéctica de su desarrollo.

El pensamiento logra una significación activa, si al ser humano se le toma como un ser activo que conserva un vínculo natural con su entorno objetivo. No hay naturaleza sin significación humana.

⁴² Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., pp. 48 y 49.

La dualidad entre sujeto y objeto, se armonizan dialécticamente. Pensar, tanto a uno como a otro, desvinculados de esta relación, es ceder a abstracciones y a dualismos insuperables. La verdad real de esta vinculación esencial se sitúa en la praxis. La filosofía de la praxis, para Mondolfo, es una filosofía de actividad, que asienta al ser humano como sujeto real y activo en el núcleo de todo proceso cognoscitivo y práctico.

La praxis implica una actividad ejecutante y productora que cubre el aspecto teórico y práctico de la acción del ser humano ante la naturaleza. El ser humano considerado en sí mismo es una fuerza potencial, un principio de actividad que se desarrolla en contacto y en vinculación con la naturaleza. La consciencia es la afirmación del propio ser, de la propia potencialidad. La capacidad potencial del ser humano se despliega y se desarrolla, cuando se siente ante el estímulo de la consciencia de los límites que se le oponen:

"(...) la existencia, que tiene por excelencia el sentimiento de sí misma y de la vida, es la de la conciencia y del pensamiento. Por eso el conocimiento, que es su actividad, proviene de la necesidad de sí mismo, del sentimiento de una privación, de la conciencia de una laguna por colmar, de una limitación por superar. La relación entre el sujeto y el objeto es una oposición que origina un desarrollo dialéctico: el objeto, oponiéndose al sujeto como su negación, da el impulso a la afirmación del sujeto en el objeto, en lo que consiste el conocimiento y la praxis."⁴³

En la filosofía de la praxis, el espíritu humano es, en principio, una potencialidad ambigua, indefinida e imprecisa; sin embargo, esta potencialidad se fortalece y consolida en sí misma cuando es consciente de la existencia de un límite -el objeto- que le frena el poder desarrollarse con libertad. Este límite convierte a la ambigüedad del espíritu en una exigencia y descontento permanente; convierte a la indeterminación del espíritu, en una

⁴³ Mondolfo, R., *Marx y Marxismo. Estudios histórico-críticos*, traducido por M. H. Alberti, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1969, p. 45.

búsqueda inacabable y persistente de su superación. En este sentido, advertimos, que el objeto, entonces, si bien supone, por un lado, el freno de la actividad, por otro, impulsa y supedita la actividad misma. Y es que, como decíamos antes, la existencia, que tiene por excelencia el sentimiento de sí misma y de la vida, es la de la conciencia y del pensamiento; siendo así el conocimiento, que es su actividad, procede de la necesidad de sí mismo, del sentimiento de una carencia, de una penuria, de la conciencia de un vacío por resolver o de una limitación por vencer.⁴⁴

La dialéctica del conocimiento supone una correspondencia recíproca entre el sujeto y el objeto: el objeto actúa sobre el sujeto, luego este sujeto -que siente al objeto como un límite y oposición- re-actúa sobre ese objeto restaurándolo según sus fines. Al mismo tiempo el objeto restaurado vuelve a estimular -en tanto que límite- la actividad del sujeto; y el sujeto, a través de su actividad, pretende trascender esa objetividad. De esta forma, vemos que este es un proceso que hace un recorrido desde un primer momento que es el de la afirmación, hacia, un segundo momento, que es el de la negación, para luego terminar, en un tercer momento, que es el de la negación de la negación, que es el momento de la superación; sin embargo, este tercer momento no cierra el proceso, pues vuelve a convertirse en el primer momento, es decir en el de la afirmación, y así sucesivamente, este proceso, se abre al infinito:

"La relación entre el sujeto y el objeto es una oposición que origina un desarrollo dialéctico: el objeto, oponiéndose al sujeto como su negación, da el impulso a la afirmación del sujeto en el objeto, en lo que consiste el conocimiento y la praxis. (...). En la relación entre sujeto y objeto cada uno de los términos obra sobre el otro (praxis), pero con eso obra también sobre sí mismo (praxis invertida), porque el objeto mudado por el sujeto cambiará a su modificador y recíprocamente. (...) 'la praxis, que tenía como principio el sujeto y como término el objeto, se

⁴⁴ Mondolfo R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., p. 55.

invierte, volviendo del objeto (principio) al sujeto (término)."⁴⁵

Para Mondolfo, el ser humano es al mismo tiempo un producto social y un creador de la sociedad. El fundamento de la vida humana consiste en ese conjunto de relaciones sociales. No es lo puramente físico y natural lo que determina al ser humano; tampoco es una sustancia metafísica. El ser humano, creemos, al igual que Mondolfo, se define a través de sus relaciones sociales, no sólo con los demás seres humanos sino también con la naturaleza. De estas relaciones se origina la sociedad la cual a su vez actúa sobre su creador, modificándolo. Luego entre el ser humano y la sociedad existe una relación dialéctica lo cual hace que, a juicio de Mondolfo, no se pueda hablar del individuo aislándolo de la sociedad de la cual emerge; esta misma emergencia es concebida también como un hecho social.⁴⁶

Hay que dejar claro, que la reducción de la esencia humana al conjunto de las relaciones sociales no amenaza en disolver totalmente la interioridad espiritual humana en la exterioridad de las relaciones sociales, ni el principio de la actividad personal del ser humano desaparece, ni tampoco el ser humano queda como un producto pasivo o reflejo de la sociedad. Diego F. Pró deja claro que esto no pasa porque existe una coincidencia entre el hombre como resultado o producto de la sociedad y el hombre como productor o causa social. La actividad social y el espíritu social no se deben entender sólo en la forma limitada a esa actividad social inmediatamente social, o de un espíritu social también en ese sentido limitado y corriente. Mondolfo nos lleva a reflexionar sobre la sociabilidad trascendente del ser humano, a su naturaleza de ser un ser político y civil:

"A la postre (...) todas las actividades económicas, sociales y culturales son de raíz social. Cuando el hombre de ciencia realiza su labor de investigación cumple una actividad social en cuanto actúa como hombre. Lo mismo se puede decir del obrero, el artista, el hombre de negocios, el educador, el técnico, el político, etc.

⁴⁵ Mondolfo, R., *Marx y Marxismo. Estudios histórico-críticos*, cit., pp. 45 y 63.

⁴⁶ "Marxismo ed educazione in Rodolfo Mondolfo". (Marzo-Aprile 1960). *I problemi della pedagogia*, Roma, nº 2, pp. 25 y siguientes.

La misma existencia humana, que es social por naturaleza, hace que todo lo que el hombre realiza lo encamina a la sociedad y con la conciencia de ser un ser social."⁴⁷

De lo anterior, Mondolfo dice que en las páginas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 de Marx, encontramos una mejor aclaración. Marx -a juicio de Mondolfo- establece una coincidencia entre el ser humano como resultado o producto de la sociedad y el ser humano como punto de partida o productor de la sociedad misma:

*"(...) el carácter social es el carácter universal del todo el movimiento: así como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre, así el hombre produce la sociedad. La actividad y el espíritu son sociales, tanto por su contenido como por su origen: por eso son actividades sociales y espíritu social. La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social; en efecto, sólo aquí la naturaleza existe para el hombre como vínculo con el hombre... como fundamento de su propia existencia humana... En consecuencia la sociedad es la unidad esencial del hombre con la naturaleza, llegada a su acabamiento (...) Por más que el hombre (...) sea un individuo particular, y que sea justamente su particularidad la que lo convierte, es, sin embargo, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida por sí misma, de igual modo que existe también en la realidad tanto en forma de intuición y de espíritu real de la existencia social, cuanto en forma de totalidad de las manifestaciones vitales del hombre."*⁴⁸

⁴⁷ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, Losada, Buenos Aires, 1968, tomo II, p. 96.

⁴⁸ Mondolfo, R., *Problemas de cultura y de educación*, Hachete, Buenos Aires, 1957, pp. 58 y 59.

Rodolfo Mondolfo tuvo esencialmente una concepción humanista de la historia; esto es lo que le llevó a ser uno de los pensadores más originales y significativos del siglo XX italiano.

Según la filosofía mondolfiana, la historia de la humanidad es un continuo desarrollo que tiene como resultado el progreso y cuyo centro propulsor está constituido por la actividad del ser humano y no por una fuerza trascendental y condicionante. Este pensamiento se contrapuso a las interpretaciones marxistas que aludían a una *fuerza de las cosas* para explicar la llegada del socialismo; asimismo, chocó con la concepción hegeliana, que ve a la historia como a un tipo de vieja providencia que desciende del cielo sobre la tierra. Más adelante veremos los puntos de vista de estos autores en relación con el entendido que Mondolfo tiene para ellos y sus doctrinas.

La filosofía mondolfiana es una filosofía del espíritu como historicidad, diseñada y expuesta de una manera concreta y convincente. Reconstruye las ideas repetidas constantemente, las de clichés, dirigiéndose siempre por una visión activa, abierta y objetiva.

Según Mondolfo, la investigación teórica de la filosofía exige previamente el estudio histórico. En la totalidad de la investigación histórica se asienta la unidad entre historia y filosofía:

*"La historia nos muestra la formación de la cultura humana, la filosofía su conciencia. La historia de la filosofía muestra en su devenir, no el conocimiento de una sucesión de sistemas, sino la conciencia de problemas y se constituye en la relación recíproca entre escuelas y corrientes."*⁴⁹

Estudiando el pensamiento griego logró coger una de las raíces de la humanidad y, más precisamente, de la cultura humana. Para Rodolfo Mondolfo un ser humano es un individuo, y es un individuo concreto, pero es un individuo tanto más individual cuanto más está en sociedad. El valor de la verdad en el campo

⁴⁹ Sardisco, A., "Filosofía e historia en las investigaciones de Mondolfo", en VVAA., *La filosofía de Mondolfo*, Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1998, p. 18.

del conocimiento, sostiene Mondolfo, se afirma únicamente en la lucha contra los errores y contra los fragmentos de verdad que pretenden o dicen ser el todo verdadero, del mismo modo que sobre el terreno de la moralidad; de la conciencia que se expresa en una lucha interior contra el mal, nace la vida laboriosa del bien.

A Mondolfo, lo podemos identificar como un humanista voluntarista; y esto porque, para Mondolfo, el ser humano es el que crea sus condiciones de vida, sobre todo las condiciones materiales. Luego estas condiciones de vida creadas actúan sobre su creador –sobre el mismo ser humano que las creó- y es, este mismo creador, quien debe superar las condiciones de vida creadas por él. Entonces, la realidad ocasionada por la acción del ser humano, es la condición del desarrollo o progreso de las acciones futuras, que no son otra cosa que sus consecuencias. Es decir, es una auto-transformación continua de la sociedad. Esto, en palabras del propio Mondolfo, se puede resumir así:

"(...) toda la historia está en las raíces de nuestro espíritu. (...) toda la historia está presente en nosotros, puesto que justamente de ella brotamos (...)." ⁵⁰

De acuerdo con esto diremos que Mondolfo sostiene que el ser humano no es un sujeto pasivo donde la historia le inscribe o le determina contenidos y facultades. Mondolfo no aceptaba que los seres humanos seamos reducidos a simples sujetos pasivos de la historia y de la naturaleza. Ya lo veremos luego de forma más precisa cuando comentemos las críticas que Mondolfo hace sobre algunos autores relevantes de la historia de la humanidad, como por ejemplo Condillac.

Autores de más actualidad también comentan, en el sentido que venimos exponiendo, sobre la filosofía de Rodolfo Mondolfo:

"La voluntad activa es el motor de la historia. Este punto de vista condujo a Mondolfo a postular una concepción humanista del marxismo basada

⁵⁰ Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p.102.

*en la relación dialéctica que se establece entre el sujeto humano y las condiciones objetivas, que él mismo ha producido (...). Este protagonismo absoluto del sujeto llevó al joven Mondolfo a criticar la estrategia de la Revolución Rusa, que no tuvo en cuenta el desarrollo real de las fuerzas productivas, posición que fue considerada "idealista" por sus detractores, entre ellos, Gramsci."*⁵¹

Rodolfo Mondolfo, en sus estudios sobre el marxismo, dirigió su mirada hacia las formas subjetivas presentes en las tesis marxistas-engelsianas, remitiéndose a los fundamentos que son anteriores a los conceptos económicos de producción, consumo y necesidad. Mondolfo reconstruye la génesis de la formación de las ideas y de los principios que informan la vida individual y colectiva. Mondolfo fija el materialismo histórico en la *filosofía de la praxis*, que no es otra cosa que:

*"(...) una filosofía activista en la que todos los elementos y todos los aspectos del mundo humano se reúnen en la unidad del desarrollo histórico, y en la que cada uno de estos elementos es al mismo tiempo causa y efecto en la mutua relación de la "praxis que se invierte", y a la vez son producto del hombre y reaccionan sobre su productor, de tal manera que éste, desarrollando históricamente su mundo, se forma y desarrolla así mismo."*⁵²

Rodolfo Mondolfo, tiene una especial preocupación por la humanidad en cuanto a la cultura que la sostiene, pues, para Mondolfo, son los valores de una sociedad los que la determinan a ser lo que son, y por ello él plantea una teoría de los valores humanos basada en la inversión de la praxis. Es decir, que los

⁵¹ Cordero, N., "Prologo", en Pogatschnig, M., *El Otro Mondolfo. Un Marxista Humanista*, traducido por Pedro Pasturenzi; Biblos, Buenos Aires, 2009, pp. 14 y 15.

⁵² Treves, R., "Rodolfo Mondolfo e la filosofía della cultura", en *Introduzione a Mondolfo, R., Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna, 1956, p. XVI.

valores del ser humano los determina él mismo, y luego estos lo determinan a él, y así sucesivamente. De hecho, el autor Renato Treves ve la obra de Rodolfo Mondolfo como una filosofía de la cultura conectada a la teoría de los valores. Treves explica que la característica principal de la filosofía de la cultura es la inclinación a rechazar el materialismo y el naturalismo y a profundizar los problemas propios de la vida y de la actividad humana; esta fue la inclinación preponderante del desarrollo filosófico de Rodolfo Mondolfo.⁵³ Y esto es cierto, pues es el mismo Mondolfo quien dice ocuparse de la *filosofía de la cultura* vinculándola sistemáticamente con la teoría de los valores.⁵⁴ Para Mondolfo la *filosofía de la cultura* es aquella que dirige su campo de acción y de reflexión sobre el conjunto orgánico de las creaciones producidas por el espíritu humano durante el curso de su desarrollo histórico. Es decir, que la *filosofía de la cultura*, dirige su investigación hacia las creaciones realizadas por el espíritu humano en su devenir histórico: sociedad, costumbres, lenguaje, religión, economía, técnica, arte, ciencia, filosofía, etcétera. Mondolfo nos recuerda que a todo esto Hegel le llamaba *el espíritu objetivo*, que luego, vendrá en denominarse *cultura*, que es:

*"(...) creación de la humanidad que se convierte en atmósfera vital de su existencia presente y de su acción histórica ulterior."*⁵⁵

La filosofía de la cultura, para Mondolfo, traza en la historia del pensamiento filosófico moderno una progresión de tres ciclos⁵⁶:

- la primera (desde Galileo hasta Kant), de la *filosofía de la naturaleza*, cuyo objeto central predominante ha sido el mundo físico, es decir, todo el conjunto de las realidades

⁵³ Ibídem, pp. XIV a XV: Renato Treves nos dice también, en estas páginas, que antes de la publicación del libro, en edición italiana, *Alle origini della filosofia della cultura* (1956) "(...) Mondolfo no habló jamás de la filosofía de la cultura, y únicamente se había referido a ella examinando en particular el pensamiento de los filósofos (...), creo que puede afirmarse, y espero que no le disguste, que hoy cabe calificarle sustancialmente como un filósofo de la cultura (...)."

⁵⁴ Mondolfo, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Hachette, Buenos Aires, 1960, p. 7.

⁵⁵ Ibídem.

⁵⁶ Mondolfo, R., *Naturaleza y cultura en la formación de la filosofía griega*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1943, p. 3.

que existen por sí mismas, sin depender del ser humano y de su acción creadora o modificadora;

- la segunda (desde Kant hasta fines de siglo XIX), de la *filosofía del ser humano*, cuyo primero y fundamental problema es el espíritu humano subjetivo, con su función cognoscitiva y su actividad moral y práctica, modificadora de la naturaleza y creadora de la historia; y,
- la tercera (más reciente) de la *filosofía de la cultura*, que condensa su mirada en el problema de la cultura afrontado en su totalidad, como conjunto, organismo y dinamismo de todos los productos de la actividad humana creadora (sociedad, lenguaje, costumbre, educación, vida moral, política, económica, técnica, arte, ciencia, mito, religión, filosofía, etc.), es decir, de todas las encarnaciones o realizaciones del espíritu.

En la filosofía de la cultura de Mondolfo, se investigan presentimientos y antecedentes antiguos; se busca la verdad del pasado de la humanidad. A la vez, Mondolfo, pretende comprobar, con las investigaciones filosóficas sobre la cultura, el principio de continuidad histórica con el que busca clarificar la actualidad, vinculándola con su proceso de formación.

En ese sentido, entendemos de Mondolfo, que en cualquier etapa o espacio de la vida humana, lo novedoso es causado, y tiene siempre su origen, en una vida anterior y, sin conocerse la causa que origina la novedad (es decir, sin conocerse la vida anterior) es imposible abrazar correctamente la explicación sobre el nacimiento y desarrollo de esa novedad.

Mondolfo no aceptaba la idea de la historiografía tradicional que afirmaba que el ser humano pensante primero se interesó por lo más lejano y ajeno, y no en lo más cercano y propio a su existencia. La indagación histórica concerniente a la filosofía griega, al hacer frente a la labor de restauración de todo un mundo espiritual sobre la base de una documentación generalmente exigua, incompleta y defectuosa, exige de parte del indagador una conciencia profunda y cuidadosa de su responsabilidad, que le impone un examen completo, minucioso e imparcial de los datos disponibles, una enorme cautela en las conclusiones y una obligación estricta de no abandonarse a la

influencia y perderse en tesis preestablecidas.⁵⁷ Así pues, Mondolfo rechaza la idea sobre que el ser humano haya pensado primero en las estrellas que en su propia vida. A juicio de Mondolfo, para la mente griega, lo real es al mismo tiempo finito en cuanto visto, e infinito en cuanto a ver:

*"(...) la misma disposición visual de la mente griega, desarrollándose como curiosidad o exigencia de ver, hacía del griego un explorador nato, que 'para contemplar' (...) quiere proceder siempre más allá de todo límite alcanzado, en el camino físico o intelectual, sin aceptar nunca insuperables columnas de Hércules."*⁵⁸

En ese mismo sentido opina Diego F. Pró.⁵⁹

Entonces, Mondolfo rechazará la afirmación de los historiadores de su época, por la cual se hablaba de una repugnancia e incapacidad del pensamiento antiguo para la comprensión del infinito. Mondolfo sostiene que los antiguos sí tenían consciencia de la infinitud objetiva; sin embargo, Mondolfo se pregunta luego si los antiguos tuvieron también la conciencia de la infinidad subjetiva, es decir, del espíritu humano, o es esta una cuestión que corresponde sólo a los modernos. Rodolfo Mondolfo da respuesta a esta cuestión, fijándose en el Renacimiento. Así pues, Mondolfo sostiene que las raíces de los desarrollos modernos del concepto de la infinitud espiritual humana se ubican en elogio de la dignidad y grandiosidad del ser humano:

⁵⁷ Mondolfo, R. (Julio-Diciembre 1951). "Sobre una interpretación reciente de Anaxágoras y los Eleatas". *De Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, volumen II, nº 7-8, p. 335.

⁵⁸ Mondolfo, R., *El infinito y las antinomias lógicas en la filosofía antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1945, p. 6.

⁵⁹ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, pp. 96 y 97: "Su concepción del proceso histórico, como conjunción dialéctica de continuidad y discontinuidad, necesidad y libertad, preside su visión del desarrollo histórico y el desenvolvimiento espiritual humano. (...) Mondolfo ha restablecido el aspecto de la continuidad histórica del pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano y moderno, y ha mostrado (...) que la antigüedad clásica no fue ajena al conocimiento y la experiencia de la vida espiritual, la conciencia de la subjetividad, el conocimiento del infinito, no sólo matemático y físico, sino también subjetivo, la conciencia del pecado y de la ley moral, que la historiografía clásica consideraba como conquistas exclusivas del pensamiento cristiano y moderno. La continuidad del proceso histórico está a la base de estos aportes mondolfianos. Pero también el principio de la unidad del espíritu humano."

*"(...) hechas por los escritores del Renacimiento —Manetti y Pico, Alberti y Ficino, Cusano, y Bruno, Belli y Cremonini, Galilei y Campanella, etc.— y que todos ellos, en sus afirmaciones de la infinitud potencial y actual del espíritu humano, se remiten y apoyan en la autoridad de los escritores antiguos."*⁶⁰

En resumidas cuentas, veremos que para Mondolfo, el pensamiento de los griegos y de los romanos, no era ajeno ni rechazaba la cuestión del infinito espiritual; a juicio de Mondolfo, el pensamiento antiguo fue el maestro e inspirador del pensamiento renacentista; el pensamiento antiguo impulsó y vigorizó las reclamaciones de la dignidad y magnificencia humanas; Mondolfo opina que es posible que sin contar con el pensamiento antiguo como maestro, el Renacimiento no hubiera llegado a inculcar con tanta efectividad y magnitud, al pensamiento moderno, el encauzamiento hacia la consciencia y afirmación de la infinitud espiritual.⁶¹

Norberto Bobbio, haciendo introducción a una de las obras sobre Mondolfo -*El humanismo de Marx*-, apuntaba:

*"(...) el problema de la relación del hombre real, concreto, histórico, teórico y práctico, con el entorno en el que se encuentra en su momento de obrar, es descubrir que, desde el punto de vista de este hombre, el entorno en el que actúa es a su vez hecho por el hombre."*⁶²

Según Mondolfo, la infinitud sencillamente potencial del proceso de la búsqueda -que se origina en la carencia que siempre se alberga en nuestro conocimiento-, supone la convicción de una infinitud de la acción en la realidad objetiva. Mondolfo reconoce una eternidad e infinitud universal poblada de infinitos cosmos, en infinito proceso cíclico. Para Mondolfo, la infinitud del tiempo

⁶⁰ Mondolfo, R., *La infinitud del espíritu en la filosofía antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1946, p. 4.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

⁶² Bobbio, N., "Introduzione", en *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1968, p. XIX.

surge de la infinitud del movimiento circular, en el cual no hay punto que no sea fin de un movimiento cíclico anterior y, comienzo de un sucesivo movimiento cíclico. Aquello que en la línea del círculo es el *punto*, en el tiempo, es el *instante*, en tanto límite que divide el antes del después. Siendo así -a juicio de Mondolfo- todo *instante* es siempre fin de un pasado y principio de un futuro; o, dicho de otra forma, el *instante*, es una naturaleza mediadora que representa justamente infinitud del tiempo, ya que siempre en ambas partes del *instante* debe existir otro tiempo; el asumir un comienzo o un fin del tiempo implicaría asumir un *instante* que fuese anterioridad sin ser posterioridad, o bien a la inversa.⁶³ Por tanto, se reafirma siempre la infinitud del tiempo en el acto mismo de la limitación de cualquier fragmento suyo:

"(...) nosotros podemos (...) llegar fácilmente a la idea de la perennidad o existencia constante o duración ilimitada o infinitud temporal (...)."⁶⁴

Con todas estas palabras podemos afirmar que Mondolfo centra al ser humano como sujeto histórico, y que el hecho de que el entorno en el que actúa el ser humano se corresponda como obra del mismo ser humano (*inversión de la praxis*), hacen que la interpretación mondolfiana del desarrollo histórico se convierta en un historicismo humanista, que es la que se corresponde con la tradición del enfoque de interpretación del marxismo italiano.⁶⁵

Mondolfo veía un sentido ético-humanístico en el concepto de la lucha de clases. Esto aunado a su concepción sobre la praxis,

⁶³ Mondolfo R., *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1945, pp. 14 y 15.

⁶⁴ *Ibídem*, p. 4.

⁶⁵ Bobbio, N., "Introduzione", en *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., p. XLVII: "En la tradición del marxismo italiano las dos interpretaciones del marxismo como historicismo y como humanismo (para ambas el enemigo común es el naturalismo) se conjugan y se integran recíprocamente. Por esto se puede referir a él con la fórmula sintética de historicismo humanista. El marxismo se vuelve, según esta perspectiva, la última más consecuente forma de historicismo humanista (...)."

llevan a que algunos consideren que el el retorno a Marx, que hace Mondolfo, sea más bien una variante del retorno a Kant.⁶⁶

Mondolfo, se sitúa en una perspectiva subjetivista para elaborar su análisis sobre el pensamiento marxista-engelsiano. Mondolfo plantea primero lo que el sujeto no es, para luego ubicarse en lo que el sujeto es. Es decir, Mondolfo deja carente de contenidos el momento ideológico de la subjetividad humana, para luego volver a completarlo colocándole modelos abstractos. Esto lo podremos advertir al analizar su crítica a los autores que desarrollamos luego en este trabajo.

La filosofía mondolfiana centra al ser humano, reflexionando sobre su condición y sobre su destino histórico. Como veremos más adelante, el marxismo humanista que sostiene nuestro autor, se fundamenta sustancialmente en la importancia que le da a la actividad humana en el momento subjetivo de la acción.

La correspondencia entre la idea y la acción humana en la historia, es decir, la conexión entre lo teórico y lo práctico, es sobre lo que va a girar el historicismo mondolfiano. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que se encuentra relacionado con lo que Mondolfo entiende por progreso y por los movimientos revolucionarios.

2.2. El sujeto activo y voluntario en Rodolfo Mondolfo: intencionalidad e inmersión en la propia interioridad

Si la praxis determina la vida del ser humano y la praxis supone la conversión consciente de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, entonces, el humanismo propuesto por Mondolfo, tiene su fundamento también en las fuerzas activas del ser humano. En la filosofía mondolfiana, el ser humano es un ser activo eficiente; el ser humano es el sujeto del proceso histórico en tanto es una voluntad libre con capacidad para transformar las condiciones de su vida concreta. Esta es una

⁶⁶ Marramao, G., *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971, p. 229: "El 'nuevo' revisionismo italiano, en cambio, no se desliza 'tras la huella de Kant' sino más bien (...) 'tras la huella de Marx'. Junto al ideal kantiano de un desarrollo progresivo indefinido del proceso histórico, orientado por el ideal del siglo XVIII de una 'humanidad coasociada' pasado a través de la mediación de la antropología filosófica feuerbachiana, el otro pilar determinante de la variante italiana del revisionismo fue precisamente la dialéctica hegeliana (en su forma doméstica), concretada en el humanismo real"

concepción voluntarista. Para Mondolfo, la voluntad activa y transformadora del ser humano, establece el momento fundamental de la historia y de la sociedad:

*"Si los hombres desaparecieran, el intelecto adquirido también desaparecería, faltaría su formación, la que justamente depende de la existencia de los hombres y de la actividad mental de ellos."*⁶⁷

La voluntad humana tiene la capacidad de oponerse al ambiente, transformándolo para sus fines. Según Mondolfo, la fortaleza del pensamiento pone y reproduce en sí la infinita extensión del espacio y del tiempo; la fuerza del pensamiento humano, engendra y abarca el poder del infinito (*la summa vis infinitatis*), por el cual todo este infinito ciclo de creaciones y descomposiciones está producido en la inmensidad de la extensión espacial y de la eterna sucesión de los tiempos. Se produce en el ser humano un pavoroso estremecimiento debido a esta desmesurada extensión y vicisitud de cosas y fenómenos innumerables que se producen en él, sobre todo cuando confronta la pequeñez y transitoriedad de su ser frente a tanta grandeza y eternidad de cambios; sin embargo, al mismo tiempo el ser humano siente, por otra parte, la soberbia conciencia de la propia infinita capacidad de comprenderlo y abrazarlo todo en sí:

*"Se siente a un tiempo aniquilar a lo infinitesimal, y exaltar a la condición de Dios; experimenta un goce divino al mismo tiempo que se pierde en la infinitud. His ibi me rebus quaedam divina voluptas percipit atque horror (por estas cosas me siento presa de una especie de goce divino y de espanto al mismo tiempo)."*⁶⁸

Por su convicción humanista, para Mondolfo es claro que no existe determinismo económico, ni voluntad que sea el reflejo pasivo del mundo externo; el determinismo económico -a juicio de Mondolfo- da por sentado un tajante determinismo de la

⁶⁷ Mondolfo, R., *Historia de la filosofía. Apuntes de clase para estudiantes universitarios*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, sin año, p.149.

⁶⁸ Mondolfo, R., *La infinitud del espíritu en la filosofía antigua*, cit., p. 19.

voluntad, a la que entiende como un mecanismo pasivo del mundo exterior; la economía que crea la historia, supone al ser humano como un producto pasivo de esta última. Por el contrario, si la economía es entendida como uno de los procederes y productos de la actividad humana, la economía se muestra bajo dos aspectos: de la condición (resultado alcanzado) y de fin (resultado por alcanzar) de esta actividad humana:

"La supuesta acción causal unívoca del factor económico sobre todos los otros factores no puede concebirse sino a condición de considerar a la economía, aún en sus relaciones con el hombre, siempre en función de causa eficiente y nunca de causa final: reconocerle esta la cualidad de fin, implica volver a colocar al hombre en su puesto de creador de la historia"⁶⁹

Vemos pues, que Mondolfo reafirma su convicción sobre las características del ser humano, quien, para él, es un ser dotado de actividad y de voluntariedad (o intencionalidad). Mondolfo se preocupa de rechazar categóricamente cualquier atribución que reduzca al ser humano a la pasividad o a la consecuencia de una simple naturalidad de sus actos. Si bien existe una realidad, y en ella existe todo lo que hay, el individuo, por ser un ser activo e intencional, tiene la capacidad de oponérsele.

Criticando a Condillac y a Hobbes, Mondolfo se niega a aceptar el mero contenido sensualista y naturalista que estos autores, respectivamente, le atribuyen a la subjetividad humana.

Mondolfo desprovee de contenido a la subjetividad humana y - para que el ser humano no termine descrito en su teoría como un simple opositor a la naturaleza material de todo lo que hay - vuelve a llenar la subjetividad de los individuos con contenidos abstractos que remarcan el carácter activo y potencial del interior mismo de los individuos. Los llena con determinados ideales o valores humanos.

⁶⁹ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze, 1952, p. 283.

Mondolfo rechaza la idea de que el carácter del ser humano sea simplemente consecuencia de la experiencia, o que sea el reflejo de los objetos. Mondolfo sostiene que el objeto es el reflejo de los sujetos y que la experiencia es:

"(...) en vez de formación exclusiva del concepto por obra del objeto, una revelación continua de la potencia y de los caracteres propios del sujeto (...) la experiencia es revelación del propio ser del sujeto (...) una conciencia que fuera tabula rasa no podría identificarse con el ser: todo lo que en el mundo merece el nombre de verdadero ser debe tener una esencia propia, poseer en sí mismo su propio principio diferencial; la negación de todo atributo es negación del ser (...)”⁷⁰

Objeto y experiencia son planos neutros sobre los que el ser humano se proyecta, desarrollándose activamente hacia la consecución de un fin. Ese fin le es interno e intrínseco al mismo ser humano; pero a su vez, ese fin, es un estado en el que el ser humano realiza todas sus potencialidades y, por tanto, ese fin, es un estado por medio del cual el ser humano alcanza su perfección. Así, el ser humano incorpora a su propia manera de ser, de pensar y de sentir, las ideas y acciones de la experiencia; el ser humano se reproduce en la misma concepción de la experiencia; o, dicho de otra forma, es una interiorización del individuo reproducida en la concepción de la propia experiencia. Es decir, el individuo sensible transforma su presencia activa en experiencia interna de fenómenos psíquicos. Esto mismo se da cuando se reduce a la naturaleza a forma o contenido intelectual o racional. La naturaleza queda reducida así, al momento de la conciencia:

⁷⁰ Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., pp. 38 y 39. En la página 31 Mondolfo comenta: "La conciencia es conocimiento; pero como éste es una relación entre sujeto y objeto, supone la distinción y la realidad de ambos en esta relación. También la autoconciencia, pues, supone no sólo la duplicación de sí misma en sujeto y objeto, sino también la distinción de los otros objetos, porque conocerse es distinguirse de los demás. He aquí, pues, que de la conciencia misma deriva el mundo, a lo menos como posibilidad o como idea, y el subjetivismo arbitrario se ve llevado a admitir la indivisible necesidad de la relación sujeto-objeto."

“Si las mismas impresiones del mundo externo sólo existen para el hombre como procesos de conciencia (...), resulta que la naturaleza, y por lo tanto la materia que se supone como su sustrato, sólo llegan al hombre a través de su conciencia. La experiencia consiste pues en los fenómenos psíquicos: y afirmar, contra estos, que la materia es la única realidad es afirmar la hipótesis de la cosa en sí contra la experiencia. (...) la misma naturaleza física y, por consiguiente, podemos decir, la misma materia, existen para nosotros, para nuestra ciencia, sólo como ideas.”⁷¹

Vemos que Mondolfo, al centrarse en la idea de los seres humanos como seres dotados de autonomía propia, en su teoría aleja a los sujetos del ámbito natural de las necesidades sensibles. Es decir, para Mondolfo lo que decide a un ser humano en lo que es, es su propia conciencia autónoma y no lo material de la naturaleza ni la simple sensibilidad hacia a ella.

Pareciera que Mondolfo construye a un ser humano con autonomía, pero que se opone a lo sensible y material de la naturaleza. Como si el ser humano estuviera ubicado en una posición opuesta a la naturaleza. Podemos advertir mejor esto cuando Mondolfo traza la relación que hay entre individuos y naturaleza, entre conciencia y cuerpo. Para Mondolfo la realidad de la naturaleza debe entenderse como la condición de la realidad misma del sujeto; la naturaleza es condición de su praxis en el conocimiento y de la realización de su actividad externa: *operosidad externa*.⁷²

En esta línea de ideas Mondolfo afirma que el cuerpo es condición de la conciencia; más precisamente, que el cuerpo es la base neutra, externa y anterior, que no afecta, por su sola existencia, a la superioridad de la conciencia interior:

“El hombre no existe sin su base, la conciencia y la personalidad no existen sin el cuerpo; pero así como la base no es el hombre, el cuerpo no es la

⁷¹ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., pp. 41 y 42.

⁷² Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., p. 52.

conciencia. (...) la condición no es lo condicionado: la conciencia no se resuelve en la naturaleza corporal.”⁷³

Notemos, entonces, que para Mondolfo la naturaleza y el cuerpo son sólo presupuestos de la situación y del desarrollo de los seres humanos, pero no les reconoce un carácter decisivo en la realización de los individuos. Son simples soportes, aunque necesarios, pero que no deciden el desarrollo de los sujetos. Mondolfo se esmera por negarle a la naturaleza un carácter decisivo en el desarrollo de los sujetos, y por ello defiende a un ser humano donde los conceptos de sensibilidad y de naturalidad material no deciden sobre él. Al colocar a la sensibilidad y a la naturalidad material como elementos no decisorios de lo que serán y de lo que son los seres humanos, Mondolfo, como decíamos antes, deja a su teoría en un vacío sobre los elementos que deciden al ser humano. Esto, lo compensa con modelos abstractos:

“(...) del problema del conocimiento se pasa al problema de la valoración, de la razón al sentimiento, de la relación con el mundo exterior a la intimidad de la conciencia.”⁷⁴

Mondolfo va situando la forma en la que se va centrando el problema de la reflexión filosófica, pero siempre insiste en la importancia superior que tienen los sentimientos internos, frente a lo sensible y a lo materialmente natural que hay en el exterior nuestro:

“Aunque nuestras ideas nos vienen de fuera, los sentimientos que las aprecian están dentro de nosotros.”⁷⁵

⁷³ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, traducido por Roberto Bixio, Raigal, Buenos Aires, 1956, p. 48.

⁷⁴ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 41.

⁷⁵ Ídem.

Mondolfo -manteniendo su postura sobre la sensibilidad y la naturalidad material, a las cuales les niega el carácter de contenido decisivo en la realización de los sujetos-, para llenar el vacío en el que coloca a su teoría, le introduce a ella, como contenidos sí decisivos, determinados ideales o valores (como, por ejemplo, el libre desarrollo) que encontramos en la interioridad de la consciencia. Esto es muy importante en su teoría de la cultura ya que, según Mondolfo, de ello depende la totalidad integral del desarrollo de los sujetos:

*"(...) existe también la afirmación de la libertad interior y de los derechos de la conciencia personal. La libertad se obtiene solamente sumergiéndose en lo que es más íntimo a nuestra conciencia (...). A esto, pues, debemos tender como a la verdadera naturaleza. (...) la inmersión en la propia interioridad es un sentimiento de solidaridad y de comunión con toda la naturaleza."*⁷⁶

Otro contenido ideal y abstracto que introduce Mondolfo en su teoría -como un contenido *sí decisivo* para el desarrollo integral de los individuos- es el hecho de tener sentimiento y conciencia interior, de la belleza de la naturaleza humana que purifica a los sujetos, de la materialidad; con ello convierte a los individuos en sujetos morales y universales. Mondolfo, para explicar este contenido *sí decisivo* utiliza los conceptos de Rousseau, según él los tiende, que de hecho, como veremos más adelante, dichos conceptos encuentran elogios positivos por parte de Mondolfo.

Así pues, Mondolfo al aclarar que a Rousseau no se le debe tomar como a un individualista por el vigoroso relieve que le da al principio de libertad, instaura una distinta relación entre sujetos y naturaleza, donde las necesidades de los primeros no son definidas como individualistas y utilitarias, sino que las sustenta con el concepto del *amor de sí* trascendiéndolas a la necesidad ética de la humanidad. El individualismo supone la oposición entre cada individuo y la colectividad; supone afirmar el valor de cada uno en cuanto individuo, no en cuanto ser humano; sin embargo, en Rousseau -dice Mondolfo- se:

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 41 y 44.

"(...) reivindica la conciencia de la dignidad de la naturaleza humana e ilumina, con ello, el valor universal del principio de la personalidad."⁷⁷

En ese sentido, es que Mondolfo precisa que es el amor de sí mismo el que provoca la preocupación y la relación ética y espontánea con todos los demás; es decir, con la humanidad.⁷⁸ En esta idea estamos completamente de acuerdo con Rodolfo Mondolfo y ella es, precisamente, el nervio principal que mueve el interés de toda nuestra obra. El amor de sí mismo lo podemos traducir en el amor que uno siente por la condición misma de su ser, que no es otra que la grandeza de ser un ser humano. Este sentimiento de amor conducirá a que todos se sientan identificados con los de su misma especie, es decir a sentirse partes integrantes de un todo mucho más grande que es la misma humanidad, y a apreciarla con la misma intensidad con la que todo ser humano individual se aprecia a sí mismo. Para nosotros, esta es una idea fundamental que tiene que imperar en cualquier sociedad que quiera ser auténtica y justa en su desarrollo; es decir, que quiera entenderse a sí misma conforme es su verdad humana. El derecho con sus innumerables normas legales o, la filosofía (tanto la de derecho como la general) con sus también innumerables teorías sobre la sociedad y la justicia, no lograrán imponer una eficiente y suficiente igualdad, una eficiente y suficiente justicia o una eficiente, suficiente y respetuosa libertad entre sus integrantes, a menos que antes, la sociedad -en donde se desenvuelve el derecho y la filosofía- haya llegado a entenderse y a amarse a sí misma, en tanto su mayor valor como humanidad que es y con respecto a todos los seres humanos, sin excepción. Pretender creer, o hacer creer, que el derecho (con sus innumerables normas) o la filosofía (con sus innumerables teorías) por sí solas son suficientes para

⁷⁷ *Ibíd*em, p. 70.

⁷⁸ *Ibíd*em, pp. 70 y 71. En estas páginas Mondolfo concreta diciendo que la conciencia moral de esta personalidad "*(...) no se traduce en el sentimiento particularista (el amor propio), sino en el universalista (el amor de sí); el cual constituyendo a un mismo tiempo la interioridad por excelencia y 'la fuerza expansiva del alma que me identifica con mis semejantes', es casi el puente de pasaje del hombre a la sociedad, del yo individual al yo común, de la voluntad de cada uno a la voluntad general. Por este medio todos los ciudadanos 'podrán llegar a identificarse por fin con el más grande Todo, sentirse miembros de la patria, amarla con ese sentimiento exquisito que todo hombre aislado sólo tiene para sí mismo' (...)*".

alcanzar la eficiencia del desarrollo y del progreso integral hacia una sociedad mejor, es caer en una vanidad inútil o, en una falsedad, sin futuro hacia un mundo mejor, más humano y justo. Esta es nuestra opinión. Los creadores y operadores de las normas legales y de las teorías sociales, se equivocan si creen que la sociedad sólo debe aprehender y obedecer las normas y teorías, sin entenderlas y sin saber el por qué de su existencia. Nos llenaremos de normas y teorías ineficientes, o insuficientes pero no por su cantidad sino por su capacidad relevante y practica para mejorar el mundo en el que vivimos. Es claro que hoy afrontamos un gran crisis, pero es una crisis de valores humanos. Hay causas que delatan esta crisis y que datan de hace mucho, pero que la humanidad no logra superar del todo y, más bien, parecen volver a reaparecer con igual o mayor fuerza (indiferencia ante el drama del otro, machismo, racismo, discriminación y menosprecio "al de fuera", etc.). Los avances de la tecnología hacen que los medios de comunicación hoy puedan ofrecer la noticia de cualquier drama en cualquier parte del mundo, y en tiempo real e inmediato; eso hace que la indiferencia de la otra parte de la humanidad que no sufre de esos males (guerras, hambre, pobreza, etc.) sea enormemente reprochable, pues el desconocimiento de tal o cual desgracia lejana, hoy por hoy, es casi imposible. Se trata de la inferencia culpable, que es consecuencia directa de la falta de educación en valores humanos. Esta es la muestra del mayor desapego hacia nuestra humanidad, es el menosprecio al valor de conjunto que se contiene dentro de la familia humana; es el menosprecio al valor propio de cada uno como humano que es; es el menosprecio al amor de sí mismo. De hecho la actualidad de hoy nos ofrece testimonios claros de esa crisis y de la evidente ineficiencia que ha sido el creer que con normas e instituciones que obliguen, se alcanzaría el respeto hacia los derechos humanos de toda la humanidad. Esta es una crisis de valores, que sólo puede superarse desde el entendimiento de nuestro valor como humanidad. Todos somos parte del mismo todo; lo que le afecte a una parte, al final nos termina afectando a todos, pues pertenecemos, en tanto humanos, al mismo conjunto humano y a la misma familia humana, por mucho que no queramos. Ese es nuestro valor fundamental, de donde todo tiene que partir (normas, leyes, instituciones, etc.). Sostener lo contrario, es caer en la vanidad arrogante y vana o en una

falacia sin futuro. En ese sentido, es interesante ver lo que Mondolfo apunta, y que guarda relación con lo que acabamos de decir:

“El amor de sí es precisamente aquel sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana (...) del amor de sí (...) puede hacer derivar la conducta moral; porque ese amor es aquel estado de conciencia en el cual (...) el hombre prescinde de lo que constituye su individualidad en el orden empírico, obra como si en él obrase la humanidad; su voluntad se purifica, se hace absoluta; el sujeto llega a encontrar en sí mismo el principio común de todos los seres y a abarcar con su determinación a un mundo entero. (...) La oposición de naturaleza y cultura tiene precisamente este valor: que la naturaleza significa exigencia de libertad y de desarrollo integral del hombre (...).”⁷⁹

Mondolfo establece los presupuestos de lo que él llama el *principio de personalidad*:

“El principio de personalidad presupone dos condiciones: el desarrollo integral y la actividad libre. Condiciones íntimamente ligadas entre ellas, porque sólo el hombre que representa en sí una totalidad espiritual es capaz de ser libre y sólo el hombre que desarrolla libremente sus actividades naturales es susceptible de convertirse en una totalidad integral. (...) Desarrollo integral y desarrollo activo son dos fases de una sola exigencia: la exigencia de la personalidad libre. (...) desde los movimientos espontáneos de la primera infancia a la reflexión de la edad adulta, la actividad libre condiciona y constituye el desarrollo del espíritu.”⁸⁰

⁷⁹ Ibídem, pp. 45 y siguientes.

⁸⁰ Ibídem, pp. 48 y siguientes. Además en estas páginas Mondolfo explica en lo que cae un ser humano si no desarrolla la totalidad de su humanidad: *“El que por la división del trabajo sea reducido a desarrollar sólo una fracción de su humanidad,*

La libertad y la espiritualidad forman un todo único. La consciencia de libertad es una exigencia ética fundamental de la vida del espíritu. En este sentido, Rodolfo Mondolfo sentencia con contundencia, y dice que:

*"(...) renunciar a la libertad es renunciar a la propia calidad de hombre."*⁸¹

La praxis colectiva y la individual, tienen su origen en la necesidad. Pero no se trata de reducir al ser humano a las necesidades físicas del comer y del beber. El concepto de necesidad esta aprehendido en la consciencia, es el sentimiento de una carencia, de un límite, de donde surge la aspiración a su superación. La especie se desarrolla sobre la base del conjunto de todos los seres humanos del pasado y de los porvenires; por ello es que la realidad concreta de los humanos –lo dice Mondolfo al comentar a Feuerbach- está en la historia. Lo que resulta imposible e ininteligible en un determinado tiempo, se hace inteligible y posible en otro sucesivo. Dice Mondolfo:

*"Se hace posible e inteligible por obra de la actividad cognoscitivo-práctica. Pero ésta se ejerce, a su vez, en cuanto la necesidad la determina; (...) "la civilización depende del mundo externo" (...); esto es, en el sentido de que sin límites u obstáculos que se le opusieran, sin elemento negativo o no ser, cesaría su devenir. 'La civilización tiene necesidades innumerables y de infinita variedad: no triunfa de los límites de la ciencia y de la vida sino por medio de una actividad real, no por encantadora potencia de fantasía religiosa'."*⁸²

pierde, con la capacidad de conformarse a la naturaleza y ser verdaderamente sí mismo, la posibilidad de ser libre: no pudiendo constituir una totalidad sino en composición con otros seres igualmente fragmentarios, pierde toda posibilidad de independencia; no es más un organismo capaz de autonomía, inclusive en la unión armónica con otros, sino un simple miembro, que vive y funciona sólo en cuanto parte de un organismo complejo, dependiente de todo el organismo total y de los otros miembros que lo componen."

⁸¹ Ibídem, p. 70.

⁸² Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., pp. 74 y 75.

Mondolfo hace estas apreciaciones comentando a Feuerbach, para luego determinar que todo esto es un punto de vista naturalista donde se establece la relación que hay entre el ser humano y el mundo exterior.

Luego, en otra obra, Mondolfo va a explicar cómo es que Marx y Engels dan un paso más que Feuerbach.

Así, mientras que Feuerbach, desde un punto de vista naturalista, establece la relación que hay entre lo humano y lo exterior, Marx y Engels se sitúan en un punto de vista histórico al establecer la relación que hay entre la actividad subsiguiente y los resultados de la actividad precedente. Esto es lo que Mondolfo va a identificar como la relación de la praxis que se invierte. Es el efecto que se convierte en causa, el hecho histórico que se convierte en factor de historia. Explica Mondolfo que los resultados de la acción de los seres humanos tienden a transformarse en la condición y en la ley de la misma acción que lo ha creado; el producto tiende a dominar al productor; sin embargo, el productor se negará a pasarse de activo para transformarse en pasivo del desarrollo de la acción, reaccionará y superará las condiciones que tiendan a imponérsele. De esta forma, entonces, el ser humano con su acción crea condiciones nuevas, las mismas que tenderán a dominarlo, y contra las que, luego, él, tendrá que dirigir su acción subsiguiente. A esto es a lo que se refiere Mondolfo cuando habla de la *inversión de la praxis*:

“La praxis que se invierte es pues la necesidad, transformada de hecho naturalista en hecho histórico (...). La praxis no es un proceso objetivo, que se cumple automáticamente en las cosas; sino que está en los hombres y proviene de los hombres; éstos son los verdaderos autores de la historia. En esto estriba la diferencia capital entre el materialismo histórico y el determinismo económico.”⁸³

⁸³ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 280. Además Mondolfo precisa que "(...) esta praxis conserva dos caracteres principales del concepto de Feuerbach : el primero estriba en que, aún cuando se hable de dependencia, debemos entender ésta como condicionamiento dialéctico y no causal, si es que no queremos destruir el dinamismo del proceso histórico, cuya fuente está en la actividad voluntaria de los hombres y de las clases sociales; el otro carácter

Así las cosas, vemos que para Mondolfo la intencionalidad y el accionar de los seres humanos no se sustancia de un fundamento real. La intención y la acción del ser humano se sustancia en el fundamento ideal del deber ser. La sensibilidad y la naturalidad material, son meros instrumentos de los que se sirve el ser humano. Cuando se constituye la subjetividad del ser humano la naturaleza y el cuerpo se tornan en elementos negativos. Naturaleza y cuerpo, son limitaciones negativas con respecto al obrar activo que realizan los sujetos para la consecución de un fin. Naturaleza y cuerpo representan insuficiencia y carencia; por ello ambos –naturaleza y cuerpo– deberán ser desarrollados:

“(...) para que la capacidad potencial se convierta en fuerza operosa y en praxis, se requiere que sienta su propia incumplida actuación, que encuentre el impulso para el desenvolvimiento en la conciencia de los límites que se le oponen. (...) Para que la energía potencial actúe, es necesario que sea estimulada, que sienta el descontento de su estado real y la aspiración a un ideal. Aquí está la función práctica de la naturaleza frente al hombre. 'La conciencia de mundo es para el hombre la conciencia de su limitación; pero esta conciencia está en contradicción con la tendencia de la personalidad a un desarrollo indefinido'. Y puesto que el descontento surge de la conciencia de toda limitación y persiste hasta que hemos desarrollado plenamente todas nuestras facultades, así de la infinita potencialidad de la facultad humana deriva la infinidad del descontento y, por consiguiente, de la praxis. El ideal de la perfección, que nos aparece junto a las

es el de que, tal como ocurría en Feuerbach respecto a la necesidad, que lejos de reducirse a las puras necesidades físicas de beber y comer, abarcaba todas las aspiraciones de que proceden las múltiples formas de la actividad teórica y práctica del hombre, así ocurre en Marx y en Engels con respecto a la praxis, cuyo proceso dialéctico engendra la historia, y que no puede limitarse exclusivamente a la actividad económica, aún cuando ésta permanezca siendo fundamental, tal como en Feuerbach las necesidades físicas permanecían siendo la base de todas las otras.”

capacidades de nuestra naturaleza, se convierte en praxis.”⁸⁴

Entonces, para Mondolfo la praxis no es otra cosa que los atributos con los que se constituye la subjetividad; la praxis es potencialidad activa, no pasiva; la praxis es interioridad; es negatividad que hay que superar.

Así, de la postura de la potencialidad activa del ser humano en la experiencia y en la naturaleza, Mondolfo pasa a sostener la potencialidad activa del ser humano en el ámbito social y en las condiciones históricas. Para Mondolfo los seres humanos no son objetos de la experiencia, y tampoco son objeto de lo económico y de lo social. Lo económico y lo social son sólo limitaciones negativas del valor universal de la humanidad. Lo que es activo es el ser humano moral. En todo caso, lo económico y lo social son momentos internos que resultan de la acción precedente. Siendo esto así, para Mondolfo, el ámbito de lo económico y el ámbito de lo social son exterioridades negativas por un lado, o bien se pueden entender también como positivities interiores, por el otro.

Si entendemos al ámbito económico y al ámbito social como exterioridades negativas, entonces estaremos frente a la definición de la praxis propiamente dicha, es decir, a la relación de limitación u oposición:

“(...) por la cual el sujeto, que en el objeto encuentra su negación y su límite, supera la antítesis en la actividad cognoscitiva y práctica. El

⁸⁴ Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., pp. 52 y siguientes. Además Mondolfo precisa: La forma ideal “(...) es una idea que tiene en sí y en su relación y contraste con la realidad actual, la energía de la traducción en acto; es, para decirlo en una frase, una idea-fuerza. (...) ¿Cómo de tal contradicción entre ser y deber ser se llega al acuerdo? Por medio del concepto de desarrollo, que es actuación progresiva, o sea tránsito del no ser al ser en el devenir. (...) En esa concepción aparece también la existencia de la unidad íntima, de la identidad de teoría y praxis, de conocer y hacer. El conocer es praxis en sí mismo y es principio de praxis moral. (...) la existencia, que tiene por excelencia el sentimiento de sí misma y de la vida, es la de la conciencia y del pensamiento. Por eso el conocimiento es su actividad, proviene de la necesidad de sí mismo, del sentimiento de una privación, de la conciencia de una laguna por colmar, de una limitación por superar. La relación entre sujeto y el objeto es una oposición que origina un desarrollo dialéctico: el objeto, oponiéndose al sujeto como su negación, da el impulso a la afirmación del sujeto en el objeto, en lo que consiste el conocimiento y la praxis.”

objeto está constituido tanto por la naturaleza como por la sociedad con los otros hombres”⁸⁵

Si entendemos al ámbito económico y al ámbito social como positividades interiores, entonces estaremos frente a la definición de proceso dialéctico de la praxis, es decir en el proceso de superación, de auto-transformación o, mejor dicho, frente al proceso de inversión de la praxis. Estando el objeto constituido por la naturaleza como por la sociedad con los otros seres humanos, la historia de la humanidad se sintetiza en el desarrollo de esta doble relación. Así, la historia de la humanidad deviene en un proceso dialéctico:

“(...) porque de la 'lucha' (antítesis) surgen al propio tiempo, en la 'final conquista de la libre conciencia humana' (síntesis), la 'concepción de la unidad del hombre con la naturaleza y la libre creación espontánea de un nuevo mundo, fundado en las relaciones puramente humanas de la vida moral'. La superación de la contradicción, que constituye el triunfo del Humanismus, significa asimismo el paso del reinado de la necesidad al de la libertad por la reconciliación del género humano con la naturaleza y con sí mismo, al conquistar la conciencia de la unidad que los liga. (...) Mas si por una parte se reproduce en este punto el pensamiento de Feuerbach, por otra en la concepción del estado actual de la sociedad como un estado de combate (lucha de clases) que debe ser dialécticamente superado, se ve al mismo tiempo la influencia de los utopistas y el retorno al historicismo hegeliano. La restauración del hombre, fundada en el 'despertar de su conciencia', ya es entendida por Engels como negación de la desigualdad de clases (...).”⁸⁶

⁸⁵ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., p. 117.

⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 117 y 118.

Según esto entonces, la inversión de la praxis pretende identificar la unidad, la relación entre sujeto y objeto, entre interioridad y exterioridad.

Por otro lado, es conveniente anotar que, esa forma de entender al ámbito económico y al ámbito social, no llegó a ser desarrollada por Rodolfo Mondolfo.

3. EL HUMANISMO MARXISTA DE RODOLFO MONDOLFO

El análisis que hizo Rodolfo Mondolfo sobre el marxismo-leninismo fue estimado de formas distintas. Por un lado, se dice que Mondolfo, con sus obras clásicas, sobre Marx y Engels, llenó un vacío filosófico sobre el socialismo⁸⁷ y, por otro, se desestima su análisis por considerarse que es uno sobre *un Marx no marxista*.⁸⁸ Hay quien no ven útil la filosofía marxista de Mondolfo, pues consideran que poco sirvió al marxismo y a las enseñanzas del proletariado internacional:

*"Útil a la social democracia prooccidental, útil al socialimperialismo soviético, útil a todo lo confuso y desalentador que la pequeña burguesía lleva constantemente al campo revolucionario. Este es el contenido de la obra de Mondolfo y el porqué de su difusión."*⁸⁹

La obra de Rodolfo Mondolfo, para nosotros, se caracteriza por un proceso de aclaración del marxismo, con el objetivo de hacer evidente la aspiración humanística de sus postulados. Para Mondolfo, el marxismo, en vez de oponerse al idealismo hegeliano, representa de él un desarrollo y un ahondamiento. Ya en Hegel, en efecto, el trabajo ocupa una posición central y es identificado con la actividad creativa propia del ser humano. El marxismo, que en su acepción más propia lleva el título de materialismo histórico, hace suya la posición de Hegel, pero sin acentuar el papel atribuido al ser humano.

⁸⁷ Poggi, A., *Cultura e socialismo*, Opere Nuove, Roma, 1958, p. 16.

⁸⁸ Mazzalli, G. (1946). "Marx e Mondolfo". *Società Nuova*, Milano, nº 1, p. 43.

⁸⁹ Ratzler, J., *La consecuencia antimarxista de Rodolfo Mondolfo*, Cinco, Buenos Aires, 1984, pp. 81 y 82.

3.1. El humanismo historicista de Rodolfo Mondolfo

Según la interpretación de Mondolfo, si revisamos, sin predisponernos anticipadamente y nos ceñimos a lo escrito en los textos de Marx y Engels, tendremos que aceptar que realmente no estamos frente a un *materialismo*, sino más bien a un humanismo historicista que hace del concepto del ser humano, el centro de toda discusión y consideración. Es un *humanismo historicista*:

“Un humanismo realista (reale Humanismus), como lo llamaron sus propios creadores, y que aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta; a comprender la existencia del hombre en la historia, y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social: en el curso de los siglos en que se desarrolla el proceso de formación y transformación del ambiente en que vive el hombre, y se desarrolla el hombre mismo, como efecto y causa a la vez de toda evolución histórica. En este sentido, el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista.”⁹⁰

Mondolfo precisa que el ambiente social e histórico se transforma por la acción del ser humano; lo que Marx identifica como la *praxis*, la que:

“(...) abarca toda forma de actividad humana teórica y práctica al mismo tiempo. Esta actividad del hombre, que va modificando continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica también a sí misma, produce un cambio interior en el mismo espíritu, tal que su producto reacciona sobre el propio productor. Se verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama la ‘inversión de la praxis’ (...): el efecto se convierte en causa y produce, por medio de la modificación de sí

⁹⁰ Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., pp. 11 y 12.

mismo, la modificación continua del hombre. La filosofía de la praxis sostenida por Marx se refiere, evidentemente, al hombre y a su historia, es decir representa un humanismo historicista."⁹¹

Refiriéndonos al humanismo historicista, del que nos habla Rodolfo Mondolfo, hay que anotar que la autora Guillermina Garmendia de Camusso⁹², sirve muy bien para entrar en la explicación sobre este asunto.

Para Mondolfo, en el accionar de los seres humanos hay un momento crítico formado por la toma de conciencia de las condiciones externas y un momento práctico que se configura con la acción innovadora de los individuos. En unión de estos dos momentos, así como en su recíproca dependencia, se encuentra el carácter crítico-práctico del materialismo histórico.

El movimiento que se genera con la unión de estos dos momentos origina un proceso cuyo alcance a futuro determina la continuidad de la historia. Teniendo en cuenta que esta filosofía historicista no encuentra un final, ella, se puede proponer como una filosofía de la praxis, que es la que acarrea dialécticamente el ser humano y la historia. Como lo citáramos antes, es el mismo Mondolfo quien afirma que la filosofía de la praxis, argumentada por Marx, representa un humanismo historicista.

Para Mondolfo, el conocimiento y la acción del ser humano, no debe interpretarse como una concepción de Marx en la que ambos se consideran como recepción pasiva de la acción del ambiente. Mondolfo, dice que hay que interpretarlo, en el sentido de que Marx mantiene la concepción que el ambiente debe ser transformado por el ser humano mismo. El ambiente no es el único que influye en el ser humano: lo que sostiene Marx, según Mondolfo, es que recíprocamente, el ser humano crea al ambiente y lo va transformando, de tal forma que nunca deja de existir la acción efectiva del ser humano, ni nunca se da una receptividad pasiva del ser humano frente a la accionar del ambiente.

⁹¹ *Ibíd*em, pp. 13 y 14.

⁹² Garmendia de Camusso, G., "Rodolfo Mondolfo: el historicismo y la idea de progreso", en Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo: maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit., pp. 26 a 29.

El desarrollo de la unidad y continuidad de la historia se fundamenta en el principio de la Humanidad total; es decir que la Humanidad es una y la misma a la vez, como sujeto de la historia:

*"(...) el presente es hijo del pasado y el futuro del presente, aún cuando sean hijos rebeldes que quieran intentar nuevos caminos."*⁹³

Vemos que, Rodolfo Mondolfo, nos da una interpretación de la realidad, donde ella es hija del pasado y madre del futuro; de tal forma que es la misma humanidad la que organiza, de un nuevo modo, la visión del mundo, y esto lo hace desde los componentes y fundamentos brindados por los pensadores y formas culturales anteriores y, a su vez, haciendo uso de las exigencias históricas presentes.

Es claro que, para Rodolfo Mondolfo, la base de inicio así como el eje fundamental, principal y central de toda reflexión filosófica es siempre la humanidad. La historia y en general la cultura, se constituye, al mismo tiempo, en producto y productora del accionar humano en la búsqueda del logro de sus propios objetivos humanos. Esta incorporación del ser humano en la historia, nos advierte su carácter esencial: el ser humano es un ser esencialmente social. Podemos decir, entonces, que la filosofía mondolfiana es una filosofía crítico-práctica que se fundamenta en un humanismo historicista, dialéctico y activista.

De la acción humana conjunta y de la estructura social, se origina el progreso histórico. Así, entender por completo el por qué de una acción humana únicamente se hace posible fijándose en el entorno histórico y social en la que ésta sucedió. El criterio de la praxis humana, según Mondolfo, es que toda organización de la realidad histórica es creación humana. De ello, se afirma, entonces, que el proceso de *inversión de la praxis* consiste en que:

"(...) la creación del hombre reacciona sobre él mismo, pero el hombre reacciona ante la reacción de su producto, y en esta cadena de reacciones

⁹³ Mondolfo, R. (Julio-Septiembre 1952). "La filosofía como problemática y el historicismo". *Philosophia*, Mendoza, Año IX, nº 16, p. 17.

*tiene lugar un intercambio continuo entre los términos de la relación, por el que el hombre, indirectamente, al crear el ambiente y producir sus modificaciones, se crea a sí mismo y produce las modificaciones de su propio espíritu. Por consiguiente, para este proceso de inversión de la praxis no pueden darse leyes ineluctables que se impongan al hombre; no puede existir en la historia una fatalidad (...)."*⁹⁴

Es así que, para nuestro autor, el concepto de humanidad se conserva a través del vivo accionar de la historia; lo que se mantiene gracias al flujo histórico en la diversidad de sus manifestaciones infinitas.

Esto no pasa en el conocimiento dogmático, precisamente porque no toma en cuenta la contribución creadora del ser humano que es lo que, justamente, da forma a las diferencias de tiempo y lugar. El error de las teorías formales radica en que ellas no consiguen determinar la relación dialéctica que hay entre el cimiento, raíz o razón permanente y la transformación histórica. Es por ello que:

*"Mondolfo se propone sintetizar la continuidad del proceso con una antropología de la libertad. En este sentido pareciera que el problema del hombre se basta a sí mismo; puesto que es la realidad histórica -resultado de la praxis humana- el ámbito donde el hombre ejerce su acción."*⁹⁵

3.2. Humanismo, necesidad y contingencia en la transformación de la historia

La necesidad es una institución de vital importancia en la realización de las transformaciones sociales. Juntar necesidad y contingencia, se identifica con la relación que hay entre los antecedentes históricos y la libertad de los desarrollos sucesivos.

⁹⁴ Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., p. 21.

⁹⁵ Garmendia de Camusso, G., "Rodolfo Mondolfo: el historicismo y la idea de progreso", en Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo: maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit., p. 27.

Los antecedentes son condición necesaria, y la contingencia facilita irregularidades e interrupciones, a través de una multiplicidad de desarrollos paralelos que proceden de la libre espontaneidad del espíritu.

Es así, que la importancia otorgada a los aspectos contingentes se encuentra muy relacionada con la interpretación que hace Rodolfo Mondolfo sobre la necesidad económica y sobre el rol que desenvuelve la libertad en la filosofía marxista. Así para Mondolfo, la existencia de muchas y varias maneras de desarrollos y que además ocurren al mismo tiempo, representan, justa y determinadamente, los aspectos contingentes que, introducidos por el individuo, se apartan de todo tipo de deducción lógica. Mondolfo nos lo explica así:

"El mismo aspecto de la necesidad histórica, constituido por la existencia y acción de las condiciones previas, no puede reducirse a una condición única y siempre del mismo carácter, como sería la condición lógica o dialéctica -y en esto crítica la dialéctica hegeliana-, sino que está formado cada vez por una multiplicidad de antecedentes variables en los varios momentos, tanto por su constitución y caracteres individuales, como por su número y relaciones mutuas, y semejante variabilidad significa una contingencia que se sustrae a cualquier deducción lógica."⁹⁶

Para Mondolfo la necesidad y la contingencia, existen a la vez, siendo esta situación la que imprime el signo de la vida real, capaz de interesar y conmover vivamente a la historia. Aquí se produce una lucha de contrarios entre los distintos elementos opuestos y contrapuestos del desarrollo, sean estos de las fuerzas económicas, sociales o culturales. Para Mondolfo, esto nunca supondrá la correspondiente destrucción de una fuerza sobre la otra.

En la historia, la decadencia es la consecuencia de una actitud crítica que es puesta en acción por las fuerzas contrarias que se

⁹⁶ Mondolfo, R. (Enero-Junio 1957). "La filosofía como problemática y su continuidad histórica". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. 1, nº 1, p. 13.

oponen a las fuerzas que imperan en un determinado tiempo, y que terminan siendo relegadas. Esto conlleva a que el desarrollo histórico tome un rumbo diferente.

Las situaciones del pasado no llegan a extinguirse ante la existencia de una crisis; más bien, algunas subsisten, al punto de que en determinados escenarios pueden ser el primer paso de partida hacia un progreso superior. Sin embargo, hay que precisar que para Mondolfo los rasgos del pasado no son, per se, necesarios; lo que no significa que se tenga que caer en el error de negar el pasado o en el de pretender evitarlo privándose de él intencionalmente:

*"La historia de la filosofía está, por lo tanto, vinculada con todos los elementos y aspectos de la historia general de la humanidad, de la historia de la cultura, de las personalidades individuales de los filósofos. Es imposible, pues, efectuar una deducción a priori de una realidad cuyo desenvolvimiento implica justamente elementos y factores de necesidad y contingencia. (...) La tarea del historiador es precisamente la de entender y explicar tanto la sucesión de los sistemas, vale decir, todo el desarrollo histórico progresivo de la filosofía, como la formación, los caracteres y la constitución orgánica de cada sistema."*⁹⁷

Así, según Mondolfo, el mayor error de la Ilustración fue el no saber entender el carácter dialéctico que existe entre lo antiguo y lo moderno, es decir, el error de la Ilustración fue el de no haber entendido el carácter dialéctico de la historia. Este fue precisamente el error de la Ilustración: el pretender abstenerse de tener en cuenta el pasado, so pretexto del cambio revolucionario.

Frente a este error, Mondolfo argumenta lo importante que es reclamar la tradición, entendiéndola como aquella que añade el valor de la experiencia al momento actual de cada historia:

⁹⁷ Ídem.

“Es verdad que los hombres quieren siempre hacer ellos su propia experiencia, y no aprenden en la escuela de los errores ajenos (...). Pero la lección de la experiencia propia ilumina y educa a hombres y pueblos; y cuando es una experiencia intensa y dura y de larga serie de generaciones, graba, en el espíritu de las naciones que la han padecido, huellas profundas no fáciles de borrar (...). La profundidad de las huellas es proporcional a la enseñanza de la experiencia. (...) ‘las nuevas generaciones olvidan con facilidad las experiencias de las anteriores, y la tradición de ciertas verdades no logra establecerse en los pueblos sino después de repetidos y graves y memorables casos (...) los errores cuestan sangre y mortificaciones; pero no se logra aprender de otra manera’ (...) Sin embargo, aun cuando cueste caro, la experiencia que no sea superficial y efímera termina por engendrar la tradición, es decir, por grabar una huella y determinar una orientación en el espíritu de los pueblos.”⁹⁸

En la historia, el detenerse en la inconstancia o en la alternativa de sucesos prósperos o adversos, para Mondolfo, es un error, pues en la historia debemos extender nuestra mirada sintética a la sucesión de los siglos, por mucho que se pueda reconocer la infortunada situación de las generaciones a quienes les toque la suerte de ser sujetos de experiencias dolorosas. Al transitar idealmente los milenios, no negaremos que la historia se desarrolla únicamente porque en su andar quebrado, encontremos interrupciones, derrumbamientos o precipicios.

Sin embargo, es cierto que, para Mondolfo, la reconstrucción de la continuidad -que se sucede en el andar de la historia de la humanidad, mediante las líneas quebradas de las particulares historias de cada pueblo- constituye siempre el atractivo más profundo del estudio de la historia. Las líneas quebradas no son las maestras de la vida, pero sí el reconocimiento de nosotros mismos, pues nada de lo humano nos es ajeno, encontrándonos y reconociéndonos siempre de alguna forma en las más diversas

⁹⁸ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 106 y 107.

vicisitudes y acciones de los demás; luego, cuando conocemos el duro camino andado por nuestra humanidad, advertimos la revelación del hondo proceso de nuestra formación espiritual:

“El interés y el valor más altos y esenciales de semejante revelación consiste en que está dirigida desde el pasado hacia el porvenir: por esto Marx opinaba que la más honda interpretación de la historia pasada pertenece a los creadores de historia nueva.”⁹⁹

Para Mondolfo el presente sólo se conoce a través de la historia; pero la historia, que sólo enseña las similitudes de los hechos actuales con los del pasado, no hace conocer la diferencia, la originalidad, la individualidad. El presente debe ser conocido por sí mismo, y no puedes comprenderlo si no a pacto de ya no pertenecer al pasado, de ya no estar entre los muertos, pero sí entre los vivos.¹⁰⁰ No hay que separar lo heredado del pasado acaecido, en el presente, del momento creador que le otorga sentido; ni tampoco hay que desconocer que lo heredado del pasado y el momento creador, se limitan recíprocamente.

Para Mondolfo, la historia no es sólo el pasado, sino que más bien se mantiene viviente en el espíritu actual. Es la idea de la contemporaneidad de la historia. Toda la historia sobreviviente es contemporánea en nosotros, con la advertencia de que esta historia fue tan real en su existencia pasada, como lo es en sus consecuencias presentes. En este sentido, Mondolfo precisa que, en tanto la visión del pasado se debe a la subjetividad condicionada de los intereses del presente, la reconstrucción del pasado es susceptible de sufrir grandes deformaciones. Este peligro de deformación es reconocido por nuestro autor, pero afirma que éste puede quitarse recordando que nuestro espíritu es una formación histórica conectada con el pasado y dependiente del mismo. El espíritu de la humanidad, posee ese pasado en sí, con sus elementos sobrevivientes y sus consecuencias duraderas.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁰⁰ Mondolfo, R., *La vitalità della filosofia. Nella caducità dei sistemi. Prolusione a un corso di Storia della Filosofia letta nella R. Università di Torino il 1º dicembre 1910*, Prato, Torino, 1911, p. 31.

Es claro que la humanidad, como tal, no se puede deshacer de su subjetividad en la reconstrucción del proceso histórico; sin embargo, esto nos proporciona, de alguna forma, una visión más plena de ese proceso. De producirse la contingencia de reducir la continuidad a identidad -es decir, reducir el pasado a la actualidad del presente-, según Mondolfo, habría que solucionarlo apartándose de dos equívocos opuestos¹⁰¹:

- el equívoco de afirmar una mutua incomunicabilidad de épocas diferentes, y,
- el equívoco contrario, de identificar problemas de distintas épocas como si no hubiera diferencias irreductibles entre ellos.

3.3. La dialéctica en la historia

Mondolfo se opone a cualquier concepción determinista sobre el desarrollo de la historia. Así, para él, el desarrollo de la historia es el producto de la relación dialéctica que por el trabajo se establece, de un lado, entre el ser humano y la naturaleza y, del otro, entre el ser humano y los demás seres humanos.

En ese sentido, para Mondolfo, el marxismo como materialismo histórico sufrió grandes transformaciones, como consecuencia de la postura ideológica que asumió para convertirse en un instrumento de lucha política. En este contexto, el marxismo, ha sido presentado como fundado sobre la base de una filosofía realmente materialista, consistente en un determinismo económico, que supondría al proceso automático de la economía como al verdadero factor de la historia. Mondolfo no acepta esta forma de entendimiento ya que para él la esencia del marxismo, en cuanto materialismo histórico, no se basa para nada en una teoría filosófica basada exclusivamente en el componente material, mas bien, por el contrario, se presenta como una filosofía arraigada en la historia, basada en la práctica, y que pone al ser humano como sujeto real y activo, y al centro de cada proceso, sea cognoscitivo o práctico. El ser humano no es un producto de la economía; el ser humano es el artífice principal de su propia existencia y de su desarrollo. Es

¹⁰¹ Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, cit., p. 93

precisamente, de su capacidad creativa de donde manan los sistemas de producción, las formas de organización de la convivencia civil, las instituciones a través de las que se garantiza a las comunidades y, a los pueblos, la estabilidad y la paz. Esto último encaja con el sentido de lo que ya decíamos en la introducción de este trabajo: el ser humano es el responsable y causante directo de sus creaciones.

Para Mondolfo, la misma teoría de la plusvalía de Marx -que es la que determina que la plusvalía es la manifestación monetaria del valor que el trabajador asalariado crea por encima del valor de su fuerza de trabajo y de la que se apropia gratuitamente el capitalista-, es la razón de ser y el significado específico de la posición ética que reconoce que cada individuo tiene el derecho a afirmar su identidad y su capacidad para intervenir de manera efectiva en la realidad con el objetivo de hacer cumplir sus expectativas.

Mondolfo, con el fin de adecuar su teoría sobre el marxismo, al fin que perseguía, desarrolló su pensamiento diferenciándolo del propio materialismo histórico -con el que se identificó inicialmente-. Con esta forma de desarrollo, Mondolfo pretendía diferenciarse de la denominación *materialismo histórico* ya que ésta, al parecer, le resultaba demasiado genérica e insuficiente para advertir la verdadera originalidad del marxismo:

“Materialismo histórico es el nombre que Marx y Engels dieron a su concepción de la historia. El nombre tenía su justificación histórica en el hecho de que contra la concepción idealista de Hegel y bajo el influjo del humanismo naturalista y voluntarista de Feuerbach (...), los dos fundadores del comunismo crítico querían atribuir la función de principio motor de la historia al sistema de las necesidades humanas sociales, que Hegel sólo consideraba materia y medio de la razón. Pero ese nombre ha hecho suponer con frecuencia que la doctrina marxista de la historia se apoyaba en el materialismo metafísico, cuando, por el contrario, Marx y Engels lo han demolido críticamente. (...) según la opinión común, el materialismo histórico se ha convertido en determinismo económico, que es otra teoría, históricamente preexistente y

concomitante con él, una de las teorías de los factores históricos, que hace del factor económico el demiurgo de la historia y su verdadera sustancia, reduciendo el resto a simple epifenómeno e ilusoria superestructura. (...) Por el contrario, el materialismo histórico (...) quiere precisamente superar todas las abstractas teorías de los factores con la concreta filosofía de la praxis.”¹⁰² Con esto queda claro que “Mondolfo no considera feliz la denominación de materialismo histórico para la filosofía de la praxis de Marx.”¹⁰³

Es así que Mondolfo resalta el componente voluntarista y humanista del marxismo para identificarlo con la *filosofía de la praxis*; sin embargo, nuestro autor advierte la necesidad primera de legitimar al marxismo en el ámbito histórico. Pretende evitar que el marxismo sea interpretado en clave hegeliana y por tanto que sea esencialmente entendido como el reflejo del despliegue de la razón absoluta. Coloca así, al marxismo, en el ciclo histórico de la filosofía de la Ilustración en donde ubica su legítimo antecedente y su momento de avance y progreso.

Entonces, para Mondolfo el socialismo de Marx es una nueva forma de organización social de la realidad y no una suerte de trastorno o subversión del orden establecido; es más bien la culminación de la conquista de la revolución burguesa. Entiende Mondolfo que -en Marx- la clase dominante tiene una función útil que cumplir para la misma clase dominada: ni la clase dominante ni la dominada habrían alcanzado la plenitud y la madurez de su desarrollo; sin embargo, saben, ambas, que juntas lo alcanzarán: el proletariado es creación del capitalismo industrial, y es a él a quien le debe su formación así como la conquista de su conciencia de clase.

Empero, el elemento primordial de la identificación del marxismo con una verdadera filosofía de la historia, lo sitúa Mondolfo en el concepto de inversión de la praxis o práctica que se invierte. Mondolfo resalta la relación recíproca que hay entre el ser humano y su entorno; los seres humanos actúan sobre su

¹⁰² Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, cit., pp. 8 y 9.

¹⁰³ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, tomo I, cit., p. 225.

entorno, transformándolo; así, son ellos mismos los que cambian los pensamientos de los seres humanos, sus estados psicológicos y sus relaciones con los demás. Un proceso dialéctico similar ocurre entre los humanos y los efectos de su acción. El ser humano crea y desarrolla las condiciones materiales y sociales de su vida. Estas condiciones, sin embargo, actúan sobre él, provocando nuevas acciones que modifican las relaciones anteriores. Es en esto en lo que consiste la inversión de la praxis: es el proceso por el cual el ser humano transforma continuamente su entorno histórico, creando, además, las condiciones para que las fuerzas revolucionarias presionen en contra de las relaciones constituidas y de las fuerzas sociales que las defienden:

“Filosofía de la praxis significa concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, es decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser. Contra el concepto del hombre movido fatalmente por el oscuro poder de la historia, Marx y Engels afirman (...) que ‘es más bien el hombre, el hombre viviente y efectivo, quien hace todo, quien posee y quien lucha. La historia no es algo que se sirva del hombre como medio, sino sólo la actividad del hombre que persigue sus fines’. (...) Los hombres, pues, son los factores de la historia (...).”¹⁰⁴

Para Mondolfo, la inversión de la praxis –en donde se reconoce la esencia de todo el proceso histórico- no implica sólo que la acción anterior se convierta en condición y límite de la siguiente, sino que también ésta, a su vez, tiende a ser negación y superación de las circunstancias condicionantes.

Por la regla de la inversión de la praxis, el marxismo se desarrolla fuera de las oposiciones de materialismo e idealismo, de objetivismo y subjetivismo, de fatalismo y utopía revolucionaria; se establece una relación de recíproca implicación entre estructura y superestructura, devolviendo un papel central

¹⁰⁴ Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, cit., pp. 9 y 10.

a la iniciativa humana y haciendo del socialismo el producto de la humanidad alcanzada.

Según Mondolfo, para el materialismo histórico siempre existe la inversión de la praxis; es decir, la acción anterior, en sus resultados, se convierte en condición límite de la acción siguiente, pero se afirma como oposición a lo que preexiste y tiende a superarlo dialécticamente. Por tanto, el conocimiento de las condiciones y los límites es parte esencial del desarrollo de la voluntad; el momento práctico no se separa del momento crítico:

“La sociedad humana, en su desarrollo histórico crea, con su propia actividad, determinadas condiciones para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. De estas condiciones surgen, debido a la actividad vital de la humanidad, nuevas necesidades, nuevos impulsos y excitaciones, que en las condiciones existentes, creadas por la humanidad misma, encuentran obstáculos y limitaciones, contra las que deben alzarse y luchar. Esta es la dialéctica real, que Marx implantaba en lugar de la dialéctica hegeliana; he aquí (...) al hombre que se desarrolla, o sea, que se produce a sí mismo, como causa y efecto, como autor y consecuencia a un mismo tiempo; he aquí, según la característica frase de Marx, la praxis que se subvierte, la actividad histórica de los hombres que se vuelve constantemente sobre sí y contra sí misma, para superar y transformar las condiciones por ella creadas en el decurso del tiempo.”¹⁰⁵

Marx coloca a la humanidad en relación y en lucha permanente consigo misma, mejor dicho, con sus propias creaciones históricas, con la propia actividad pasada, creadora de condiciones, de relaciones y de formas sociales. El incentivo para esta dinámica de movimiento y transformación, es decir la necesidad, no llega únicamente de fuera –de la naturaleza– sino

¹⁰⁵ Mondolfo, R., *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, traducido por Alberto Mantica, Imán, Buenos Aires, 1942, pp. 132 y 133.

que viene con más regularidad del interior de la misma sociedad. Es la necesidad la que dota a los seres humanos de fuerza, así, el que necesite ayudarse, se ayuda por sí mismo. La situación de necesidad no puede permanecer, es necesario cambiarla, y somos los mismos seres humanos quienes debemos hacerlo. Es aquí donde se define la praxis revolucionaria. Las condiciones exteriores se cambian sólo cambiándose a sí mismos, y con igual correspondencia, no se cambian a sí mismos sino cambiando las condiciones del propio vivir.

*"La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria o autotransformación: actividad social que subvierte las condiciones existentes, subvirtiéndose a la vez a sí misma. He aquí la historia como praxis, más bien como subversión de la praxis, es decir, lucha constante. Lucha en el interior de la sociedad humana y en su desarrollo, en cuanto cada fase de éste exige un ajuste por el cual las fuerzas activas operantes se sistematizan en formas o relaciones jurídicas. Éstas representan, por lo demás, el constituirse de intereses diferenciados, o sea, de grupos, de capas, de clases. Pero en estas formas se desarrollan nuevas fuerzas, y se desenvuelve por eso la escisión y la antítesis entre las fuerzas interesadas en la conservación de las formas constituidas y las fuerzas necesitadas de crecimiento y de expansión, cosa que no pueden lograr sino rompiendo la envoltura de las relaciones existentes. La historia de la sociedad humana es así una historia de luchas de clases, en cuanto que es continuo conflicto de las fuerzas dinámicas contra la estática de las formas y de las relaciones constituidas."*¹⁰⁶

Que uno de los aspectos o elementos del desarrollo histórico sea más fuerte en relación con los otros, como es el caso de la economía, no le otorga el carácter de elemento exclusivo; es

¹⁰⁶ Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, cit., pp. 10 y 11.

decir, que por el hecho de ser el elemento más fuerte y dominante, no lo convierte en el único elemento que impulse y determine el desarrollo de la historia. El creer en un único elemento impulsador del desarrollo de la historia, para Mondolfo, resultaría siendo otra equivocación del entendimiento; y esto porque, para él, cada forma de actividad humana es, al mismo tiempo, causa y efecto de las otras formas y de los cambios que ocurren en sus relaciones.

El concepto marxista de inversión de la praxis, excluye que pueda existir una forma histórica hegemónica y exclusiva que descarte a las otras, puesto que la praxis no está sino en una relación dialéctica, es decir en un intercambio de acciones entre las causas y los efectos operantes de la historia:

“En la múltiple serie de las necesidades humanas hay una, que es más impulsiva y más fuerte que las otras: es la necesidad e interés económico: por eso la historia es un desarrollo de luchas de clases, bajo el impulso dominante del interés económico. Mas este impulso siendo, en general, más poderoso que los demás, no es exclusivo, ni está separado de los otros. Contra todas las teorías de los factores históricos, que desligan y aíslan los distintos aspectos y elementos de la vida social, como si pudieran mantenerse y desarrollarse por sí solos (...) –el marxismo– reivindica (...) el principio de la unidad de la vida, en la cual existe un continuo enlace e influjo recíproco de la infraestructura económica, con todas las superestructuras ideológicas, jurídicas, políticas, religiosas, etc. Pero con esta trama misma, el desenvolvimiento de las ideologías y de las concepciones morales depende del desarrollo de las condiciones históricas, que tienen en los procesos económicos su más poderoso propulsor.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Mondolfo, R., *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, cit., pp. 133 y 134.

Entonces, según la filosofía de la praxis, explicada por Mondolfo, la ideología no es simplemente un reflejo del elemento económico representado por las relaciones de producción y distribución de bienes. La ideología tiene su propia autonomía y es causa operante del proceso histórico, que es la forma concreta en que los seres humanos se disponen respecto a la realidad y se esfuerzan por su cambio. Es por esto que el marxismo como materialismo histórico, es básicamente un humanismo. Su esencia radica en hacerse el portavoz de la instancia de la liberación humana y de su total emancipación ante cualquier forma de servidumbre. Según Mondolfo, esta esencia es un objetivo que tiene que ser obra del ser humano mismo y de sus mismas fuerzas. En este sentido, para Mondolfo, el marxismo se negará a aceptar el evolucionismo histórico y cualquier tipo de fatalismo.

Por otro lado, la renovación y la dinámica de movimiento son, para Mondolfo, características esenciales del desarrollo histórico. El proceso histórico, al mismo tiempo, se articula en una serie de variaciones progresivas, y en cada momento, de estas variaciones, el proceso histórico se ve obligado por las variaciones existentes. Empero, el pasado condiciona el presente y el presente condiciona el futuro. En todo caso son dos los elementos que concurren para hacer posible el desarrollo histórico: las condiciones existentes y la acción humana. Ambos concurren para dar vida a un único efecto, aunque obran de manera diferente y a menudo conflictiva.

De Mondolfo entendemos, entonces, que la historia se presenta como caracterizada por una continua renovación en movimiento y, al mismo tiempo, como caracterizada por las exigencias vitales y por la voluntad activa de los seres humanos. Las condiciones existentes son parte integrante de ello, en cuanto llevan a cabo una doble función con respecto a la acción humana:

- en primer lugar, ellas obran en su contra, como impulso; y,
- en segundo lugar, en cambio, actúan como límite.

En tanto impulso, estimulan la voluntad y requieren al ser humano a actuar; en tanto límite, en cambio, contribuyen a la toma de conciencia de una necesidad y, por lo tanto, legitiman el

desarrollo de la actividad que se dirige a dar satisfacción a esa necesidad, superando los obstáculos que se opongan:

"La relación entre la satisfacción de las necesidades humanas y las complejas condiciones históricas (interiores y exteriores) se convierte así en la relación variable en que entran mutuamente las distintas esferas de las necesidades humanas, inferiores y superiores, primordiales o de formación ulterior. El progreso se desarrolla mientras el despertar de nuevas esferas de necesidad más altas y complejas favorezca también la satisfacción de las esferas preexistentes de necesidades más elementales y primordiales; se detienen si se produce un conflicto; cede el paso al regreso a medida que la persistencia de las esferas de necesidades superiores se convierta en obstáculo o amenaza contra la posibilidad de satisfacción de las esferas inferiores, tanto más fuertes cuanto más primordiales e ineliminables."¹⁰⁸

Desde el enfoque de la filosofía de la praxis, una revolución se produce cuando se dañan las condiciones históricas, es decir, cuando el desarrollo económico, social y político de una sociedad se encuentra con un obstáculo que resulta insuperable. En estas circunstancias, y pese a que las condiciones históricas dañadas son indispensables para la revuelta, sin embargo su existencia no es suficiente para la misma. Debe haber una toma de conciencia de esta situación y la decisión de operar de manera que se elimine el obstáculo. Para que la revolución opere, dice Mondolfo, es necesario entender la realidad, es decir, es necesaria una conciencia crítica e historiadora del mundo, teniendo en cuenta que, de manera recíproca, no se puede entender la realidad sino es operando sobre ella.

No podemos limitarnos a interpretar el mundo según lo que ya es; debemos preocuparnos por él e intentar cambiarlo. Es necesario interpretar para cambiar, como incluso es necesario

¹⁰⁸ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 74 y 75.

cambiar para interpretar. La reciprocidad de estas condiciones y estos presupuestos no se pueden entender si no es con la inversión de la praxis que propone Mondolfo. Así, la conciencia del presente implica y exige dos condiciones:

- no solamente el pasado, que contiene las raíces y las causas, las condiciones y los límites del presente, sino también,
- el futuro, que tiene que expresar el sentido y el valor del pasado y del presente.

En todo caso es el propio Mondolfo -en el año 1940 y en el prefacio a la primera traducción castellana de *Il Materialismo Storico In Federico Engels* (obra escrita en 1912, originalmente en italiano)- quien afirma que su visión sobre el marxismo se centra en tres cuestiones fundamentales.¹⁰⁹ A saber:

¹⁰⁹ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., pp. 17 y siguientes. En estas páginas Rodolfo Mondolfo expresa el sentido y la función de lo que pretende: *"Mi libro, frente a los malentendidos que subsisten, tiene pues aún que cumplir una función historicocrítica: la de restablecer la interpretación genuina y documentada. Su función fue y continúa siendo principalmente establecer y demostrar los tres puntos siguientes:*

- 1) *que el llamado "materialismo histórico" no se funda en la teoría filosófica del materialismo, contra la que, por el contrario, lanza una crítica y una refutación de las más decisivas, sino en la "filosofía de la praxis", que es una filosofía de la actividad y que coloca al hombre, como sujeto real y activo, en el centro de todo proceso cognoscitivo y práctico;*
- 2) *que este hombre, considerado en su esencia y en su vida social, es antes un productor que un producto de la economía o, para decirlo mejor, crea y desarrolla, bajo el estímulo del complejo sistema de sus necesidades, todas las estructuras y formas de relaciones sociales, espirituales y materiales, entre las que la economía (que responde a una fundamental necesidad para la vida) puede representar una suerte de infraestructura o trama esencial, pero siempre como producto del hombre que la crea y la desarrolla en el desenvolvimiento de su vida social histórica. Empero, elevada de nuevo a la dinámica creadora de la humanidad y de sus múltiples necesidades en progresivo desarrollo, la economía no puede ser considerada escindida y separada del hombre, como si fuera una realidad independiente por sí misma. Está, en cambio, ligada al hombre, a sus múltiples actividades creadoras, de las que derivan todas las estructuras y formas sociales (técnicas y económicas, espirituales y morales, jurídicas y políticas, etc.) que, en la unidad de la fuente de que surgen, conservan su vínculo unitario de dependencia y acción recíprocas. Y como creaciones del hombre, todas se convierten, en el curso de la historia, en realidades que reobran sobre su propia causa, las condicionan y limitan y, al mismo tiempo, la estimulan y ayudan en su ulterior desarrollo, del cual reciben los propios desarrollos ulteriores.*

- 1) El *materialismo histórico* se funda en la *filosofía de la praxis*. Esta *filosofía de la praxis*, para Mondolfo, es una filosofía de la actividad, que considera al ser humano un sujeto real y activo. Para la *filosofía de la praxis* el ser humano es el eje central de cualquier proceso cognoscitivo y práctico.
-

Siempre, en todo el proceso histórico, encuéntrase esta vital unidad dialéctica en cuya virtud la causa es convierte en efecto y el efecto en causa, lo condicionado en fuerza creadora, en un continuo intercambio de acciones y reacciones: entre el hombre social y sus creaciones, entre cada una de éstas y las otras infraestructuras y superestructuras: economía, política, formas jurídicas, creaciones intelectuales, exigencias y aspiraciones morales. Todo el mundo de la Cultura, en la múltiple variedad de sus formas, conserva siempre la viviente unidad de su fuente (el hombre social), que es al mismo tiempo su fin y su razón de ser.

Ésta es la concepción criticopráctica del materialismo histórico, que es distinto del determinismo económico (y de cualquier otra de las múltiples teorías de los factores históricos), del mismo modo que la fisiología, que funda su estudio en la unidad del organismo vivo y en la dependencia funcional recíproca de los distintos órganos, tejidos y aparatos que lo constituyen, es distinta de la anatomía que, seccionando un cadáver, puede separar uno de esos elementos de los otros.

- 3) *que en esta unidad viva, la acción humana que se ejercita en el campo de la economía es estimulada y dirigida por todo el complejo de las exigencias sociales, no sólo de naturaleza económica sino de cualquier especie. Y en la acción histórica de una clase, que necesita una conciencia y una idea directriz, las exigencias de cualquier especie cobran fuerza impulsiva como para dar unidad y solidez a la voluntad y a los esfuerzos colectivos, de modo que ellas puedan afirmarse como exigencias universales, de carácter ético. Por ello cuando el materialismo histórico quiere ser no sólo una teoría interpretativa de la historia pasada sino también una dirección para una acción histórica presente y un esfuerzo de conquistas futuras, no pueden quedar excluidas de él como extrañas e indiferentes las exigencias y aspiraciones morales, sino que deben tener en la doctrina su peso y valor.*

Y esto se da, en efecto, en la inspiración humanista y universalista que el materialismo histórico exige para la conciencia de clase y la acción histórica del proletariado: la misma teoría del plusvalor tiene su razón de ser y su significación esencial (que no podría hallarlos en el terreno económico) en una visión y una aspiración ética que, frente a la reducción del trabajador a mercancía, afirma el derecho de todo hombre sobre su propia persona y actividad. Así, la exigencia de la libertad y de la personalidad humana inspira la idea de la misión histórica, atribuida por Marx y Engels al proletariado, de instaurar el reinado de la libertad en una sociedad en la que el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos.

La indicación sumaria de estos tres puntos basta para dar una idea de la diferencia entre la interpretación genuina del materialismo histórico y sus deformaciones corrientes. En esta diferencia radica la razón de ser de este libro, que ahora presento a los lectores de lengua castellana."

- 2) El ser humano, esencialmente y como sujeto social, es primero que nada un productor que un producto de la economía. La economía puede significar una infraestructura o trama esencial de la vida; sin embargo, nunca dejará de ser un producto del ser humano quien es quien la crea y la desarrolla durante su vida social histórica; y,
- 3) La acción económica-humana es impulsada por una multiplicidad de exigencias sociales, que no son sólo de carácter económico, sino que lo son de cualquier especie. Dentro de la acción histórica de una clase se requiere de una conciencia y de una idea directriz. Entonces, las exigencias sociales deben afirmarse como exigencias universales y éticas. Así, el materialismo histórico que quiera ser una teoría interpretativa que no sólo se ocupe de la historia pasada, sino que también se pretenda como una teoría de la acción histórica presente y de las conquistas futuras, deberá otorgarle atención y mérito doctrinal a las exigencias y aspiraciones morales. La libertad y la personalidad humana es la base de inspiración para concretar una sociedad libre, en la que el libre desarrollo de cada ser humano sea requisito previo e indispensable para el libre desarrollo de todos como sociedad.

Para Rodolfo Mondolfo la centralidad del individuo, el antideterminismo y la exigencia ética, son los pilares del pensamiento marxista. En este sentido, advertimos que Mondolfo mantuvo como fundamento, la idea kantiana del ser humano como fin y no como medio.

La identificación del marxismo con la concepción determinista del proceso histórico-social fue muy criticada por Mondolfo; por ello también se le identifica a él como a un antideterminista:

"(...) el materialismo histórico ha sido sometido muy frecuentemente, tanto por sus divulgadores como por sus adversarios, a una grave deformación, que lo presentó como si estuviera

*fundado en una filosofía realmente materialista y consistiese en un determinismo económico (...)*¹¹⁰

La idea determinista sobre el proceso histórico-social estaba determinada en dos versiones, las que doctrinariamente¹¹¹ se han identificado como la versión del economicismo fatalista, y la del voluntarismo utópico, respectivamente:

i. Versión del *economicismo fatalista*, es la que sostendría:

*"(...) que el proceso automático de la economía es el factor verdadero de la historia (...)"*¹¹²

Con ello se desmerecería y reduciría la conciencia y la decisión de los seres humanos sobre sus actos:

*"(...) a un puro producto fatal de las fuerzas objetivas determinantes; y que excluiría así de la consideración de la sociedad humana y de su desenvolvimiento histórico todo influjo de exigencias o valores de carácter moral."*¹¹³

Con la versión del economicismo fatalista resultaría, el ser humano, siendo vivido por la historia, y no sería él quien le diera la vida a ella:¹¹⁴

"(...) el sujeto es postulado como producto, especular e impotente, de una realidad objetiva que se le impone. (...) Los hombres aparecen como "vividos", resultado de algo ajeno, (...) - constituido por- el conjunto de las condiciones objetivas (...). (...) asoma el rechazo de la concepción del marxismo tanto como registro-

¹¹⁰ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., p. 16.

¹¹¹ Pogatschnig, M., *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, cit., p. 41.

¹¹² Mondolfo, R., *El materialismo histórico en Federico Engels y otros ensayos*, cit., pp. 16 y 17.

¹¹³ *Ibídem*, p. 17.

¹¹⁴ *Ibídem*, p. 211: "(...) hace pensar en una fuerza inmanente en la realidad, de negación continua y de superación de sí misma, contra la cual los hombres, arrastrados por esa misma fuerza, nada podrían: en lugar de dar vida ellos a la historia, los hombres serían vividos por ésta."

*descripción (teoría del reflejo) de un proceso que madura y se articula en su propia objetividad autónoma (...)."*¹¹⁵

ii. Versión del *Voluntarismo Utópico o Hegemónico*.

En esta versión, el determinismo se sostiene en el privilegio de la actuación política de una minoría, la que situándose en un nivel superior, con respecto a los demás, se ilusiona en conducir, desde ese nivel, el desarrollo histórico. En esta versión se examina la conciencia y la voluntad, las que se toman como materia inerte para luego ser plasmada:

*"(...) el sujeto es considerado como determinado de modo forzoso por una elite dirigente. Los hombres aparecen como "vividos", resultado de algo ajeno, (...) -que es- la acción hegemónica revolucionaria del partido. (...) asoma el rechazo de la concepción del marxismo (...) como -una- concepción realista-maquiavélica de la política (sustitución de la formación de la conciencia de clase con la adhesión, más o menos forzada, mediante el consentimiento a la visión expresada por la elite dirigente)."*¹¹⁶

Al respecto Mondolfo criticando esta versión decía que la misma implicaba que la conciencia de los seres humanos no sería más que un simple producto de la obra de otros.¹¹⁷

¹¹⁵ Pogatschnig, M., *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, cit., p. 42 y 43.

¹¹⁶ Ídem.

¹¹⁷ Mondolfo, R., *Sulle orme di Marx*, Capelli, Bologna, 1948, p. 97: "La transformación del ambiente que, debiendo ser la premisa, no puede más que ser obra de otros -es decir, de la dialéctica de las cosas, por la cual los hombres son vividos, según los viejos ingenuos revolucionarios; de la omnipotencia de una dictadura, por la cual las masas son dominadas, según los nuevos bolcheviques y maximalistas-, es lo que se impone como esencial: parece, entonces, que la formación de la nueva conciencia debiera ser su simple producto. Y así una humanidad asociada debería aparecer y sólo vivir como resultado de modificaciones de las condiciones externas: casi que el socialismo pudiera convertirse en realidad de vida, incluso sin ser realidad de conciencia." O dicho de otra forma: como si el socialismo pudiera convertirse en una realidad de la vida, incluso sin ser conscientes de la realidad.

Como vemos, en las dos versiones del determinismo que critica Mondolfo, los seres humanos aparecen como vividos y como resultado de algo ajeno. Mondolfo también critica la imposición del comunismo por parte de las dictaduras. Esta imposición -que era una que se hacía controlando y regulando todos los asuntos sobre la producción, sobre el trabajo, sobre el uso y el consumo- perseguía una evidente ilusión determinista, sustentada en una concepción pasiva de la voluntad de las masas.¹¹⁸

Así, podemos afirmar que Mondolfo defiende una postura no objetivista del marxismo¹¹⁹:

*"(...) nunca nos hallamos frente a categorías de procesos objetivados, una de las cuales pueda construir un sistema cerrado y sustraído a toda acción de las otras y dominarlas en aras de una relación unívoca de causa y efectos, de infraestructura a supraestructuras, o, lo que es peor aún, de sustancia a accidentes, de realidad a epifenómenos; sino que tenemos siempre que encararnos con hechos y productos que se encuentran siempre con la realidad, tal como ésta se manifiesta en la multiplicidad infinita de sus formas, en la relación dialéctica de la praxis que se invierte."*¹²⁰

¹¹⁸ Mondolfo, R., "Il problema sociale contemporáneo", en *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., p. 192 y 193: "La dictadura que de entrada consideró posible el generar con sus decretos la práctica del comunismo, tanto de la producción y del trabajo, como del uso y del consumo, perseguía evidentemente una ilusión determinista, una concepción pasivista de la voluntad presente en las masas, concibiéndola como una adaptación coactiva a las leyes, que deberían darle su impronta y el mecanismo de su movimiento. Pero no tardó mucho en reconocerse que, ante la dura lección de los hechos, aquello que Lenin declaró al congreso de marzo 1919: de haber pecado, y no poco, en la creencia de poder imponer formas de organización y acción, contrarios a los hábitos y a las necesidades del pueblo rural, sino más bien en la que se deriva espontáneamente de ellos."

¹¹⁹ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., p. 266: "La praxis no es un proceso objetivo, que se cumple automáticamente en las cosas; sino que está en los hombres y proviene de los hombres; éstos son los verdaderos autores de la historia. En esto estriba la diferencia capital entre el materialismo histórico y el determinismo económico."

¹²⁰ *Ibidem*, p. 271 y 272.

Entonces, siguiendo la línea de lo expresado, vemos que para Mondolfo el marxismo tiene una fundamentación subjetiva, en tanto que es una teoría y práctica revolucionaria.¹²¹

Mondolfo no acepta que lo que se origine en las conciencias de los seres humanos sea un reflejo o un síntoma; de serlo así, entonces, la revolución transformadora sólo sería un proceso objetivo comprobado en sus condiciones y previsto en sus resultados; la revolución transformadora no sería una finalidad querida. Por ello, Mondolfo no acepta el concepto de reflejo-síntoma, pues el hacerlo lo llevaría a establecer que la función del socialismo debería agotarse completamente con su sola mentalización. Con ello, la función del socialismo se reduciría a una simple función científica de comprobación y previsión, quedando así descartado el concepto de conciencia y voluntad de clase.

Es interesante ver como Mondolfo también afirma que la economía considerará a la indignación moral sólo como un síntoma, más no como un argumento; la objetividad del estudio, la objetividad de las comprobaciones y la objetividad de las previsiones, en economía, constituyen su canon metodológico. Sin embargo, dice Mondolfo, que el llamado *proceso histórico* se produce en los seres humanos vivos y reales, y no en los libros de economía. Entonces, el *proceso histórico* exige que el momento subjetivo no sea sólo un reflejo pasivo, sino que debe ser una reacción de la actividad voluntaria; a la causalidad debe sucederle las causas finales (debe sucederle la teleología); o dicho de otra forma, a la causalidad debe sucederle un fin determinado; y las condiciones objetivas deben oponerse a los seres humanos reales y las clases sociales:

“El proceso objetivo, el desarrollo industrial, son pues simples condiciones preliminares; más para que el nuevo movimiento dialéctico tenga su punto de partida, es necesaria la aparición del proletariado con su conciencia y su voluntad de clase. Ahora bien, la existencia de una clase, como creadora de un nuevo proceso histórico, no es un puro dato objetivo; al margen de la lucha en la que se realiza y se manifiesta la formación de su

¹²¹ *Ibíd.*, p. 243 y 244.

*conciencia y de su voluntad, la clase podrá existir para la ciencia económica, más no para la historia.*¹²²

Mondolfo afirma que resulta necesario que de las condiciones objetivas brote el momento antitético de la voluntad consciente de sus fines.¹²³ La finalidad subjetiva puede brotar, en la primera etapa del desarrollo de las condiciones objetivas, en la mente de algún optimista que al formular su plan, su proyecto o su sistema, lo siente aún como irrealizable; es decir en la mente de un utopista cuyos pensamientos tienen más el carácter de indefinidos –en lo que respecta a su resultado- o de sueños. En este escenario, el estímulo que las circunstancias reales imprimen a la voluntad y a la acción de las masas se encuentra siempre en relación con el nivel de desarrollo de sus condiciones reales. Sin embargo, para Mondolfo, dentro del espíritu del pensador o en la acción voluntaria de las masas, el fin subjetivo se presenta como completamente opuesto a las condiciones objetivas.

El inicio de un nuevo *proceso histórico* se advierte en el hecho de que la voluntad se afirma en contra de las circunstancias reales y, en el hecho de que los fines del movimiento de clases se oponen a la acción causal de las condiciones existentes. La clase, anota Mondolfo, no existirá como realidad histórica o como fuerza activa y eficiente, mientras no haya aprendido a conquistar su conciencia desde su necesidad de luchar contra las circunstancias reales y usando su voluntad de rebelarse contra la sujeción.

La acción de clase surge siempre como momento antitético respecto de las condiciones históricas. El determinismo causal no da razón sobre el cumplimiento del Proceso Histórico; lo que explica el *proceso histórico* es la *reacción* a los efectos que tienden a producirse y la *finalidad* subjetiva que quiere ser la negación del dato objetivo. Ambas (la *reacción* y la *finalidad*) son las que dan razón del *proceso histórico* y lo condicionan.

Queda claro, entonces, que para Mondolfo, el *proceso histórico* sólo puede surgir de la lucha, de la realización del momento

¹²² *Ibidem*, p. 245.

¹²³ *Ibidem*, p. 246 a 249.

volitivo en la acción de clase. La voluntad, la acción y la lucha, para manifestarse tendrán que estar en continua actividad: lucha ruda y tenaz, avanzando lentamente de posición en posición. La acción voluntaria de la lucha de clases, está, como vemos, condicionada dialécticamente por las circunstancias reales en el proceso de la praxis que se invierte. La acción voluntaria de la lucha de clases cumple la función de creadora de la historia. La lucha del ser humano:

“(...) contra su propia obra, en la que también ha de basarse en su proceso de transformación, se traduce, en la historia, en lucha de clases. Ya que, siendo la sistematización y constitución de equilibrio, que se cumple en cada fase del desarrollo histórico de la humanidad, una creación de formas, de relaciones y de clases, la necesidad progresiva de crecimiento y de expansión representa el despertar de nuevas exigencias, de nuevas fuerzas y de nuevas clases contra los intereses constituidos de las clases dominantes: y he aquí la lucha que resume en su esencia todo el curso de la historia.”¹²⁴

Las críticas que hemos visto que hace Mondolfo a las dos versiones del determinismo (*economicismo fatalista* y *voluntarismo hegemónico*) se centran en su desacuerdo sobre la reducción a formas objetivistas:

- por un lado, el llamado *economicismo fatalista* propone la reducción de la teoría revolucionaria, y,
- por otro lado, el llamado *voluntarismo hegemónico* propone la reducción de la práctica revolucionaria.

Ambas versiones de determinismo proponen la reducción a formas objetivistas.

Entonces, Mondolfo critica esas dos versiones proponiendo la refundación de los principios teóricos y prácticos del marxismo.

¹²⁴ Mondolfo, R., *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, cit., p. 133.

Él revisa la filosofía marxista-engelsiana relacionando dos temas muy vinculados:

- el tema del conocimiento y,
- el tema de la moral.

Mondolfo vuelve a la filosofía de Marx, pero no viéndola desde la perspectiva de la ciencia de las cosas o desde la perspectiva de la ciencia de la práctica.

Mondolfo diseña y defiende una teoría precisa, con la cual plantea la reconstitución del individuo, de su conciencia y de sus actos prácticos, de acuerdo a formas no objetivadas. Es aquí donde nosotros encontramos su importancia con la actualidad de hoy, pues en la actualidad los sujetos parecen ser sólo parte objetiva del sistema imperante y haber perdido conciencia de su voluntad subjetiva de decidir por sí mismos; como si fueran sujetos sujetos por el sistema que impera, y sin poder o querer hacer nada al respecto; con lo cual, simplemente les resulta "mejor" dejarse llevar por él, viviendo en él y según sus reglas, con total indiferencia hacia la reflexión de lo que es verdaderamente cierto, hacia lo que es verdaderamente correcto o incorrecto, para cada quien. Se trata sólo de alcanzar o luchar por metas que impone un sistema imperante. Los sujetos de hoy pierden entonces su verdadera subjetividad -pierden su autenticidad propia- y solo son objetivados hacia fines decididos por el sistema. Por ello insistiremos en afirmar, que la verdadera crisis de la humanidad, más que económica, es la crisis de los valores subjetivos, de los valores como humanidad que somos.

Por otro lado, pero siempre en el mismo hilo de reflexión, resulta pertinente tomar en cuenta que Rodolfo Mondolfo concebía al marxismo como un desenlace final de la cultura occidental moderna.

En *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Rodolfo Mondolfo cuando trata sobre la idea que tenía Giordano Bruno sobre lo que era el progreso humano, hace una explicación sobre la reciprocidad de acción entre productos y capacidad productora, para luego decir que a todo esto, dos siglos más tarde Marx lo llamará *reversión de la praxis*. Es decir, que todas

estas ideas sobre el progreso humano acaban posándose en el marxismo del occidente moderno:

*"(...) el progreso de que nos habla Giordano Bruno no es aproximación a una meta preconcebida, sino sobre todo un alejamiento del estado de la vida animal, que se efectúa en virtud del desarrollo extensivo e intensivo de la cultura y el incremento de la capacidad humana y de los medios que esta capacidad conquista y pone en funcionamiento. Se encuentra ya en él esbozada la reciprocidad de acción entre productos y capacidad productora (...) la capacidad inicial, a través de la producción de un resultado inicial, se fortalece y aumenta en extensión y en intensidad porque el producto se vuelve instrumento y arma de una capacidad más vasta y alta, y por lo tanto de una producción ulterior más amplia y eficaz: así, continuamente, el aumento de los resultados se convierte en incremento de las fuerzas, y este incremento a su vez en aumento de los resultados sucesivos, en un proceso dialéctico que dos siglos después Marx llamará 'reversión de la praxis'."*¹²⁵

3.4. Rodolfo Mondolfo: ¿un revisionista del marxismo?

En primer lugar, precisaremos que el revisionismo fue un movimiento ideológico de los años noventa del siglo XIX, que se propuso revisar la teoría marxista.

Según nos lo explica Bo Gustafsson, el origen de la corriente revisionista se debió a que la posición marxista no era incontestable ni firme; el marxismo no penetró realmente de ningún modo en la socialdemocracia de la época. Se hizo más difícil todavía, pues ya a la muerte de Engels en 1895, no se habían todavía resuelto, o aclarado, suficientemente algunos problemas teóricos. De forma indirecta -dice Gustafsson-, el marxismo incompleto fue una de las primeras preocupaciones de las que se ocupó el revisionismo. Asimismo, hubo otras

¹²⁵ Mondolfo R., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Buenos Aires, 2004, pp. 261 y 262.

concepciones que pretendían competir en el marxismo y esto favoreció activamente al surgimiento del revisionismo de la teoría marxista. En cuanto a la teoría económica, el revisionismo se apartó de las teorías marxistas del valor y la plusvalía:

*"La producción de plusvalía constituye para Marx la explicación de la lucha de clases y más tarde o más temprano ha de conducir al derrumbe del capitalismo. Al distanciarse los revisionistas de la teoría de la plusvalía, se distanciaban también, por tanto, de la creencia en el derrumbe necesario del capitalismo. Éste no se hallaba cercano o no ocurriría nunca"*¹²⁶

En todo caso -según Gustafsson- lo más importante para el revisionismo era atacar a la *dialéctica* de la filosofía marxista, pues para ellos, esta *dialéctica* les resultaba engañosa o incomprensible:

*"La imagen dialéctica del mundo partía de que todo estaba constituido a base de contradicciones y de que toda evolución se hallaba condicionada por la 'lucha' de los contrarios. Para los revisionistas, que en general querían conciliar a las clases entre sí y llevarlas a la colaboración, una teoría con ésta era, ya por motivos políticos, sospechosa."*¹²⁷

En cuanto a la concepción histórica, los revisionistas más consecuentes se negaban a aceptar la teoría marxista de los estadios, es decir, que existe un desarrollo que se inicia en el comunismo primitivo, pasa por la sociedad esclavista, luego el feudalismo y el capitalismo, lo que lleva al socialismo y al comunismo. Las revoluciones no eran más que trastornos enfermizos en el desarrollo lentamente progresivo del organismo; el socialismo no remplazaría al capitalismo por medio de una revolución. El capitalismo dejaría paso, de a

¹²⁶ Gustafsson, B., *Marxismo y revisionismo. La crítica bernsteiniana del marxismo y sus premisas histórico-ideológicas*, traducido por Gustau Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 430.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 431.

pocos, a lo nuevo. Visto así, la idea de una meta del desarrollo debía de carecer obligatoriamente de sentido; la meta se diluía en el movimiento perpetuo o interminable:

*"Para los revisionistas una meta sólo era pensable como ideal abstracto, como utopía, es decir, en último término, como mito. La fuerza motriz de la historia no era la lucha de clases. En su lugar, los revisionistas ponían el acento en la importancia de las grandes diferencias que se daban en el seno de la clase obrera. Por este motivo era poco probable una actuación homogénea. La historia, en lugar de esto, era una lucha en pro de la realización de ideales éticos. Políticamente la teoría evolucionista del desarrollo social sustentada por los revisionistas le correspondía un reformismo consecuente y una cierta resistencia contra la idea de revolución violenta. Las revoluciones lo único que hacía era destruir sin construir. Su resultado no era una forma de sociedad nueva y más elevada sino únicamente la anarquía y la disolución (...). Muy naturalmente los revisionistas se oponían también a la teoría de Marx de la dictadura del proletariado como medio para llevar a cabo el paso del capitalismo al socialismo."*¹²⁸

Luego de la resumida teorización que hemos hecho para situarnos en el revisionismo, vamos a fijarnos ahora en el desarrollo que hace el profesor Norberto Bobbio sobre este tema con respecto a Rodolfo Mondolfo.

En 1968, Norberto Bobbio, distinguía entre lo que es el revisionismo teórico y el revisionismo práctico-político, sobre el marxismo:

"La distinción entre revisionismo teórico y revisionismo práctico también es necesaria para despejar el camino del error contrario, que es deducir de un presunto revisionismo práctico de un

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 432 y 433.

autor su revisionismo teórico. (...) desde el punto de vista teórico, Mondolfo no pertenece a la historia del revisionismo."¹²⁹

Para Norberto Bobbio el término "revisionismo" es esencialmente polémico.¹³⁰ Sin embargo, para fijar una idea más o menos clara de lo que implicaría este término, se remite a su sentido histórico originario, para lo cual nos explica la doctrina de quien fuera considerado el padre del Revisionismo: el alemán Eduard Bernstein.

Dice Bobbio que por lo menos debemos distinguir lo que este término significa desde el punto de vista teórico y lo que significa desde el punto de vista práctico-político. Mientras desde el punto de vista práctico indica una determinada concepción de las tareas de los partidos socialistas en un estado parlamentario en la fase de capitalismo avanzado, desde el punto de vista teórico indica una cierta toma de posición frente al marxismo como filosofía, por un lado y, por otro lado, como una cierta toma de posición frente al marxismo como ciencia.

Con respecto de la filosofía del marxismo, la toma de posición del *revisionismo* consiste constantemente en enseñar de ella sus inconsistencias y sus contenidos de escasa relevancia. El primer contenido que se cree se debe derribar es la dialéctica, para luego buscar alianzas en filosofías más acreditadas. Con respecto de la ciencia del marxismo, la crítica *revisionista* se apunta ahora sobre la demostración de la falsedad de este o aquel concepto de la teoría económica, y se apunta sobre los errores de previsión que demostrarían la falsedad de las pretendidas leyes históricas y sociales.

Norberto Bobbio afirma que entre *revisionismo teórico* y *revisionismo práctico* no hay conexión necesaria.

Para Bobbio, entonces, Rodolfo Mondolfo puede ser considerado un *revisionista del marxismo*, pero sólo desde el punto de vista práctico-político, más no desde el punto de vista teórico (ya sea desde la posición teórica-filosófica o desde la teórica-científica).

¹²⁹ Bobbio, N., "Introduzione", en Mondolfo, R. *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., p. XXXII.

¹³⁰ *Ibidem*, p. XXXI.

Si el Revisionismo teórico implica mostrar las inconsistencias y los contenidos de escasa relevancia (derribando en primer lugar la dialéctica) de la teoría marxista, y además, implica el buscar alianzas en otras filosofías más acreditadas (como podrían ser Kant, Comte o Spencer), el *revisionismo de Mondolfo* implicaría más una restauración del verdadero marxismo, donde la dialéctica ocupa una importancia central y constitutiva, lo que se advierte de su concepto de la inversión de la praxis.

Podemos afirmar que Rodolfo Mondolfo, no ataca los postulados teóricos del marxismo. Mondolfo desarrolla y revisa la teoría marxista pero fijándose en el aspecto práctico del funcionamiento de la misma, criticando la dialéctica, no por su misma existencia, sino por la forma en la que se le entiende. Teniendo en cuenta esto, y según la teorización que hicimos al principio de esta parte, parecería que Rodolfo Mondolfo no podría ser considerado como un revisionista, propiamente.

En ese sentido, cabe mencionar que Norberto Bobbio nos referirá que el propio Rodolfo Mondolfo sostenía no ser él un revisionista del marxismo.¹³¹ Sin embargo, Carlo Rosselli, en su obra *Socialismo liberal*, incluye a nuestro autor en el capítulo "Marxismo y revisionismo en Italia" y dice:

*"Mondolfo no ha sabido tampoco sustraerse al defecto típico de todos los escritores revisionistas, la confección de un Marx de fantasía y la introducción de contrabando en su sistema de pensamientos, gracias a las acrobacias dialécticas y a su esfuerzo de erudición, de sus propias ideas y de las exigencias nuevas, renunciando así a todo desarrollo original. (...) Lo mismo que todos los revisionistas, Mondolfo redujo el marxismo a la teoría materialista de la historia, ella misma referida al concepto central de la subversión de la praxis. Teoría del valor, catastrofismo, son dejadas de lado."*¹³²

¹³¹ Bobbio, N., "Introducción", en Rosselli, C., *Socialismo liberal*, traducido por Diego Abad de Santillán y Mario Merlino, Pablo Iglesias, Madrid, 1991, p. XVIII.

¹³² Rosselli, C., *Socialismo liberal*, cit., p. 38. En esta misma página Rosselli nos dice: "El objeto de Mondolfo es extraer del marxismo una filosofía del socialismo que esté en pleno acuerdo con una visión activista del proceso histórico, sin caer en los excesos de un extremo voluntarismo."

Asimismo, José Ratzler considera a Mondolfo un representante claro de revisionismo del marxista:

*"Es un revisionista de la más pura cepa antimarxista (y antileninista (...))."*¹³³

Al final de cuentas, aunque afirmando que Rodolfo Mondolfo defendió una lectura humanista y democrática de Marx y que, a la vez, se distanció de los revisionistas, el profesor Eusebio Fernández nos recalca que más allá de la cuestión de si Mondolfo fue o no un revisionista del marxismo, lo que hay que dejar siempre sentado es que del socialismo de Rodolfo Mondolfo, en relación con el marxismo, destaca, por un lado, una concepción general de la historia no determinista y, por otro, una ética humanista.¹³⁴

3.5. Rodolfo Mondolfo y la Revolución Rusa

Analizar este tema con respecto a Mondolfo, resulta muy ilustrativo pues como veremos nos proporciona gran claridad sobre el concepto que Mondolfo sostenía con respecto al marxismo y su crítica con la que negaba la calidad de *marxista* a un evento histórico como lo fue la Revolución Rusa.

En general, podemos decir que la Revolución Rusa suele servir de lupa para distinguir las diversas teorías sobre el papel del leninismo y de la Revolución Rusa como tal.

Por otro lado, no se nos puede olvidar hacer el análisis de la polémica Mondolfo-Gramsci, la que por cierto, es puesta de relieve por Enzo Santarelli.¹³⁵ Esto lo veremos en detalle en el siguiente apartado.

En esa polémica se advierte la perspectiva distinta que cada posición tenía con respecto a la otra.

¹³³ Ratzler, J., *La consecuencia antimarxista de Rodolfo Mondolfo*, cit., p. 77.

¹³⁴ Fernández, Eusebio, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, cit., pp. 79 y 80.

¹³⁵ Santarelli, E., *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milán, 1964, pp. 211 y 224.

Mondolfo, desde una perspectiva doctrinaria y académica, toma al marxismo como una doctrina crítico-práctica, la que se desarrollaría en los límites históricos y culturales de la socialdemocracia de preguerra.

Mondolfo -en especial con la Introducción a la *Crítica de la economía política*- usa las obras de Marx como supuestos apriorísticos y preconcebidos de los que deduce que la Revolución Rusa y la acción política de Lenin no llevan consigo el carácter de marxistas.

Antes decíamos que, para Mondolfo, la inversión de la praxis implica el tener una conciencia histórica y crítica de la realidad. Esto significa tener conciencia del presente, y la conciencia del presente, a su vez, implica y exige dos condiciones:

- no solamente tener la conciencia del pasado, que contiene las raíces y las causas, las condiciones y los límites del presente,
- sino también tener la conciencia del futuro, que tiene que expresar el sentido y el valor del pasado y del presente.

Ahora bien, estas condiciones, según Mondolfo, no encuentran reflejo en la práctica leninista.

Para situarnos en la crítica que hace Mondolfo a la Revolución Rusa, hay que fijarnos y primero saber bien qué es lo que entendía por socialismo marxista nuestro autor Rodolfo Mondolfo. Para ello nos ocuparemos ahora de una de sus obras que data del año 1955 -*Evolución del socialismo*-.¹³⁶

Así pues, para Rodolfo Mondolfo, el socialismo marxista se erige en esa concepción crítico-práctica de la historia que se hace llamar materialismo histórico. Esta concepción crítico-práctica de la historia, en las causas de todos los acontecimientos y procesos de transformación, busca y encuentra la fuerza viva capaz de nutrirse en las necesidades sociales, en la acción esencial de las fuerzas productivas en relación con las formas de estructura social y con las relaciones entre las clases. La

¹³⁶ Mondolfo, R., *Evolución del socialismo*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955, pp. 35 a 37.

concepción crítico-práctica de la historia acepta la continuidad del desarrollo por medio del movimiento dialéctico de las antítesis históricas, por las que la actividad social altera las condiciones objetivas transformándose a sí misma -*vuelco de la praxis*-. Esta concepción del proceso histórico permite llegar a una previsión de las transformaciones y modificaciones que se experimentan en la historia. Esta previsión, que es de necesidad histórica, está sometida a una doble sucesión de condiciones, objetivas y subjetivas, que convergen para propulsarla a su realización:

- Por un lado, las condiciones objetivas se configuran con el crecimiento progresivo de la productividad, que proporciona los recursos materiales para una participación de todos en el bienestar ciudadano, pero que se ve obligada a generar crisis que se van tornando en más devastadoras, por la contradicción entre producción social y apropiación privada. De aquí, para Mondolfo, aparece la necesidad de la socialización de los medios de producción -preparada por su concentración creciente- y la necesidad de la socialización de la gestión social, para los objetivos, no ya del beneficio capitalista, sino de la satisfacción de las necesidades sociales.
- Ahora bien, por otro lado -siempre en nuestra interpretación de lo que entiende Mondolfo por el socialismo marxista-, las condiciones subjetivas, se constituirían con la formación y desarrollo de la conciencia de clase del proletariado internacional, que le hace percibir el mandato de su misión emancipadora y le hace adquirir la sensatez para el ejercicio de dicho cometido mediante su propia y constante acción histórica. La conciencia de clase se desadormece, se desvela y se encamina en la crítica de la sociedad capitalista, en el advertimiento de la plusvalía que caracteriza la relación salarial, y en la insurrección y negación espiritual contra la minoración del trabajador a la condición de mera mercancía. El capitalismo, de esta forma, únicamente acepta en el trabajador la condición de mercancía-fuerza de trabajo. Aquí pues, actúa el sentimiento ético de la personalidad humana menospreciada; y es por este sentimiento de agravio que

al trabajador le surge la aspiración de recuperar, como clase, su autonomía y control perdidos en cuanto individuo, y ambiciona la propiedad y gestión social para las necesidades sociales, mejor dicho, para el pleno y libre desarrollo de la vida de todos.

Mondolfo sostiene que, toda la acción del socialismo marxista, tiene como fin la reconquista de la personalidad y del libre desarrollo del trabajador como ser humano; en esta reivindicación ética se asienta la firmeza trascendental del movimiento socialista.

Mondolfo orienta históricamente sus investigaciones sobre el socialismo, y se fija en el origen de este movimiento a fin de advertir cómo se dio el proceso de su formación. Es en la relación histórica entre el socialismo y las transformaciones sociales donde se encontraría la explicación de cómo surgen los nuevos y patente problemas. Para Mondolfo el socialismo reconoce una separación en la sociedad entre las clases económicamente privilegiadas y dominantes y las clases económicamente desamparadas y avasalladas; el socialismo, para Mondolfo, representa la manifestación de un intenso anhelo de lograr una justicia capaz de llevar a cabo el principio de igualdad entre los seres humanos.¹³⁷ La demanda del socialismo, según la filosofía mondolfiana, expresa la exigencia de reemplazar la retención privada de los medios de producción, por la propiedad social y con una administración colectiva que tenga como objetivo el cumplir con las necesidades sociales de la comunidad en su conjunto. Es aquí donde se enmarcaría el socialismo que entiende Mondolfo; es decir, en una exigencia de *colectivismo* o *comunismo* social. Así pues, el socialismo es según Mondolfo:

"(...) siempre respuesta a una cuestión social; es una exigencia que nace de la escisión de la sociedad en clases económicamente dominadoras y sometidas."¹³⁸

¹³⁷ Mondolfo, R., *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955, pp. 99 y 100.

¹³⁸ Camarasa, A., "Mondolfo y el socialismo", en VVAA., *La filosofía de Mondolfo*, cit. 29.

En resumidas cuentas, Mondolfo nos explica que el socialismo -que es un término introducido por primera vez por R. Owen en un manifiesto de 1820- se usa con diferentes matices de significado, que a veces hace que sea difícil definirlo. Socialismo indica, en general, todas las formas, teóricas o prácticas, de afirmación de las aspiraciones, necesidades y los derechos sociales de las clases menos favorecidas; la presentación de sí mismo como ellos afirman, tanto como el reconocimiento de los demás. Por lo que también se define como *la filosofía social de las clases pobres*; con ello se designa el conjunto de ideas y necesidades que inspiran una inquietud de justicia e igualdad, así como la necesidad de mejorar las políticas económicas de estas clases. Es cierto, a juicio de Mondolfo, que algunas corrientes del socialismo se presentan como la antítesis del individualismo, (libre competencia y manchesterismo¹³⁹) especialmente económico, acusándolo de ser la fuente de todos los males sociales. Sin embargo, el uso del término *socialismo*, para Mondolfo, se basa en el reconocimiento de una división que existe en la sociedad entre las clases económicamente privilegiadas dominantes y clases oprimidas desheredados, y expresa los anhelos más profundos de este último hacia la justicia social, capaz de eliminar la inferioridad y la inhumanidad de su condición, y para poner en práctica el principio de igualdad entre los individuos. La aspiración de la igualdad, protesta en contra de la desigualdad social y se centra en ser la antítesis fundamental de las condiciones y funciones económicas dominantes; se busca afirmarse con justicia, sobre todo, en el ámbito económico; el socialismo trata del antagonismo de las clases dominantes y oprimidas (amos y siervos, ricos y pobres, propietarios y proletarios, capitalistas y asalariados). El socialismo busca dar vuelta al hecho fundamental de la existencia de un monopolio de la propiedad privada, siendo natural que las clases oprimidas busquen la igualdad de derechos

¹³⁹ La Escuela de Mánchester –también manchesterismo, liberalismo manchesteriano o capitalismo manchesteriano– fue una escuela económica y movimiento social y político librecambista y antiimperialista con origen en la ciudad británica de Mánchester. Estaba ligada a la Cámara de Comercio de Mánchester sobre todo durante el período 1825-1845, y encabezada por Richard Cobden y John Bright. Inspirado en la situación económica de la muy industrializada ciudad de Mánchester, surge como una doctrina económica liberal que promueve un librecambio incondicionado y una libertad económica ilimitada. Presupone como única fuerza motriz de la economía y de la sociedad el egoísmo.

para todos, en contra del privilegio de unos pocos, oponiendo la propiedad común a la apropiación privada.

Teniendo clara la forma en que interpreta Rodolfo Mondolfo al socialismo, ahora podemos retomar y posicionarnos con mayor claridad en su crítica relacionada a la Revolución Rusa.

Empecemos por fijar que el comunismo ruso, precisa Mondolfo, se sostenía en las ideas de Lenin. En este sentido, el comunismo ruso defendía el establecimiento del socialismo a través de la obra de una minoría firmemente organizada, vigorosa e intrépida, que utilizara la fragilidad del capitalismo para derribarlo, y hacía esto, critica Mondolfo, precisamente en el país en que se mostraba más débil. Su error fue no cuidarse, especialmente, del hecho de que semejante condición negativa -de la fragilidad que hacía más fácil su derrumbe- suponía, empero, una doble carencia o faltantes históricos:

- faltaba la madurez o sensatez material del desarrollo económico, y
- faltaba la madurez o sensatez espiritual del proletariado de ese mismo país.

El bolcheviquismo o comunismo ruso, quiso reemplazar las dos carencias históricas, relevando la madurez o sensatez histórica por la anhelo firme y tenaz de la minoría apropiada del poder. Para ello el bolcheviquismo, tuvo que instaurar y conservar una inflexible dictadura, no únicamente en el ámbito de la vida económica y política, sino también en el ámbito de la vida espiritual y cultural, implantando la más severa doctrina y práctica a seguir, acorralando a todo aquel que se negara a ella. En este sentido, Mondolfo sostiene que, los bolcheviques por mucho que lo pregonaran, se habían alejado completamente del ideal humanista defendido por Marx. Para Mondolfo, la Revolución Rusa se alejó del principio y el reclamo marxista sobre *el surgimiento de una asociación en que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos*. La Revolución Rusa a la persona humana:

"(...) la considera como puro medio para la realización de una finalidad objetiva que la

trascienda (...). Por lo tanto, en su acción (...) reclama al hombre para el socialismo (...)"¹⁴⁰

Particularmente, sostiene Mondolfo, que en la Revolución de Octubre -de la que, como dijimos, el leninismo ha sido uno de los principales artífices- no había una propuesta sobre la base del principio de la inversión de la praxis. Ocurrió en un país donde el capitalismo estaba en sus comienzos y, por tanto, no se expresaba aún en su interior las fuerzas que al final se impondrían.

Se produjo, entonces una situación que sólo pudo ser mantenida con el recurso sistemático de la violencia. La Revolución de Octubre, además, anuló el principio que hace del socialismo el heredero del liberalismo y por lo tanto del ámbito de la libertad, ya que se limitó a abolir la propiedad privada de los medios de producción y por consiguiente a suprimir la explotación del capitalismo, pero sin crear las condiciones para el desarrollo de la democracia y para un levantamiento general del nivel cultural de las personas.

Es cierto que para el marxismo la necesidad económica ocupa una posición de preeminencia entre las condiciones que contribuyen al desarrollo histórico; sin embargo, para Mondolfo, la necesidad económica ocupa un lugar destacado en el marxismo, pero no por sí misma, sino en cuando está conectada al ser humano y a su acción.

La conciencia histórica, desde que invierte la entera realidad humana, tiene que abrazar en su visión a toda la historia la que se ha cumplido y la que se tendrá que cumplir, contemplando un horizonte que se abre, sea en el pasado o sea en el futuro. Sólo así, afirma Mondolfo, se coge la visión de la humanidad, productora y reformadora de ella misma, en el proceso infinito de la praxis que se invierte. Para la filosofía de la praxis el ser humano:

"(...) no es un ser pasivo e inerte: es un principio de actividad, que lleva en sí el estímulo de las necesidades, que lo incitan e impulsan a la acción.

¹⁴⁰ Mondolfo, R., *Evolución del socialismo*, cit., p. 42.

Las condiciones existentes (naturales e históricas) no son las causas de las que el hombre es un simple efecto y resultado: son excitaciones, al mismo tiempo que limitaciones y obstáculos a sus exigencias. Por ello lo acucian e impulsan a la acción; no porque el hombre se deje formar y conformar en la adaptación, que puede ser sólo pasiva y resignada, sino porque él se revuelve activamente contra aquéllas, para actuar sobre las mismas y transformarlas. Esta es la praxis revolucionaria, de que habla Marx.”¹⁴¹

La Revolución Rusa, para Mondolfo, no entendió la realidad con una conciencia crítica e historiadora completa, sólo se limitó a acabar con la propiedad privada, despreocupándose de otras situaciones importantes que también eran relevantes para una convivencia social, justa, libre e igualitaria, y en democracia.

La Revolución Rusa no logró conjugar el ideal teórico del socialismo con el momento operativo de su realización. Es así, en nombre del respeto a la persona humana, que el marxismo, según Mondolfo, termina oponiéndose a sus llamados revisionistas:

- por un lado Mondolfo critica que estos no hayan tomado debidamente en cuenta el papel que tienen los pensamientos en los acontecimientos históricos y,
- por otro, se opone a los revolucionarios que señalan mantener viva la idea del socialismo cuando no es así, ya que se separan de la idea de la praxis real.

La praxis es la actividad dirigida hacia un objetivo y estimulada por el interés, y requiere, por tanto, la conciencia de clase de que el momento teórico se une al momento práctico u operativo. Para encontrar aplicación efectiva, por tanto, se requiere que la necesidad histórica, que se constituye con la inversión de la praxis, sea acompañada por la voluntad de los individuos, que actúan por la conquista de su propia libertad.

¹⁴¹ Mondolfo, R., *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, cit., p. 132.

Puestos en este escenario de crítica, nos encontramos con una opinión discordante a la de Mondolfo. Nos referimos a Antonio Gramsci quien, a diferencia de Mondolfo, sostiene que la Revolución Rusa y el leninismo, son el resultado de una nueva teoría que confirmaba y desarrollaba el espíritu y la teoría marxista.

Enseguida nos ocupamos de esta polémica.

3.6. La polémica entre Antonio Gramsci y Rodolfo Mondolfo

La Primera Guerra Mundial ocasiona en Rusia la disolución del imperio y una profunda crisis social que provoca la Revolución de Octubre. Berlín es revuelto por una semana de sangre. En Hungría, su gobernante Bela Kun establece un régimen socialista.

En Italia los *maximalistas*¹⁴², que tienen la mayoría del partido socialista, creen poder aplicar, como remedio a la situación de crisis social, la estrategia revolucionaria de Lenin; una idea ésta que inevitablemente abre un debate sobre las posibles consecuencias que llevaría en el Estado italiano. En este debate Mondolfo y Gramsci se convierten en las voces más representativas.

Para Mondolfo el socialismo es un tipo de continuidad paralela de la historia moderna, capaz de logros democráticos y con miras al respeto de los derechos humanos.

En cambio, Gramsci es un hombre de acción, ocupado en la construcción de un partido como sujeto histórico en la cultura y

¹⁴² El *maximalismo* es una posición política extrema, generalmente no respaldada por una efectiva capacidad operativa o revolucionaria. El término se aplicó a determinadas facciones del partido socialista italiano y a ciertos grupos bolcheviques. En la Rusia pre-revolucionaria, los rebeldes se dividieron en radicales o maximalistas y moderados o minimalistas. El anarquismo maximalista reta al poder y lucha por su abolición. Implica un incansable cuestionamiento de todos los aspectos de la vida cotidiana, del poder en sí mismo (entendido éste no solamente como el Estado o el patriarcado, sino en todas sus formas, evidentes o sutiles), el cual debe ser desechado para que la vida sea libre.

en la política, capaz de valorizar las potencialidades revolucionarias de los trabajadores.

Por consiguiente, la dictadura del proletariado basada en la ideas de Gramsci -según Mondolfo- sólo es la dictadura de una estrecha minoría y comporta una ruptura en el espíritu democrático de la modernidad; sin embargo, para Gramsci representa la única solución para la emancipación de las masas populares.

Para Mondolfo lo correcto, al hablar de socialismo, es hablar de un programa reestructivo concebido y querido unitariamente por la masa del proletariado, y que en el curso de la lucha lo incite y lo dirija a una acción solidaria de conquista y de preparación de la nueva sociedad; el programa del socialismo debe preocuparse por la formación, por la educación progresiva y el ejercicio de la voluntad colectiva de la clase.

Según Mondolfo, Gramsci se refiere a un socialismo en donde existe y actúa un núcleo directivo consciente y enérgico, esto es, un partido que con un plan realista guíe y organice dinámicamente a la clase proletaria; la conciencia y la voluntad constructiva cuya exigencia Gramsci siente y afirma, es la de una minoría resuelta, de una élite política dirigente; no se refiere a la conciencia y voluntad constructiva de la colectividad del proletariado. Aquí es donde Mondolfo encuentra un punto de vista divergente entre la concepción de Gramsci y la suya.

Así, Mondolfo y Gramsci debaten sobre la correcta interpretación de Marx y sobre la evaluación de los acontecimientos en Rusia.

Mondolfo, afirma que una formación social no surge antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que es capaz de suscitar, y que la forma siguiente no puede afirmarse sin que antes la anterior no haya preparado todas las condiciones necesarias. La revolución no consiste tanto en su momento destructivo y en la toma de poder; la revolución consiste más en la transformación de las relaciones económicas y sociales.

La dictadura del fascismo hace que la polémica entre Gramsci y Mondolfo tenga que interrumpirse. En 1926 Gramsci fue enviado

a prisión y Mondolfo se aleja del tema del socialismo para dedicarse al estudio del pensamiento griego; en el años 1939 Mondolfo sale de Italia escapando de la persecución contra los judíos.

Luego de los infortunios por los que tuvo que pasar para huir de la dictadura italiana, Mondolfo retoma la controversia, haciendo un balance final en artículos como: *En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis*.¹⁴³

Mondolfo en ese artículo se inicia advirtiendo que con Gramsci guarda ciertas afinidades de concepto con respecto a la filosofía de la praxis:

“Precisamente como prueba de una afinidad parcial en las respectivas interpretaciones de la filosofía de la praxis conviene citar (...): el interés que Gramsci muestra por la enunciación (...) del materialismo histórico rectamente entendido, es decir, no como mero economismo, sino como esa dialéctica real que comprende la historia superándola con la acción; y no separa historia y filosofía, sino que, al poner de nuevo a los hombres de pie, hace de éstos los artífices conscientes de la historia y no los juguetes de la fatalidad, por cuanto sus principios, esto es, sus ideales, chispas que se desprenden de las luchas sociales, son precisamente estímulo para esa praxis que se invierte por la acción de los hombres mismos. (...) la coincidencia consiste justamente en un elemento fundamental, que es la afirmación de la filosofía de la praxis (...) El concepto positivo que está en la base de esta crítica consiste, pues, en que una teoría, que pretende ser no sólo interpretación de un proceso histórico en marcha, sino además inspiración orientadora de lucha y arma de conquista, debe constituir una preparación espiritual conforme, y no contraria, a

¹⁴³ Originalmente se publicó en la revista italiana *Critica sociale*, Milán, marzo-abril de 1955; después fue reproducido en 1956 y 1969, en *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos* (pp. 383 y siguientes), y, luego, en *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos* (pp. 210 y siguientes), respectivamente.

*la lucha misma y a sus finalidades. Con esto se reconoce a la orientación de las conciencias y de las voluntades una función de importancia esencial en el proceso histórico. Aquí me parece poder afirmar que existe una coincidencia teórica fundamental entre Gramsci y yo (...)."*¹⁴⁴

Asimismo, tanto Gramsci como Mondolfo criticaron el voluntarismo puro de Georges Sorel¹⁴⁵, y criticaron que el desarrollo de su concepto de *huelga general* sólo representara un momento negativo; si bien la *huelga general* encontraba su máxima expresión en la acción práctica del sindicato y en una voluntad colectiva ya operante, el fin que esa voluntad se propone, esto es, la huelga general, es una actividad pasiva de carácter negativo y preliminar, que no prevé una propia fase activa y reconstructiva, y que, antes bien, considera utópico y reaccionario todo plan constructivo preestablecido. Sorel no desarrolla el momento activo de la reconstrucción, además de negarse a aceptar la posibilidad de cualquier proyecto que quiera canalizar el desarrollo espontáneo de los hechos. Sorel era un marxista voluntarista y no creía que la revolución fuera inevitable sino que apoyaba la acción directa y las huelgas, boicots y sabotajes. Pensaba que sólo a través de la fuerza se podían cambiar las situaciones. Sorel escribe:

"Quizá no está lejano el momento en que no se encuentre mejor medio de definir el socialismo que por la huelga general (...) la huelga general (...) 1º.expresa (...) que el tiempo de las revoluciones

¹⁴⁴ Mondolfo, R., "En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis", en Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, cit., pp. 212 y siguientes.

¹⁴⁵ Georges Sorel (1847 - 1922), uno de los principales impulsores de la corriente del sindicalismo revolucionario a principios del siglo XX. Entre sus obras más conocidas, podemos resaltar, *Reflexiones sobre la violencia* escrita en 1908 y *Materiales para una teoría del proletariado*, escrita en 1919. Para desgracia de este filósofo político, sus concepciones terminarían siendo reivindicadas por las corrientes fascistas, y Georges Sorel acabaría siendo magnificado por Benito Mussolini y sus camisas negras. El ideario de Sorel despertó nuevamente interés a finales de la década de 1960 en la corriente anarcomarxista. Sorel es famoso por su concepto de la *huelga general* y por arremeter, paralelamente, contra las corrientes del socialismo parlamentario. De ninguna manera, deben ser desechados apriorísticamente sus análisis y opiniones por las simpatías que despertaron en la corriente fascista, sino, antes bien, deben ser motivo de constante reflexión por parte de todas y todos los interesados en la filosofía política.

políticas ha terminado, y que el proletariado se niega a dejar constituir nuevas jerarquías. Esta fórmula no sabe nada de los derechos del hombre, de la justicia absoluta, de las constituciones políticas y de los parlamentos; no niega pura y simplemente el gobierno de la burguesía capitalista, sino también toda jerarquía más o menos análoga a la burguesía. Los partidarios de la huelga general aspiran a hacer desaparecer todo lo que había preocupado a los antiguos liberales: la elocuencia de los tribunos, el manejo de la opinión pública, las combinaciones de partidos políticos. (...) Más de un escritor socialista, demasiado alimentado por las tradiciones de la burguesía, no llega, sin embargo a comprender tal locura anarquista; (...) lo que podría venir después de la huelga general: sólo sería posible una sociedad organizada conforme al plan mismo de la producción, es decir, la verdadera sociedad socialista. 2º. (...) el capitalismo no puede ser abolido fragmentariamente y (...) el socialismo no puede realizarse por etapas. Esta tesis es ininteligible cuando se práctica el socialismo parlamentario: cuando un partido entra en una asamblea de deliberación, es con la esperanza de obtener concesiones de sus adversarios; y la experiencia muestra que, en efecto, las obtiene. La huelga general es una manera de expresar la tesis –esta 2º tesis– (...) de un modo concreto. 3º. La huelga general no ha nacido de reflexiones profundas sobre la filosofía de la historia; ha surgido de la práctica. Las huelgas no serían más que incidentes económicos de una importancia social mínima, si los revolucionarios no interviniesen para cambiar su carácter y convertirlas en episodios de la lucha social. Toda huelga, por local que sea, es una escaramuza en la gran batalla que se llama la huelga general. (...) Mantener la idea de guerra, hoy que tantos

esfuerzos se hacen para oponer al socialismo la paz social, parece más necesario que nunca."¹⁴⁶

Tanto Mondolfo como Gramsci critican el carácter negativo soreliano, así como toda concepción catastrófica que no atienda la exigencia histórica de educar positivamente la voluntad y la acción del proletariado para la obra de construcción de la sociedad futura.

Para Mondolfo y para Gramsci, cuando se deja detrás al proceso reconstructivo y se da paso al impulso de la espontaneidad, nos encontramos ante el supuesto de un puro mecanismo y un máximo determinismo. Esto provocará la confluencia de los impulsos individuales espontáneos en un solo fin y consecuencia, lo que hace que el voluntarismo de Soler se torne también en un materialismo absoluto. Es decir, ante la falta de orientación constructiva en las masas proletarias y ante la ausencia de una voluntad creadora, Soler sufre dichas ausencia o deficiencias de la voluntad de la clase proletaria, a través del medio de la espontaneidad improvisadora del proletariado (la huelga general). Estas ideas son parte de lo que Gramsci y Mondolfo consideran como el desarrollo de un momento negativo, más no de un momento activo de la reconstrucción socialista. Para llenar este vacío, Gramsci cuestiona el partido, y es justo éste el punto de la discordia. Aquí es donde Mondolfo centra su crítica que dirige contra Gramsci para advertir las contradicciones interiores a su pensamiento.

Mondolfo sostiene que, para Gramsci, de darse el caso que en la clase proletaria se manifieste históricamente sólo una voluntad negativa y una acción negativa, entonces, las condiciones por las que se forma la conciencia y las exigencias y se ejercita la acción de la clase, aún no estarán maduras para la transformación social. Mondolfo sostiene esto por las insistentes referencias que Gramsci hace a dos proposiciones que Marx realiza en el prefacio

¹⁴⁶ Sorel, G., *Sindicalismo revolucionario*, traducido por Jordi Garriga Clave, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2004, p. 38.

de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*¹⁴⁷. A estas dos:

- 1) Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia.
- 2) Por eso la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación.

Mondolfo dice que desde estas ideas se puede afirmar que para Gramsci la madurez histórica implica que la clase proletaria se pueda manifestar y se manifieste históricamente, también, a través de la voluntad activa y del accionar positivo, es decir, de un programa positivo y de una acción creadora. Entonces, las dos proposiciones de Marx, antes citadas, constituirían, para Gramsci, los dos principios necesarios para llegar a la madurez histórica. Estos dos principios son esenciales para la fijación del punto catártico que se convierte así en el punto inicial de toda la filosofía de la praxis.

Según Gramsci el término *catarsis* se puede explicar de la siguiente forma:

"Se puede emplear el término "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura de fuerza-exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en

¹⁴⁷ Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada, 2004, pp. XXXI y XXXII.

*origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" deviene así, me parece, en el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico."*¹⁴⁸

Con esto, Mondolfo encuentra coincidencia con su propio punto de vista, ya que, según lo que venimos viendo de Gramsci, él reconoce y acepta –al igual que Mondolfo– el carácter crítico y práctico de la doctrina marxista.

Parece que tanto Mondolfo como Gramsci, se oponían a los principios que atribuyen a la fuerza de la organización política la capacidad de instaurar el socialismo, allí donde se verifique la condición puramente negativa de la mayor debilidad en el eslabón del imperialismo capitalista.

Sin embargo, Gramsci cae en contradicción con otra de sus propias proposiciones. Esta contradicción es advertida y explicada por advierte Mondolfo. Lo exponemos a continuación.

Ante la ausencia de una voluntad activa y creadora, que evidencia la falta de madurez de las condiciones históricas, es decir, ante la carencia de una orientación constructiva en las masas proletarias, Gramsci recurre a la intervención del partido o élite de dirigentes.¹⁴⁹ Con ello Gramsci está determinando la necesidad de que sea otra la voluntad creadora, resuelta y férrea la que supla la carencia o deficiencia de la voluntad de la clase proletaria; está afirmando la voluntad de la minoría del partido o de la élite dirigente.

Según Mondolfo, Gramsci cae en una evidente contradicción, ya que al recurrir a la intervención del Partido está utilizando un elemento externo para resolver el problema de la falta de voluntad creadora de la masa proletaria, sin seguir su lógica interna. Para Mondolfo, sustituir y sobreponer la voluntad del Partido a la voluntad de la masa incoherente y disgregada, implica alejarse por completo de la exigencia del punto catártico,

¹⁴⁸ Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducido por Isidoro Flambaun, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 47.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 180 y siguientes.

pese a que el mismo Gramsci lo había fijado como el punto de partida de toda la filosofía de la praxis.

Gramsci afirma que sólo bajo ciertas condiciones, una nueva idea puede nacer y ser histórica; pero, también sostiene que el Partido, visto como la vanguardia obrera, puede reemplazar a la conciencia proletaria en su inmadurez. Sin embargo, si el Partido impone su voluntad se verá bien pronto obligado a establecer un capitalismo de Estado, que es bien diferente al socialismo, para suplir las deficiencias de partida. Para hacer todo eso se verá obligado a imponer con la fuerza un orden social que la masa no entiende y no quiere. He aquí la contradicción que encuentra Mondolfo.

Gramsci cree en la posibilidad de combinar las voluntades provenientes de la masa con la voluntad que surge de la elite dirigente; pero:

“¿Cómo pueden conciliarse las afirmaciones de la iniciativa que corresponde necesariamente a la élite (lo cual significa inmadurez de la masa y por lo tanto de las condiciones históricas) y de la conversión de tal élite (“moderno Príncipe”) en “divinidad o imperativo categórico”, con la exigencia opuesta de una iniciativa que surja desde abajo y que la élite dirigente debe acoger y hacer orgánica y darle continuidad? (...) si al principio se da el dominio absoluto de una parte (élite) y la sumisión absoluta de la otra (la masa), no se ve cómo esta relación de oposición y subordinación pueda generar por sí misma la libre cooperación y la reciprocidad acorde de acción. No se llega una formación histórica y no se la hace efectiva y vital siguiendo un camino y usando métodos que llevan en dirección contraria a aquélla. (...) la educación para la libertad no puede realizarse por medio de la autoridad y del despotismo sino únicamente por medio de la libertad misma. (...) La coerción es siempre productora de pasividad cuando no lo es de rebelión; no puede existir, como querría Gramsci, una coerción de nuevo tipo, que en cuanto

ejercitada por la élite de una clase sobre la propia clase, no puede ser sino una autocoerción, esto es, una autodisciplina.”¹⁵⁰

Para Mondolfo, el hecho de que la élite ejerza la coerción, implica una ruptura entre ella y la masa, además de implicar que la masa tendría la propensión espontánea a ir por un camino distinto o antagónico al impuesto por la élite. Asimismo, el hecho de que se ejerza coerción, implica que la élite se ha hecho ajena a la clase misma y que intenta dominarla arbitrariamente. Compelida a obedecer, la masa dominada verá en la coerción una imposición externa, y nunca la sentirá como una autodisciplina. De otro lado la élite, que no quiere perder su dominio, se siente orientada a aumentar el ejercicio de su coerción, usando mayores métodos de inhibición y represión.

A juicio de Mondolfo, para Gramsci la hegemonía del proletariado es una exigencia esencial para la creación de una nueva humanidad y cultura. Es, precisamente, desde esta hegemonía, que Gramsci pretende la formación del bloque histórico¹⁵¹ de élite y masa, de dirigentes y dirigidos, de intelectuales y simples; sin embargo, Mondolfo precisa que por el camino de la coerción –que es el que propone Gramsci- no se llega nunca al bloque histórico ni al nuevo humanismo.

¹⁵⁰ Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios Históricos-Críticos*, cit., pp. 233 y siguientes.

¹⁵¹ Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., pp. 123 y 124: Para Gramsci “El elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual ‘sabe’, pero no comprende o, particularmente, ‘siente’. (...) El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (...) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo (...). No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal (...). Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos -entre gobernantes y gobernados-, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigidos y dirigentes; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el ‘bloque histórico’.”

Desde las contradicciones que encuentra en Gramsci, podemos advertir su concepción de cómo se debe desarrollar una sociedad y, con más precisión, cómo es su concepto de una correcta democracia. Vemos que Mondolfo siempre le reconoce un rol activo a la masa, libre de cualquier coerción que implique el sometimiento de los dirigidos por parte de los dirigentes. Mondolfo se opone a la idea típicamente soviética, a la que él llama *partidariedad*, que consiste en afirmar, rígidamente, que las exigencias de la *ortodoxia* deben ponerse por encima de toda *herejía*, ejerciendo una representación despiadada, para acallar y aplacar a los partidarios herejes.

Mondolfo halaga la visión de Gramsci sobre ese aspecto y la considera una visión *iluminada* que uso *elevadas expresiones* para levantarse en contra de la ortodoxia ciega e intolerante; aunque luego, el mismo Mondolfo, advierte y critique las contradicciones en las que Gramsci cae en contra de estas mismas ideas. Sobre este punto resulta que las ideas de Gramsci, al ser halagadas por nuestro autor, nos permiten entender mejor la visión humanista de Mondolfo y, por ello, bien vale la pena citarlas:

“En el análisis de los problemas histórico-críticos es preciso no concebir la discusión científica como un proceso judicial en el cual hay un imputado y un procurador que, por obligación de oficio, debe demostrar que aquél es culpable y digno de ser quitado de la circulación. En la discusión científica, dado que se supone que el interés sea la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se muestra más 'avanzado' quien se coloca en el punto de vista de que el adversario puede expresar una exigencia que debe ser incorporada, quizás como momento subordinado, en la propia construcción. Comprender y valorar en forma realista la posición y las razones del adversario (y éste tal vez sea todo el pensamiento pasado) significa haberse liberado de la presión de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), para colocarse en un punto

de vista 'critico', el único fecundo en la investigación científica."¹⁵²

Con lo anterior vemos que Gramsci nos habla, entonces, de teoría, de ciencia y de filosofía. Complementariamente, podemos ver que luego, en un párrafo inmediato posterior, proclama la identidad inseparable que hay entre la filosofía y la historia. Para Gramsci en toda época histórica y en el curso de su desarrollo, la filosofía y la historia, *forman un bloque*, de tal forma que todo cuanto se ha dicho sobre la ciencia y de la teoría se aplica asimismo al proceso histórico en general:

"Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Por lo menos como orientación metódica, es preciso atraer la atención hacia otras partes de la historia de la filosofía, esto es, hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más estrechos grupos dirigentes (o intelectuales) y, finalmente, hacia las relaciones existentes entre estos distintos complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene 'historia' concreta y completa (integral). La filosofía de una época histórica no es, por consiguiente, otra cosa que la 'historia' de dicha época; no es otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un 'bloque'. Se pueden 'distinguir' los elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos,

¹⁵² *Ibíd*em, p. 26.

como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas; véase cómo en cada uno de estos grados es preciso vérselas con formas diversas de 'combinación' ideológica."¹⁵³

Otro de los pasajes elogiados por Mondolfo lo encontramos en el reconocimiento que Gramsci hace a la posibilidad de que todos tenemos (el individuo y la colectividad) de equivocarnos y, por consiguiente, a la obligación moral e histórica de hacer justicia a la parte adversaria y a sus razones:

"(...) es preciso ser justos con los adversarios, en el sentido de que es necesario esforzarse por comprender lo que éstos han querido decir realmente, y no detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Ello siempre que el fin sea elevar el tono y el nivel intelectual de los propios discípulos, y no el de hacer el vacío en torno a sí con cualquier medio y de cualquier manera. Es necesario colocarse en este punto de vista: que el propio discípulo debe discutir y mantener su punto de vista, enfrentándose con adversarios capaces e inteligentes, no sólo con personas rústicas y carentes de preparación, que se convencen 'autoritariamente' o por vía 'emocional'. La posibilidad de error debe ser afirmada y justificada, sin menoscabo de la propia concepción, puesto que lo que importa no es la opinión de Tizio, Cayo o Sempronio, sino el conjunto de las opiniones que se han tornado colectivas, un elemento de fuerza social. A éstas es preciso refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos, y aun dignos de respeto por la altura de su pensamiento y también por 'desinterés' inmediato, sin pensar que con ello se ha 'destruido' el elemento y la fuerza social correspondiente (lo que sería puro racionalismo

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 27.

iluminista), sino solamente que se ha contribuido a: 1) mantener y reforzar en el propio partido el espíritu de distinción y de separación; 2) crear el terreno para que los propios partidarios absorban y vivifiquen una doctrina original, correspondiente a sus propias condiciones de vida.”¹⁵⁴

Estas son las ideas que Mondolfo encuentra como elevadas e iluminadas en la obra de Gramsci, pues para él, la controversia libre y sincera con los contrarios, que haga justicia a las razones de estos, deviene en beneficio del interés iluminado de la propia clase y del propio partido revolucionario, dado que únicamente el conocer, serena y genuinamente, las posturas de los contrarios hace posible y fecunda la discusión, elevando espiritualmente a los que siguen el partido, la doctrina o las opiniones contrarias y, les concede, con el conocimiento y la capacidad de refutar las opiniones rivales, la posibilidad de una conciencia verdadera de sus propias razones y la convicción íntima y segura de éstas. Esta es una situación muy distinta y distante a una simple adhesión pasiva y ciega hacia dogmas impuestos mediante la autoridad o mediante la emotividad que solamente buscan forzar el acallamiento de cualquier voz contraria.

Todo este planteamiento elogiado por Mondolfo, va a encontrar su desazón con otras ideas opuestas y que son expresadas por el propio Gramsci.

Según Gramsci el Partido debe imponer sus dogmas con rigidez, exigiendo a la masa y a cada persona una total sumisión y ortodoxia, condenando a los herejes y a todo sostenedor o cómplice de ellos. Vemos pues, de esta forma, que Gramsci afirma una situación que en otra parte de su obra negaba. Así, resulta que deja de ser posible y deja de ser lícita la diversidad de opiniones o pareceres y la discusión; cualquier oposición o contrariedad intelectual en los pareceres o en los propósitos del Partido se tornan en culpa moral y en acto criminal. Nos encontraremos más bien –invirtiendo la proposición de Gramsci– con un:

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 145.

*"(...) proceso judicial en el cual hay un imputado y un procurador que, por obligación de oficio, debe demostrar que aquél es culpable y digno de ser quitado de la circulación."*¹⁵⁵

Esta proposición, a la que hemos invertido su sentido, se ajustaría más a las ideas contradictorias de Gramsci.

El Partido no llega a ser únicamente el procurador fiscal, sino que además de ser parte, es a la vez juez y verdugo. Gramsci escribe:

*"(...) una masa humana no se "distingue" y no se torna independiente per se sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, desbandes y reagrupamientos, y en él la "fidelidad" de las masas (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo de todo fenómeno cultural) es puesta a dura prueba. (...) Por ello se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias (...) las masas en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe."*¹⁵⁶

Para Gramsci el Partido es el recipiente en el que se funden la teoría y la práctica, unión que él entiende como el proceso histórico real.

¹⁵⁵ Ibídem, p. 26.

¹⁵⁶ Ibídem, pp. 17 y siguientes.

Como podemos advertir del párrafo anterior, Gramsci afirma que la fidelidad y la disciplina son la forma que asume la adhesión de la masa en el principio de su organización; sin embargo, también dice que las masas, la filosofía, deben vivirla como una fe; con lo cual, ya no estamos frente a una fidelidad y disciplina que se dé sólo al inicio, sino de una fidelidad y una disciplina permanentes.

Gramsci también dice que:

"(...) si se trata de dirigir orgánicamente a toda la masa económicamente activa, ello no debe hacerse según viejos esquemas, sino innovando, y la innovación no puede ser de masas, en sus primeros estadios, sino por intermedio de una élite (...)." ¹⁵⁷

Con las últimas afirmaciones de Gramsci, entonces, según critica Mondolfo, las convicciones no serían producto de la consciencia de las masas mismas y no tendrían que ver con la madurez de sus condiciones históricas, según las cuales hayan de convertirse en exigencia íntima y espontánea de aquéllas.

Por todo ello, Mondolfo es contundente para afirmar que Gramsci cae en una contradicción del principio fundamental de la filosofía de la praxis.

Mondolfo sostiene que Gramsci realmente no propone un proyecto reconstructivo que nazca del propio proletariado, que en el esfuerzo por imponerse impulse y comande una acción solidaria de conquista y de preparación de una sociedad nueva. Mondolfo opina que antes de la formación, de educación progresiva y del ejercicio de la voluntad colectiva de la clase, a Gramsci le importa la existencia y la intervención de un núcleo directivo consciente y enérgico, esto es, de un Partido que con un programa realista, dirija y organice con dinamismo a la masa proletaria:

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p.18.

“La conciencia y voluntad constructiva de las cuales él siente y afirma la exigencia, es la de una minoría resuelta, de una élite política dirigente del tipo jacobino francés o bolchevique ruso, no de la colectividad del proletariado.”¹⁵⁸

Gramsci opina que cuando un movimiento cultural tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo, en general, se deduce la necesidad de:

“(…) no cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literariamente la forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular (…).”¹⁵⁹

Sobre lo anterior, Mondolfo cree que la eficacia de la repetición y de los eslóganes, está supeditada a la condición de que, al mismo tiempo, no se hagan oír voces contrarias o disconformes; por ello es que la repetición que propone Gramsci exige, necesaria y complementariamente, silenciar a los opositores o rivales y levantar una cortina de hierro que aisle a las masas y a los individuos de cualquier conexión con ideas y expresiones diferentes o contrarias.

El pensamiento de Mondolfo, sobre ese particular, es tajante ya que para él en la situación histórica o en la concepción dogmática por la cual una *ortodoxia* es la única que tiene el derecho a manifestarse -que es una *ortodoxia* que se opone a las *herejías*, las mismas que deben de aplacarse y condenarse a *priori*- entonces, en estas circunstancias, no habrá oportunidad para que exista un proletariado que sea heredero de la filosofía, ni habrá oportunidad para la creación de una sociedad donde la libre evolución de cada quien sea un presupuesto necesario para la libre evolución de todos. Anota Mondolfo que, en el escenario propuesto por Gramsci, únicamente habría:

¹⁵⁸ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., pp. 394 y 395.

¹⁵⁹ Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., pp. 22 y 23.

*"(...) lugar para un rebaño de ovejas obedientes al bastón del pastor y al ladrido de sus perros, que sigue el camino señalado, aun cuando cambie con el cambio del pastor o de su arbitraria voluntad."*¹⁶⁰

Es interesante la conclusión que saca Mondolfo, cuando dice de Gramsci que:

*"(...) al mismo tiempo debemos reconocer lealmente que hay un Gramsci profundamente marxista que se subleva con nosotros contra el Gramsci leninista y stalinista, y que nos ofrece las argumentaciones y los medios para una confutación, cuya eficacia proviene precisamente del hecho de ser una autoconfutación."*¹⁶¹

Cabe referir que en Argentina también se trató de esta controversia.

Hubo un autor socialista argentino, José Aricó, quien en su estudio sobre la recepción continental de Gramsci, se refiere a Rodolfo Mondolfo en varias oportunidades.

A propósito del artículo de Mondolfo titulado *En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis*, Aricó reconoce las intenciones teóricas comunes que dieron impulso a la obra de los dos autores. Según Aricó:

*"Lo que Mondolfo rechazaba de Gramsci no era, por tanto, su concepción filosófica, ni el papel asignado a las élites políticas en la historia, sino el tono jacobino-bolchevique o aun revolucionario que dio a su formulación del bloque histórico."*¹⁶²

¹⁶⁰ Mondolfo, R., *Marx y Marxismo. Estudios Históricos-Críticos*, cit., p. 228.

¹⁶¹ Mondolfo, R., *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, cit., p. 413.

¹⁶² Aricó, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, 1988, p. 204.

Para Mondolfo, Gramsci estaría afectado por una tensión interna o antinomia, llevándolo a favorecer el momento leninista de la dictadura por encima del de la construcción moral-intelectual del consenso. En este sentido es que Aricó reconoce la razón que le asistía a Mondolfo cuando cuestionó la experiencia soviética y la teoría leninista y con estas todas aquéllas formulaciones de Gramsci, en las que este aparecería más adherido a una empresa.

Al negar el leninismo de Gramsci, Aricó le reconoce a Mondolfo lo veraz y genuina que resulta su opinión interpretativa distinta, procedente de otra tradición –que Aricó no nombra, pero que no es otra cosa que el propio Humanismo Historicista¹⁶³– capaz de abrir en el cuerpo teórico del marxismo ortodoxo una grieta por donde se abra paso un concepto alternativo y hasta desestabilizador, de aquel en el que todavía se movía el propio Gramsci. Lo que propone Mondolfo resulta atrevido y osado. En este sentido dice Aricó que:

*“Si rompemos la conjunción ‘marxismo-leninismo’ todo el problema recomienza. Pero al hacerlo, los interrogantes que planteaba Mondolfo emergen como problemas reales”.*¹⁶⁴

Otro autor argentino, que habló también sobre la controversia entre Mondolfo y Gramsci, fue el sociólogo Horacio González de quien podemos leer que:

¹⁶³ Althusser, L., *Para leer el capital*, Siglo XXI, México D.F., 2004, p. 152: “Basta atribuir a esta naturaleza humana los atributos de la historicidad ‘concreta’ para escapar a la abstracción y al fijismo de las antropologías teológicas o morales y para juntarse con Marx en el corazón mismo de su reducto: el materialismo histórico. Se concebirá, por lo tanto, esta naturaleza humana como producida por la historia, y que evoluciona con ella; al hombre cambiando, como Jo quería ya la filosofía de las Luces, con las revoluciones de su historia y siendo afectado hasta en sus facultades más íntimas (...) por los productos sociales de su historia objetiva. La historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana, la que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma. De esta manera se introduce la historia en la naturaleza humana, para hacer de los hombres contemporáneos efectos históricos, de los cuales son los sujetos, pero al hacerlo –y es aquí donde todo se decide– se habrán reducido las relaciones de producción a relaciones sociales, políticas e ideológicas, a ‘relaciones humanas’ historizadas, es decir, a relaciones ínter-humanas, inter-subjetivas. Tal es el terreno de elección de un humanismo historicista.”

¹⁶⁴ Aricó, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, cit., p.207

"El problema de Mondolfo es, como el de Gramsci, encontrar en el marxismo y en el legado del materialismo histórico una 'filosofía de la praxis', lo que paradójicamente introduce una crisis en su relación con Gramsci. (...) Mondolfo le objetará a Gramsci su noción de 'Príncipe moderno', sospechosa de actuar en medio de un forzamiento de los tiempos históricos, lo que introduciría un peligro de despotismo en el marxismo".¹⁶⁵

Este es el centro de la crítica que Mondolfo le hace a Gramsci, pero, al mismo tiempo, es el elemento que separa a Gramsci de la heterodoxa aunque extremadamente severa versión de Mondolfo sobre el materialismo histórico. Lo cierto es que Mondolfo se margina, con esmero y cuidado, del comunismo de partido, más no de un reconocimiento en el campo de la izquierda que, como señala Aricó, valoraba su marxismo como culto.

3.7. Rodolfo Mondolfo y su idea humanista de progreso

Empezaremos diciendo que para Mondolfo siempre hay un progreso sin retroceso que tiene detrás una *unicidad irrepetible*, que es la unicidad de la filosofía como conciencia progresiva de sí misma. Es por ello que siempre hay una *necesidad*, que es el mismo proceso, y una *contingencia*, que son las creaciones del espíritu del ser humano. Mondolfo entendía a la filosofía como historicidad y como problematicidad:

"Me hallo en una situación análoga a la que experimentó Sócrates cuando el oráculo de Delfos contestó a su amigo y discípulo Querofonte, que Sócrates era el más sabio de los atenienses. ¿Qué quiere decir el dios? se preguntaba Sócrates asombrado. ¿Por qué me declara sabio? Sabio es quien sabe; y yo en cambio sé una sola cosa, que donde y cuando los demás afirman saber, yo reconozco

¹⁶⁵ González, H., "Cien años de sociología argentina: la leyenda de un nombre", en *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Colihue, Buenos Aires, 2000, pp. 63 y 64.

*que ignoro, que no sé, que no tengo conocimientos y soluciones, sino sólo conciencia de problemas que exigen meditación e investigación. Ahora bien, esta es precisamente y sigue siendo siempre mi situación, de acuerdo con el concepto que tengo de la filosofía, a la que considero como ciencia de problemas, mucho más que como construcción de sistemas y dogmas. Esta concepción de la filosofía como problemática antes que como dogmática me parece tener un más hondo valor, tanto intelectual como moral y humano. A este anhelo he obedecido en el largo curso de mi actividad tratando de independizarme de todo precepto tradicional que dominara en el terreno de mis estudios"*¹⁶⁶

Según esto, y según nos lo explica bien Alberto Caturelli, la filosofía es problematicidad y además es avance histórico irrepetible. Esto implica que se tenga antes consciencia del problema como tal, para lograr una solución. La consciencia clara del problema, para Mondolfo, es el primer paso de la filosofía. Lo segundo es buscar la solución del problema, y esto depende de la investigación concreta que se haga, ya que el problema se da en la historia y está no se para ante la virtud creadora del espíritu, la solución así, deviene en un nuevo problema; después, la consciencia del problema es ya proceso de la misma filosofía y, si es proceso de la filosofía, la filosofía es progresiva consciencia de sí. Siendo así, la filosofía es proceso incesante, continuo, y por ello intemporal; pero, a la vez, es proceso temporal, por el hecho mismo del proceso, que es ella misma. De todo esto resulta que, si de la consciencia clara del problema se descubre lo que es la filosofía como progresiva consciencia de sí, al mismo tiempo y necesariamente, la filosofía es conquista de sí o, en palabras de Mondolfo es *una conquista de autoconsciencia*. Ergo, si la filosofía es conquista de autoconsciencia y como proceso que es, es siempre historia, entonces la filosofía es también historia de la filosofía, con lo cual no hay absolutos en la filosofía ni en la historia. Al no haber absolutos, resulta que los momentos de la historia de la filosofía

¹⁶⁶ Mondolfo, R., (12 de noviembre de 1957). "Discurso. En el homenaje de la Universidad de Montevideo". *El país*, p. ininteligible.

aceptan una dependencia interna -aunque relativa- de los momentos anteriores y, al mismo tiempo, una independencia relativa. Siendo así, resulta que la filosofía, en tanto proceso de autoconciencia progresiva, es necesaria; sin embargo, en tanto, proceso dependiente del espíritu creador, es contingente; luego:

*"(...) el espíritu del -ser humano- es factor de la historia y, a la vez, el sujeto de la comprensión de la historia: pero como todo es proceso creativo de la conciencia que la filosofía tiene de sí, toda la filosofía, en cierto modo, es contemporánea pues todos sus momentos, en este o aquel problema particular, están presentes y operantes; y así, cuando yo pienso el problema o su desarrollo histórico, lo re-vivo y, en él re-asumo los momentos anteriores implicados en él."*¹⁶⁷

Tenemos pues que entender de Mondolfo, que toda la historia vive en nosotros, y no únicamente la que se conoce o podemos reconstruir, sino también aquella que ignoramos pero que ha sido real en su existencia pasada, y es real en sus consecuencias presentes. Profanamente, la historia puede verse como una realidad superada, pues ya pertenece a otro tiempo; sin embargo, para Mondolfo, lo cierto es que la historia nos muestra el proceso de nuestra formación espiritual, que llega hasta nuestros tiempos y acciona en nuestro interior, y por esta actuación continua, vive siempre en nosotros. Entender esto, nos lleva a la comprensión de nuestra interioridad, pues la naturaleza de las cosas se sabe en el proceso de su nacimiento. La historia pasada es realizada por nuestro espíritu del presente, por la interioridad que vive en su forma actual, con sus problemas e intereses propios, lógicamente distintos a otras épocas. Vemos la historia pasada no de forma objetiva en sí misma, sino mediante nuestra subjetividad. El espíritu del ser humano es una formación histórica relacionada con el pasado y dependiente de él; tiene ese pasado en sí, con sus componentes sobrevivientes y sus consecuencias subsistentes. No podemos abstenernos o privarnos de nuestra subjetividad en la reconstrucción del proceso histórico, y esto nos obliga a tener un

¹⁶⁷ Caturelli, A., "Presencia de Rodolfo Mondolfo", en *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1962, p. 24.

mejor enfoque de este proceso. Mondolfo precisa que, si aplicamos al pasado nuestra forma mental -que es consecuencia y desarrollo de ese pasado- sabremos que ese pasado no tuvo únicamente el contenido objetivamente realizado en el momento al que pertenece; aplicando al pasado nuestra forma mental, sabremos que ese pasado tuvo la capacidad de los desarrollos que se han desenvuelto en los momentos que han sucedido después:

"(...) vemos el pasado no solamente como producto del proceso antecedente, sino también como productor del desarrollo posterior. Logramos así una interpretación de cada momento histórico que no lo separa de la continuidad del proceso sucesivo, es decir, no lo entiende de manera estática, sino que lo considera dinámicamente, en sus posibilidades para un desarrollo ulterior. Esta interpretación, por lo tanto, corresponde a la misma continuidad del proceso histórico al que se aplica; (...). Hay que evitar (...) dos errores contrarios: (...) el error de afirmar una mutua incomunicabilidad de las épocas diferentes, y el error opuesto de identificar los problemas y las ideas de distintas épocas como si no hubiera entre ellas diferencias irreductibles."¹⁶⁸

Para entender mejor la crítica de Mondolfo, es pertinente fijarnos en la idea que él tenía sobre la ética del progreso como tal o, si se quiere, de cómo se produce el devenir de la superación histórica.

Mondolfo sostiene que el progreso se enmarca dentro del historicismo, de tal forma que la condición de la praxis conforma, al mismo tiempo, la idea de progreso, según la cual se desarrolla el acaecer histórico.

Resulta que, para Mondolfo, la finalidad de la historia no es el progreso, ni tampoco es el destino exclusivo de la humanidad. Así, toda desgracia o suceso lamentable, procede del cambio de

¹⁶⁸ Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, cit., p. 95.

curso de ese progreso, y todo curso favorable de las cosas, procede de mantenerse en la prosperidad sin desviarse.

En este sentido, Rodolfo Mondolfo, repudia las *ilusiones del progreso* que confían en la discontinuidad, es decir, aquellas que afirman que el momento futuro tiene que romper cada continuidad con el presente. Asimismo, rechaza la *ilusión de progreso* que no confía en la sola sucesión histórica; es decir, aquella negación del futuro, que afirma que el presente cumple, o intenta cumplir, en la teoría y en la regla reaccionaria.

Nuestro autor reniega en ambos casos de lo que él llama *las ilusiones del progreso*, por una parte, por la discontinuidad y, por otra, por la detención de la sucesión histórica.¹⁶⁹ En ambos casos, Mondolfo ve una suerte de metafísica de la historia trascendente y dominante del ser humano, en donde se sustancian los conceptos de la historia, respecto a su génesis material, situándolos fuera del sujeto, a modo de cosas.

La praxis, en su momento subjetivo, funciona como concausa que ayuda a descentralizar la idea de progreso y aparece como un conjunto que tiene muchas o varias formas. El momento subjetivo de la praxis, se desenvuelve en caminos que se mezclan, se repiten, se encuentran violentamente y chocan, se enlazan, varían, haciendo ya unas cosas ya otras o, se desenvuelve en caminos que se oponen haciendo el uno lo contrario del otro. En esta situación, se van a producir adelantos y retrocesos, en diferentes momentos y sitios, sin embargo, según Mondolfo, jamás se vuelve al momento del inicio.

Este conglomerado de situaciones no continuas y contradictorias, se produce precisamente en el interior del camino ininterrumpido del desarrollo histórico.

Como veremos luego, cuando tratemos la crítica que le hace a Hegel, Rodolfo Mondolfo rechaza cualquier forma de graduación jerárquica entre los seres humanos o entre los distintos pueblos. Claro está, que de igual forma rechaza cualquier supuesto de superioridad de raza o de signo espiritual.

Empero, hay que anotar que Mondolfo sí acepta diferencias, pero únicamente de carácter histórico. Es por ello que, nuestro

¹⁶⁹ Mondolfo, R., *Sulle orme di Marx*, cit., p. 35.

autor, rebate y rehúsa la idea, que él entiende de Hegel, sobre que la jerarquía de los grados de desarrollo se transforma en jerarquía de pueblos, y con ello en jerarquía de derechos.¹⁷⁰ Esto para Mondolfo es errado e inaceptable.

También para Mondolfo, es un error el fraude de conceptos que se refieren o se circunscriben solamente a una o a algunas determinadas teorías. Esto implicaría la decadencia del aprendizaje, pues siempre habría que adaptarlo a la pretensión caprichosa del conocimiento predeterminado. Por ello, es que para Mondolfo el conjunto de las fases sucesivas del aprendizaje, deben comprenderse dialécticamente. El ser humano en este conjunto de fases, tiene un rol eminentemente activo; él ejerce una acción crítico-práctica, la que de hecho puede significar también una acción revolucionaria, en tanto, la primera -la acción crítico-práctica-, tiene que partir del conocimiento efectivo de la realidad existente.

Entonces, mediante la propia reacción, el ser humano, intentará lograr la modificación y, con ello, el cambio histórico de esa realidad existente. Así, resulta que el cambio social, se debe siempre al ser humano. Mondolfo, comentando las posturas de Marx, expresa su conformidad con la crítica negativa que se hace a la doctrina materialista, es decir, a aquella que sostiene que los seres humanos son producto del ambiente y de la educación y, que sólo cambian con el cambio del ambiente y con el cambio de esa educación. Esta doctrina, precisa Mondolfo, no toma en cuenta que el ambiente es transformado por los propios seres humanos, y que el educador mismo tiene que ser educado. En esta parte, nosotros no estamos muy de acuerdo con Mondolfo, pues nosotros sí creemos que la educación tiene un rol determinante dentro de la sociedad, y en cierta forma, creemos que Mondolfo también lo cree, pues reconoce que es el mismo ser humano quien hace la educación del educado, cuyo producto será, precisamente, ese educado (que a la vez es un ser humano). Con ello, es fácil entender que quien construye la educación de una sociedad -el educador- la construirá según producto de los valores de la educación que recibió -cuando él era el educado-; luego, la sociedad será integrada por quienes se han educado dentro de ella y se regirá por los valores que dicha

¹⁷⁰ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, traducido por Francisco González Ríos, Imán, Buenos Aires, 1946, p. 125.

educación ha determinado. Con todo lo cual, sostenemos, a diferencia de Mondolfo, que los valores que sostienen una sociedad, son producto de la educación y, con ello, que el modo de desenvolverse el ser humano en sociedad, sí es producto de ella. Aceptamos pues, lo que dice Mondolfo, sobre que el educador mismo tiene que ser educado o, como lo decimos nosotros, que la educación al final también es producto del ser humano. No diremos nosotros, que el ser humano, en tanto su ser, es producto o se deba a la educación y al ambiente; sin embargo, por otro lado, nosotros sostenemos, que los valores del ser humano, sí son producto de la educación y del ambiente del que se nutren y, con ello, la estructura de una sociedad, también es producto de la educación y ambiente del que se alimenta.

Ahora bien, en lo que sí coincidimos en esta parte, es que -al igual que lo sostiene nuestro autor- el ambiente social histórico se modifica por medio de la actividad del ser humano -lo que Marx llamará la *praxis*- que contendrá toda forma de actividad humana, teórica y práctica a la vez. Al modificar continuamente lo existente, modifica las circunstancias y, con ello, la actividad del ser humano, se modifica a sí misma, logrando un cambio interno en el espíritu, de tal forma que su producto reacciona sobre su propio productor.

Como lo anotáramos antes, se advierte la existencia de una acción recíproca, un intercambio de acciones, es decir, lo que Marx llamaba la *inversión de la praxis*; aquello que sigue por virtud de una causa, se convierte también en causa y engendra, a través de la modificación de sí mismo, la modificación permanente del ser humano. Así, para Mondolfo, la filosofía de la praxis de Marx, es claramente una filosofía que trata del ser humano y a su historia, es una filosofía que representa, como dijimos, un humanismo historicista.

“Hay una intervención continua del hombre en las modificaciones del ambiente social, histórico; hay en esta acción un proceso continuo de educación en virtud del cual el mismo educador resulta educado, y actúa después sobre los demás, realizando su educación. Marx agrega: ‘La coincidencia de la modificación del ambiente y de la actividad humana puede concebirse y

*entenderse racionalmente sólo como praxis revolucionaria y autotransformación’.*¹⁷¹

Estas ideas nos las dejaba claras Mondolfo, en su obra *Il "verum factum" prima di Vico*. En ella, Mondolfo afirma que la realidad producida es conocida por quien la produce, siendo además necesario que exista confianza en la propia actividad para poder progresar. Señala Mondolfo que el *factum* no es simplemente un hecho, ni una realidad independiente de nosotros que se presenta por sí misma a nuestra observación y valoración. Más bien, el *factum* es lo que nosotros mismos hemos hecho, y, por tanto, lo que realmente conocemos ya que de ello somos autores.

*"(...) el factum no significa una realidad (o un suceso o una cosa) que se ofrece a sujeto que conoce, sino que quiere indicar la acción creativa del sujeto que conquista verdaderamente el conocimiento (verum) de lo que hace (factum) mientras los está haciendo, esto es, mientras el mismo lo hace, en su calidad de autor y en tanto que conoce el resultado de su propia acción."*¹⁷²

Lo que defiende Mondolfo, lo aleja radicalmente de la epistemología escolástica, pues ella entiende que la verdad es dada y que el intelecto la contempla pasivamente. Para esta escuela, el intelecto humano es una institución totalmente pasiva, que es capaz de contemplar, pero jamás de participar en la creación de la verdad.¹⁷³

En cambio, para Mondolfo si bien resulta necesario comprender la realidad, también lo es, el obrar sobre ella. Mondolfo es partidario del materialismo histórico, en su concepción crítico-práctica, según el cual no es suficiente conocer para subordinar las fuerzas sociales a la soberanía de la sociedad; para ello se necesita de un acto social. No es suficiente una actitud contemplativa o pasiva; se necesita de la acción histórica de los interesados, para que se opongan a los poderes que actúen de

¹⁷¹ Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., p. 13.

¹⁷² Mondolfo, R., *Il "Verum Factum" prima di Vico*, Guida, Nápoles, 1969, p. 17.

¹⁷³ Gentile, G., "Bernardino Telesio", en *Opere Complete*, Volumen 12, Sansoni, Firenze, 1946, pp. 136 a 142.

forma ofuscada en la sociedad. Es cierto, que estos poderes y fuerzas deben su creación a la obra de los mismos seres humanos; sin embargo, estos poderes lograrían dominarlos, si los seres humanos no llegan a reaccionar contra ellos. Si se quiere evitar la dominación de los poderes ciegos, es necesaria la conciencia, el conocimiento y la voluntad, es decir, que sea la exigencia crítico-práctica la que domine en la historia.

En la sociedad, precisa Mondolfo, las fuerzas productivas, que funcionan a través de la protección de las formas jurídicas y políticas de cada época, se tornan, en algún momento, de elemento de protección, a obstáculo y peligro que se debe quitar. Así, estas fuerzas productivas materiales de la sociedad humana caen en conflicto con las relaciones de producción existentes. Estas relaciones sociales, que hasta entonces sólo eran maneras evolutivas de las fuerzas de producción, se transforman en obstáculo. Deviene, entonces, un tiempo de revolución social. Desde esta reflexión marxista¹⁷⁴, Mondolfo determina que todo el proceso de la historia siempre ha sido un proceso de superación; es decir, un proceso de conversión y alteración revolucionaria de los sistemas económicos, jurídicos y políticos.

“De la antigua sociedad (esclavitud) a la sociedad medieval (feudalismo), y a la moderna (capitalismo burgués), se ha producido una evolución y un desarrollo que en cierto momento debía romper el ordenamiento antecedente, que se transformaba de elemento de protección en obstáculo para el desarrollo ulterior. (...) En esto consiste la aspiración a superar la sociedad actual, aspiración a una sociedad igualitaria de hombres libres (...).”¹⁷⁵

En este primer capítulo hemos hecho un recorrido por la vida de Rodolfo Mondolfo, desde algunos detalles de su vida personal, luego hemos revisado su vida intelectual hasta, finalmente, específicamente, ocuparnos de la importancia y principales conceptos de su visión humanista sobre la historia, sobre el marxismo y, en resumidas

¹⁷⁴ Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, traducido por Marat Kuznetsov, Progreso, Moscú, 1989, p. 8.

¹⁷⁵ Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, cit., pp. 23 y 24.

cuentas, sobre el desarrollo de la humanidad. El primer capítulo de este trabajo nos permite tener un conocimiento claro sobre la persona de nuestro autor, así como de los componentes de su filosofía humanista. Ahora, en el siguiente capítulo, nos ocuparemos de opiniones más específicas de Mondolfo sobre la obra de otros autores y desde donde advertiremos su compromiso humanista.

CAPÍTULO II: RODOLFO MONDOLFO

EN DIALOGO CON OTROS AUTORES.

Rodolfo Mondolfo, en su inacabable vida académica e intelectual, escribió sobre muchos autores relevantes de la filosofía de la humanidad. Siempre desde el enfoque crítico de los valores humanos, Mondolfo reflexiona sobre los puntos de vista de cada autor. Veremos como en algún caso llega a conclusiones positivas y halagadoras sobre el autor que analiza, y como, en otros, llega a conclusiones duras y negativas. Claro está, que todo ello lo hace sobre lo que él entiende de cada autor, y con lo que se puede estar o no de acuerdo. De hecho, analizaremos y verificaremos los puntos de vista de Mondolfo, contrastándolos con las obras desde dónde él llega a sus conclusiones.

Hemos estado algunas veces de acuerdo y otras no, con las conclusiones a las que llega el propio Mondolfo, ya que según hemos advertido, a nuestro entender, éstas, a veces, caen en una aparente confusión de interpretación.

En este capítulo, hemos puesto en dialogo a Rodolfo Mondolfo con autores, desde donde se puede observar la constante humanista de nuestro autor y desde donde podemos conocer mejor el espíritu de su filosofía sobre la historia y la realidad humanas.

En primer lugar, veremos a Giordano Bruno, autor muy importante, pues, desde él Mondolfo sustenta su idea de progreso y de movimiento activo del ser humano.

En segundo lugar, nos ocuparemos de Thomas Hobbes, quien es criticado por Mondolfo por definir al ser humano en razón de sus necesidades y pasiones libres, determinándolo -a juicio de Mondolfo- a la pasividad de sus deseos. Esta crítica es lógica e importante, pues como vimos antes, Mondolfo en todo momento defiende la voluntariedad activa del ser humano, como productor de la historia.

En tercer lugar nos referiremos a Rousseau. Rousseau es un autor muy importante para este trabajo pues nos permite entender bien la idea de libertad dentro del humanismo mondolfiano, ya que esta idea, Mondolfo la construye desde los conceptos rousseauianos.

En cuarto lugar, nos situamos en la crítica que hace nuestro autor a Condillac. Mondolfo se opone a Condillac por considerar que su pensamiento sensualista reduce el carácter activo e intencional del ser humano, a un mero mecanismo asociativo involuntario.

En quinto y último lugar, nos adentramos en la crítica que hace Mondolfo a la filosofía hegeliana. En esta parte vamos a advertir el rechazo que hace nuestro autor al totalitarismo y a la relativización del ser humano cuando se ve determinado por una fuerza trascendental; esto, entre otras cosas, es lo que Mondolfo entiende de la filosofía de Hegel. Hegel es un autor denso que nos ha requerido un holgado, pero necesario abarcamiento, para conocer y asimilar mejor su desarrollo filosófico y así poder explicar bien la crítica que le hace nuestro autor. Es muy interesante la crítica a Hegel, pues nos permite comprendernos en otros argumentos que revelan el firme humanismo que defiende nuestro autor y que lo conduce, alguna vez, al halago desmedido -como en Rousseau- o, en otra, a una severa crítica, como veremos a la hora de hablar de Hegel.

1. RODOLFO MONDOLFO Y LA IDEA DE PROGRESO DE GIORDANO BRUNO (1548 - 1600)

Hay que empezar diciendo que Mondolfo le confiere un lugar importante al carácter universal que tiene la idea de superación o progreso dentro de la historia. Para Mondolfo no existe una necesaria contradicción entre los antiguos y los modernos.

En ese sentido, nuestro autor se sirve de Giordano Bruno, pues entiende que él mediante una concepción realista e histórica del progreso, determina un doble vínculo:

- por un lado, de dependencia y,
- por otro, de antítesis;

Ambos, para Bruno, relacionan lo moderno con lo antiguo, en el devenir histórico.

Lo que sostiene Rodolfo Mondolfo nos parece cierto, pues lo que dice lo podríamos sustentar en el primer diálogo de la obra de Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*:

"(...) la sucesión de los tiempos, sumando luz sobre luz, nos han dado principios suficientes para llegar a una conclusión tal que no podía haber nacido sino tras muchas edades en absoluto ociosas"¹⁷⁶

Esta concepción de progreso, realista y concreta, es para Mondolfo una concepción que supera a muchas otras concepciones posteriores en las que la idea de progreso cae en un carácter mítico de una racionalidad intrínseca a la historia o de una finalidad trascendente a los seres humanos según la convicción de un destino constante e indefectible de la historia. Giordano Bruno, según Mondolfo, demostró, como principio, que para la conquista de la mayor capacidad intelectual, se necesita de una larga y laboriosa serie de generaciones y de siglos.

Para Giordano Bruno, explica Mondolfo, el progreso consiste en tres consideraciones:

- 1) la presencia de dificultades que superan la capacidad de una persona o de una generación aislada o inicial;
- 2) las condiciones que únicamente hacen posible el progreso gradual hacia la solución de las dificultades: y,
- 3) que se realice el hecho de que las conquistas de las generaciones precedentes se convierten en posibilidades y medios de nuevas conquistas para las generaciones sucesivas, o sea, que el punto de meta de las primeras se transforme en punto de salida para las segundas.

En la concepción de Giordano Bruno, el progreso es un hecho real, que al no ser constante ni indefectible, no está predispuesto por ninguna fatalidad, ni ninguna lo prohíbe o impide. La presencia o ausencia del progreso, son igualmente posibles, y el que se dé, o no, uno u otro hecho o circunstancia de realización incierta, estará determinado por el hecho de que las sucesivas épocas sean laboriosas o no; mejor dicho, el que se produzca o no una u otra eventualidad estará determinado por el grado de vitalidad fecunda con el que se desenvuelvan los seres humanos de cada época.

¹⁷⁶ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, traducido por Miguel Angel Granada, Nacional, Madrid, 1984, p. 70.

Dependiendo de ello, los seres humanos vivirán vitalmente los tiempos de las generaciones anteriores, asimilando las conquistas vivas de aquellas y desarrollando ellas también la misma energía viva que las ha determinado, para lograr luego sus propias conquistas; o bien viven sus años propios y el de las anteriores generaciones, inactivos e incapaces de reaccionar, de revivir y de seguir el movimiento y el camino de las anteriores generaciones.

El progreso al que se refiere Giordano Bruno, no se refiere a un acercamiento a un punto de llegada preconcebido, sino más bien a un alejamiento del estado de la vida animal. Esto se logra con el avance extensivo e intensivo de la cultura y de la capacidad humana y de los medios que esta capacidad conquista y hace funcionar.

De lo dicho, advertimos los primeros lineamientos sobre la idea de acción recíproca que existe entre productos y capacidad productora. La capacidad inicial, mediante la producción de un resultado inicial, se hace fuerte y, con ello, crece en extensión e intensidad, dado que el producto se convierte en instrumento y arma de una capacidad más extendida y de mayor eficacia. Continuamente, el aumento de los resultados se transforma en incremento de las fuerzas, y este incremento, a su vez, en aumento de los resultados sucesivos, dándose un desarrollo dialéctico que luego Marx llamará *reversión de la praxis*.

A Mondolfo, entonces, le parece que el progreso, esencialmente, es incremento, y con ello, no se trata de ponerse a encontrar cambios cualitativos absolutos o de crear novedades absolutas que no tengan precedentes. El propio crecimiento cuantitativo, es novedad y creación, sobre todo porque no implica únicamente aumento de extensión, sino además intensificación de fuerzas activas.

El progreso supone para Mondolfo, entonces, acumulación de resultados, de observaciones, de conocimientos; sin embargo, estos resultados se convierten luego en medios, las observaciones en datos para otros descubrimientos, los conocimientos en riqueza capitalizada determinada para nuevas adquisiciones, de tal forma que se produce un engrandecimiento de la capacidad y de la habilidad, un mejor criterio en la toma de juicio y de la previsión, un crecimiento de la prudencia y de la inteligencia humanas. Así, mediante y dentro del propio cambio cuantitativo, se cumplen también los cambios cualitativos. Por esta situación es que, para Giordano Bruno, la capacidad de progreso del ser humano radica en la potencia de crear

nuevas realidades y diferentes a las que ya existen; él compara dicha potencia con la capacidad creadora de Dios. En este sentido Giordano Bruno escribe en el tercer diálogo de otras de sus obras -*La expulsión de la bestia triunfante*- lo siguiente:

"(...) los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y lo habían hecho a semejanza de ellos, dándole facultad sobre los demás animales, la cual consiste no sólo en saber obrar según la naturaleza y ordinariamente, sino, además, fuera de las leyes de ella; para que, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio y con la libertad, sin la cual no tendría tal similitud, viniese a sustentarse como dios de la Tierra. Aquélla, ciertamente, cuando llegue a hacerse ociosa, será frustrante y vana, como inútil es el ojo que no ve y la mano que no aprehende. Y por esto determinó la providencia que ocupara en la acción las manos y en la contemplación el intelecto; de manera que no contemple sin acción y no obre sin contemplación. (...) habiendo nacido entre ellos las dificultades por la emulación de los actos divinos y la adaptación de sentimientos espirituosos, habiendo resurgido las necesidades, se aguzaron los ingenios, se inventaron las industrias, se descubrieron las artes; y siempre, día a día, por medio de la indigencia, desde la profundidad del intelecto humano, se estimulan nuevas y maravillosas invenciones. De donde, alejándose cada vez más y más del ser bestial por las solícitas y urgentes ocupaciones, más altamente se aproxima al ser divino."¹⁷⁷

Esta cita es muy interesante porque en ella se determina una nueva forma de entender al ser humano. Se fijan tres pilares sobre los que descansa la existencia humana. Con esta nueva forma de entender al ser humano, Giordano Bruno, aleja el entendimiento espiritualista

¹⁷⁷ Bruno, G., *La expulsión de la bestia triunfante*, traducido por Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas, Cien del Mundo, México D.F., 1991, pp. 179 y 180.

que dominaba al mundo del Medioevo. Entendemos que Mondolfo use los conceptos de este autor pues ellos determinaron¹⁷⁸:

- i. la superioridad del ser humano sobre el resto de la naturaleza;
- ii. su racionalidad, la que le permitirá reconocer los fenómenos naturales y formular las leyes que los explican y rigen, hasta llegar a transformarla, a fin de poder formar, con su ingenio y con su libertad, otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes; y
- iii. su capacidad para ajustar progresivamente el entorno según sus necesidades.

De lo que venimos desarrollando, nos es claro advertir que Rodolfo Mondolfo, tiene una concepción del ser humano como un ser activo, y ello explica bien que se haga partidario de los conceptos de Giordano Bruno, pues para Bruno, si bien el ser humano tiene la capacidad de crear cosas nuevas, esto no sucede si es que éste no pone en marcha su actividad intelectual y práctica.

Además, del párrafo citado anteriormente, podemos advertir la coincidencia con Mondolfo, pues comprendemos que para Giordano Bruno el elemento que hace que pongamos en marcha nuestra actividad intelectual y práctica, es la necesidad. Y es que la actividad intelectual y la actividad material están estrechamente ligadas entre sí; siendo así, resulta que la actividad material recibe su estímulo de la necesidad y, con ello, el ser humano se ve forzado, por la propia necesidad de su existencia, al desarrollo continuo de la propia industria y de su creadora potencia mental.

Para Mondolfo el alma universal está unida, de un modo inseparable, a la esencia de todo ser humano, y el propósito de esta unión inseparable, es un propósito de amor y conocimiento, donde estos dos, juntos, se enlazan mutuamente en una indisoluble reciprocidad. De esta forma, cuanto más se ilumina la conciencia y ella se hace más profunda, también se engrandece y se amplía el ámbito de la acción, no menos que el del conocimiento. Esta es la plenitud de conciencia, la que, según nuestro autor, era la que perseguía la ética de Giordano Bruno, y que terminará siendo

¹⁷⁸ Gómez, L. (Mayo-Agosto 2009). "Técnica, ambiente y sociedad del riesgo". *Revista Gestión y Ambiente*, Medellín, volumen 12, Nº 2, p. 8.

contrariada e impedida por la actitud espiritual, que el mismo Bruno llamaría *santa asinità* (santa ignorancia).

Hay que entrar en este punto, pues comprendiendo bien la figura de la *santa ignorancia* de Giordano Bruno -a la que se refiere Mondolfo con el fin de sustentar sus propias posturas-, entenderemos con mayor plenitud la ideas defendidas por nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, sobre el ser humano activo, libre y hacedor de su propia realidad. En las siguientes líneas pasamos a explicarlo.

Sobre este respecto, empezaremos diciendo que es interesante notar el uso de la figura del asno que hace Giordano Bruno, para darnos a entender su reflexión sobre la ignorancia. La identificación bruniana del asno con determinadas situaciones, se suele encontrar en las traducciones con el nombre de *asinidad*. Lo cierto es que, a la hora de adentrarnos en los conceptos brunianos, podemos identificar perfectamente este término con el de la *ignorancia*, pues es el propio Giordano Bruno quien precisa que, tanto la *asinidad* como la *ignorancia*, provienen de la misma base común, que es la ambivalencia.

Esta ambivalencia, o más bien indeterminación, es una condición, una puerta de inicio para el conocimiento; esta indeterminación es la propulsora de un desarrollo activo de los sujetos; aunque también puede llevar a la pasividad, al dejarse llevar por todo lo que hay o a la insensibilidad de lo que sucede alrededor.

Dicho esto, hay que precisar que el tema de la ignorancia, Giordano Bruno, lo trata especialmente en su obra la *Cábala del caballo Pegaso*. Dicha obra se publicó en Londres, en el año 1585, un año después de que se publicara *La expulsión de la bestia triunfante*, la que también es obra de Bruno, y a la que antes hiciéramos referencia. La *Cábala del caballo Pegaso* es considerada la finalización o la consecuencia final de *La expulsión de la bestia triunfante*, por cuanto critica en grandes dimensiones al cristianismo pero, especialmente, porque desarrolla, con amplitud, el asunto de la ignorancia tratado inicialmente en la obra de 1584.

Veamos los tipos de ignorancia que nos describe Giordano Bruno:

- 1) *La ignorancia positiva*. Bruno, en la *Cábala del caballo Pegaso*, considera que la ignorancia positiva es una propiedad de la sabiduría y, más precisamente, un camino hacia la sabiduría. La ignorancia, al ser la puerta que se abre para llevarnos al

saber y a la verdad, resulta ella siendo una cualidad de la verdadera sabiduría humana. La ignorancia para Giordano Bruno representa en estado de necedad y tontería (*estulticia*), pero, sin embargo, el ser humano al ser consciente de ésta, su propia ignorancia, hace de ella un medio para empezar a ver la verdad:

“Porque la sabiduría creada sin la ignorancia o locura y por consiguiente sin la asinidad que las representa y es idéntica a ellas no puede aprehender la verdad y por eso es necesario que sea mediadora, ya que igual que en el acto intermediario concurren los extremos o términos, el objeto y la potencia, así también en la asinidad concurren la verdad y el conocimiento llamado por nosotros sabiduría. (...) Porque nuestro saber es ignorar o porque no hay ciencia de nada y no hay aprehensión de verdad alguna o porque si hay algún acceso a ella no lo hay más que por la puerta que nos abre la ignorancia, la cual es a la vez el camino, el portero y la puerta. Pues bien, si la sabiduría vislumbra la verdad a través de la ignorancia, la vislumbra por tanto a través de la estulticia y consiguientemente a través de la asinidad. De ahí que quien tiene tal conocimiento, tiene algo de asno y participa de esta idea.”¹⁷⁹

Para Giordano Bruno, al igual que para Rodolfo Mondolfo, quien pretenda descubrir los secretos de la sabiduría, le es absolutamente necesario ser templado, moderado, libre de adornos superfluos, y debe tener la facultad de saber esperar; debe tener la virtud de conocer sus propias limitaciones y debilidades y de obrar de acuerdo con este conocimiento; debe saber cuándo reprimir o moderar sus pasiones.

Lograr poner la atención en la verdad, es lograr elevarse; sin embargo, a esta elevación logran raramente llegar algunos, por la vía de la doctrina y el conocimiento racional; es decir, por la fuerza del intelecto que es la fuerza que tiene la virtud de

¹⁷⁹ Bruno, G., *Cábala del caballo Pegaso*, traducido por Miguel Angel Granada, Alianza Editorrial, Madrid, 1990, p. 108.

introducirse en el ánimo estimulando nuestra luz interior. En este sentido, Giordano Bruno apuntará que:

"(...) la razón humana, desde hace ya tanto tiempo oprimida, en ocasiones –lamentando en algún intervalo de lucidez su condición tan baja- se dirige a la divina y próspera mente que siempre en el oído interno le susurra y se queja con acentos como éstos: ¿Quién subirá por mí, señora, al cielo a devolverme mi perdido ingenio?"¹⁸⁰

Estamos de acuerdo en que el descubrimiento de la sabiduría no se logra desde la inacción, la falta de movimiento o la detención. De esta forma, podemos afirmar que para Giordano Bruno, así como para Rodolfo Mondolfo, la actitud pasiva nos lleva a lo negativo, mientras que a la actitud activa es la propiciadora de la sabiduría. A través de la acción sobre el movimiento incesante de la realidad natural, se alcanza el conocimiento trascendente que nos lleva a la sabiduría. Sin embargo, este tipo de actitud activa, exige una altura y una fuerza de espíritu que únicamente la tienen los pocos y auténticos buscadores de la sabiduría.

Sobre la *sabiduría*, nos resulta pertinente comentar lo que para nosotros es una diferencia necesaria de advertir entre lo que es la *sabiduría* y lo que es el *conocimiento*. Afirmamos que no es lo mismo conocer, que saber. Se puede conocer mucho, pero si ese conocimiento no lo encauso correctamente, no será más que un mero conocimiento sobre algo, si se quiere, tan solo un saber sin relevancia para el espíritu humano. El saber es un paso mayor y superior que el simple conocer. El conocimiento nos hace conocer, pero para que el conocer se convierta en sabiduría tiene que trascender hacia un espíritu humano más noble y justo, y esto es lo que nos debe hacer sentir enaltecidos. El conocimiento, que sólo se usa para sentirse superior o mejor frente a los que no lo tienen, o se usa sólo para conseguir el reconocimiento o una determinada posición social, todo ello, no es más que un conocimiento de datos y conceptos, pero no es sabiduría, de esa que nos hace mejores personas de verdad.

¹⁸⁰ Bruno, G., *La cena de las cenizas*, cit., p. 75

Retomando a Giordano Bruno, veremos que el concepto que él tiene sobre la ignorancia -como ignorancia positiva- está determinado por el principio de la mutación universal y de su sucesivo desarrollo dentro del ámbito del ser humano; por lo cual, el ser humano no puede dejar de manifestar en su vida, el movimiento, la mutación y la actividad de la vida universal.

- 2) *La ignorancia negativa.* Como hemos dicho, son sólo unos pocos los que logran la atención sobre la verdad, mediante la vía de la doctrina y del conocimiento racional, caminando con esmero por una ruta que principia en la sabia ignorancia; sin embargo, según Giordano Bruno, hay otros que en vez de elevarse por la vía de la doctrina, del conocimiento y, en suma, por la fuerza del intelecto, pretenden alcanzar la contemplación de la verdad dándole la espalda a la misma, pues se esfuerzan por llegar a ella mediante la vía de la ignorancia. Es la ignorancia negativa, reflejada en la llamada simple negación, o en la llamada ignorancia de prava disposición, o en la llamada ignorancia ensalzada como adquisición divina:

“(...) están afectados de esa ignorancia llamada de simple negación y tales individuos ni saben ni presumen de saber; otros de la llamada ignorancia de prava disposición y los tales cuanto menos saben y más embebidos están de falsas informaciones tanto más creen saber, por lo que para informarse de la verdad necesitan de un doble esfuerzo, esto es, deben abandonar el hábito contrario y adquirir el otro. Otros individuos están afectados de aquella ignorancia ensalzada como adquisición divina y son los que ni afirmando ni pensando saber y siendo además creídos por los otros hombres ignorantísimos, resultan ser verdaderamente doctos por reducirse a aquella gloriosísima asinidad y locura. Algunos de ellos son naturales, como los que caminan con su luz racional, mediante la cual niegan con la luz del sentido y de la razón toda luz de razón y de sentido; otros caminan o mejor dicho se hacen guiar por la antorcha de la fe, rindiendo el intelecto

*a quien se monta encima y los endereza y guía a su gusto.*¹⁸¹

Como advertimos de la cita anterior, Giordano Bruno distingue hasta tres formas de situarnos ante el conocimiento. Éstas, diferencian las formas negativas de la ignorancia. De esta forma, Bruno nos habla de las situaciones, que llevan dentro de sí las características despreciables de la ignorancia: el ocio, la holgazanería, el estancamiento, la necedad y, en resumidas cuentas, la pasividad. Entonces tendríamos tres tipos de ignorancia negativa.

- a) Una primera forma la constituiría la *ignorancia de simple negación*, que es la que trata de aquellos que ni saben ni presumen de saber. Es lo que Bruno llama *teología negativa*. En este entendido, lo que une el intelecto a la verdad, es una especie de ignorancia que responde a los cabalistas o al cálculo supersticioso, y a ciertos teólogos místicos. En esta ignorancia, siempre se está negando, y por ello se la conoce como la ignorancia negativa que nunca se atreve a afirmar.

- b) Una segunda forma de ignorancia negativa, es la *ignorancia de prava disposición (de perversa y malvada disposición)*. Esta es la ignorancia de los que no creen, de los escépticos. Es la ignorancia de los que siempre dudan y nunca se atreven a decidir o a definir. Es la ignorancia de la falsa representación dogmática del universo. Esta es la ignorancia de los naturales, es decir, de aquellos que caminan con su luz racional, a través de la cual niegan con la luz del sentido y de la razón toda luz de razón y de sentido. Se trata de la posición firme y permanente de la ignorancia sostenida por el escepticismo de índole académica y pirroniana (escéptica), la que se sustenta en consideraciones *naturales* de carácter epistemológico.

"(...) quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados

¹⁸¹ Bruno, G., *Cábala del caballo Pegaso*, cit., p. 109.

del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, aniquilando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos.”¹⁸²

El escepticismo representa la autocrítica de las facultades cognoscitivas del ser humano, aunque en realidad esconde una perniciosa incapacidad de soportar la fatiga. El escepticismo nace del anhelo vehemente por lograr reputación o nombradía ante el común de la gente popular, así como al anhelo de lograr que se les celebre o alabe sin hacer ningún gran esfuerzo. El escéptico es un facilista que se sirve de la simplicidad de negar la cualidad del conocimiento. Los pirrónicos o escépticos son holgazanes que se ahorran el esfuerzo de dar razón de las cosas; son indolentes que le tienen envidia a la industria ajena:

“(...) queriendo parecer mejores y no bastándoles con ocultar la propia cobardía, incapaces de pasarles delante ni de correr a la par, sin un procedimiento que les permita hacer algo suyo, para no perjudicar su vana presunción confesando la imbecilidad del propio ingenio, la dureza de juicio y privación de intelecto y para hacer parecer a los demás carentes de la luz del conocimiento de la propia ceguera, dan la culpa a la naturaleza, a las cosas que se nos representan mal y no fundamentalmente a la mala aprehensión de los dogmáticos. (...) De esta manera irá aumentando con facilidad cada vez más esta noble escala de filosofía hasta que se concluya demostrativamente que el grado último de la suprema filosofía y contemplación óptima es el de aquellos que no solamente no afirman ni niegan saber o ignorar, sino que ni siquiera pueden afirmar ni negar, de suerte que los asnos son los animales más divinos

¹⁸² Bruno, G, *La cena de las cenizas*, cit., p. 75.

y su hermandad la asinidad es la compañera y secretaria de la verdad."¹⁸³

- c) Una tercera y última forma de ignorancia negativa, es la *ignorancia ensalzada como adquisición divina (ignorancia cristiana)*. Esta forma de ignorancia es la de los que ni afirmando ni pensando saber, son creídos por otros aún más ignorantes; son los que han adquirido mayores conocimientos a los comunes u ordinarios, reduciéndose a una gloriosísima ignorancia y locura. Es claro, que Giordano Bruno es bastante sarcástico para definir sus formas de ignorancia. Los de la ignorancia cristiana son los que caminan y se hacen guiar por la antorcha de la fe, sometiendo al intelecto a quien se les monta encima, y que, es quien los enmienda y gobierna a su gusto. Esta es la ignorancia del fideísmo cristiano, es decir, es la que se somete y se rinde plenamente a los designios de Dios; es aquella tendencia teológica que insiste especialmente en la fe, disminuyendo la capacidad de la razón para conocer las verdades religiosas.

Entonces, resulta que, en primer lugar, en la *ignorancia de simple negación*, siempre se está negando, y ésta jamás se determina a afirmar; en segundo lugar, en la *ignorancia de prava o perversa disposición*, siempre se está dudando, y nunca se atreve a decidir o definir; y, por último, en tercer lugar, tenemos la *ignorancia ensalzada como adquisición divina (ignorancia cristiana)*, por la que todos los principios se tienen por conocidos, aprobados y manifiestos con seguridad, sin ningún tipo de demostración y evidencia:

"La primera especie está significada por el pollino -asno joven y no domado- errabundo -que va de una parte a otra sin tener un asiento fijo- y fugitivo; la segunda por una asna clavada en medio de dos caminos, sin que jamás se mueva, incapaz de decidir por cuál de los dos debe más bien encaminar sus pasos; la tercera por el asna con su pollino que llevan sobre sus espaldas al redentor del mundo, donde el asna -según

¹⁸³ Bruno, G., *Cábala del caballo Pegaso*, cit., pp. 138 y 139.

enseñan los doctores sagrados- es imagen del pueblo judío y el pollino del pueblo gentil que como hija iglesia nace de la madre sinagoga, perteneciendo tanto los unos como los otros al mismo pueblo procedente del padre de los creyentes, Abraham."¹⁸⁴

Para Giordano Bruno existe una coincidencia entre la *ignorancia de simple negación* y la *ignorancia cristiana*. Ambas tienden a partir de un principio incomprensible y que no se puede explicar con palabras (inefable), tienden a conformar un conocimiento que es la disciplina de las disciplinas, doctrina de las doctrinas y arte de las artes. Son los que sin estudio ni fatiga, se consideran santos doctores y rabinos iluminados (maestros hebreos que interpretan los textos sagrados), y que son los soberbios y presuntuosos sabios del mundo, quienes confiando en su propio ingenio y con temeraria y engréida presunción han osado elevarse a la ciencia de los secretos divinos y a los lugares más recónditos de la divinidad. Con ello, han quedado confundidos y dispersos, habiéndose cerrado ellos mismos el paso, dejándose ineptos para la sabiduría divina, e incapaces de ver la eterna verdad.

Los portadores de la *ignorancia de simple negación* y de la *ignorancia cristiana*, son aquellos que detienen sus pasos, son los que pliegan y bajan los brazos, los que cerrando los ojos excluyen y prohíben toda atención y estudios propios. Son los que censuran cualquier pensamiento humano, los que reniegan de todo conocimiento natural y, en resumen, a decir de Bruno, son los que permanecen como asnos. Los que sin ser parte de estos dos tipos de ignorancia, en el caso de que la atiendan y se apeguen a una de ellas, se convertirán, también, en asnos permanentes. Éstos, levantan, aumentan, agudizan, engordan y engrandecen sus orejas y concentran y unen todas las potencias del alma en el oído, ciñéndose a escuchar y a creer.

Eso a nosotros nos resulta muy interesante, pues no podemos más que estar de acuerdo con lo que postula Giordano Bruno, ya que de forma precisa coincide con el interés principal de esta obra, que no es otro que el empoderar al ser humano en su

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 110 y 111.

autenticidad y en sus valores superiores y humanos -con el fin de que no sea un ente que se deje llevar simplemente por todo lo que hay- para que reviva su capacidad de crítica y reflexión.

Es curioso, en ese sentido, como ahora Giordano Bruno se sirve de la figura del oído, para explicarse mejor. Así pues, vemos que para Giordano Bruno, el simple escuchar sin reflexionar, el simple seguir a lo que se nos dice sin ejercer activamente la inteligencia, es algo que Giordano Bruno relacionará con el simple sentido del oído. Para él, el oído es una capacidad perfectamente pasiva pues indica la situación existencial misma de la pasividad, de la estancación, de la no actividad o del ocio; es decir, nos indica la entidad principal de donde se genera la pedantería como una situación sumisa, imitadora y literal, de la tradición.

En *La cena de las cenizas*, Giordano Bruno nos deja clara su posición sobre la situación que representa la pasividad del oído, frente a la situación activa de la inteligencia. Lo hace refiriéndose a Copérnico, quien para él fue un hombre que se liberó de algunos supuestos falsos que daba por ciertos la ceguera de la común y vulgar filosofía. Giordano Bruno precisa que Copérnico dejó de lado la antigua filosofía, ya que ésta era una que tenía a los dioses como a una aurora que debía preceder su salida, situación ésta, que, durante siglos, mantuvo sepultada a la filosofía en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, perversa, obstinada y envidiosa ignorancia:

"(...) ¿quién podrá alabar en su justa medida la excelencia de este germano que -indiferente ante la estúpida multitud- se ha mantenido tan firme ante el torrente de la fe contraria? (...) recogiendo de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos (...) con su discurso más matemático que natural, la causa que antes era ridiculizada, despreciada y vilipendiada, nos la ha devuelto honorable, apreciada, más verosímil que la contraria (...) se ha mantenido firme al establecer en su ánimo y confesar sincerísimamente que en última instancia se debe concluir necesariamente que es este globo quien se mueve con respecto al universo antes de que sea posible que la totalidad de tantos cuerpos

innumerables,(...) deba reconocer (a despecho de la naturaleza y de las razones que con movimientos evidentísimos gritan lo contrario) a este globo nuestro por centro y base de sus giros e influjos. ¿Quién, pues será tan villano y descortés ante el esfuerzo de este hombre que (...) quiera, tomando en cuenta lo que no ha podido hacer, ponerlo en el saco de la gregaria multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal, en lugar de contarle entre aquellos que gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia?”¹⁸⁵

Entonces, es la pasividad del oído, lo que provoca el pedantismo, y esto nos hace caer en un estancamiento espiritual que nos convierte en asnos permanentes.

Para Bruno es tan condenable el escepticismo como el pedantismo. El pedantismo es una clase de ignorancia que dice siempre *sí*, admite como cierto o conveniente y aprueba ciegamente. Se trata de una especie que además de reunir a los retóricos y ociosos cultores de las humanidades, reúne también a los defensores de la falsa representación aristotélico-ptolemaica del universo. Es una cegada aceptación a las sentencias de autoridades; es una aceptación, a la que le falta el necesario instrumento que lo corrobore como verdad, o que le otorgue certeza o grado de probabilidad. Giordano Bruno no critica, precisamente, el error que se pueda o no describir, sino que lo que critica es el perseverante encaprichamiento de la afirmación pedante, que detiene permanente y apáticamente el curso de lo aprendido, presentando su resistencia a cuestionarlo. Esto demuestra su dejadez, su indolencia, su falta de vigor o energía y su impasibilidad del ánimo.

En resumidas cuentas, la pasividad que critica Giordano Bruno, encuentra su mayor nivel máximo en lo que él llama la *santa asinidad*.

¹⁸⁵ Bruno, G, *La cena de las cenizas*, cit., pp. 71 y 72.

Es la ignorancia cristiana -a juicio de Bruno- el sitio de reunión de todos los atributos de la ignorancia negativa. La ignorancia cristiana, alberga, al mismo tiempo, la expresión de las discordias escépticas, ya que impide la acción al colmar la disposición de ánimo de observar y objetar, y, además alberga al pedantismo, porque es su impulsora, al pretender imponer una falsa imagen del universo. La ignorancia cristiana defiende la conservación y, con ello, la inmovilidad. Giordano Bruno usa la alabanza, la elocuencia abundante y afectada del discurso sacrosanto que busca eficazmente persuadir y conmover. Así, Giordano Bruno, a través de la burla fina y disimulada, llega al sarcasmo haciendo una irónica imitación de la forma discursiva cristiana. Cuanto mayor es el elogio y la celebración, con más inclinación y lealtad se dibuja el hecho grotesco y desatinado que, Giordano Bruno, busca que se entienda al contrario de lo que dice. Lo vemos claro cuando leemos la ironía con el que escribe su soneto, *Elogio del asno*:

*“¡Santa asinidad, santa ignorancia,
santa estulticia y pía devoción!,
solo tú puedes hacer las almas tan buenas
que el ingenio y el estudio humanos no las alcanza.
No llega fatigosa vigilancia
del arte o invención cualquiera
ni contemplación de sabios
al cielo donde edificas la morada.
¿De qué os vale, curiosos, estudiar,
querer saber qué hace la naturaleza,
si los astros son bien tierra, fuego y mar?
La santa asinidad de eso no se cuida;
con las manos juntas y de rodillas quiere estar,
esperando de Dios su buenaventura.
Ninguna cosa dura
excepto el fruto del eterno descanso,
el cual nos conceda Dios tras la sepultura.”¹⁸⁶*

Este soneto nos deja ver la ironía y ambivalencia con la que Giordano Bruno expresa su más honda desestimación y falta de aprecio hacia la disposición de ánimo cristiana manifiestamente

¹⁸⁶ Bruno, G., *Cábala del caballo Pegaso*, cit., p. 79.

consciente, voluntaria y sistemática para la auto-humillación física y espiritual. Es justo la disposición, ociosa e ignorante, de entregarse al camino que dirige la divinidad, lo que convierte a los seres humanos en víctimas propensas a dejarse llevar por el engaño persuasivo y suave para lo malo, además de convertirse en seres humanos fáciles de ser embargados y cautivados por demonios y genios perversos, los que son enemigos de la correcta socialización humana.

Todas estas ideas son también tomadas en cuenta por Rodolfo Mondolfo, con lo cual podemos asegurar que Mondolfo es también partícipe de la idea de una inmanencia del alma universal, que es la que sujeta y relaciona recíprocamente todas las cosas, fijando, entre ellas, las mutuas atracciones y los correspondientes rechazos complementarios, lo que Giordano Bruno reduciría todo a un efecto fundamental: el amor, que vendría a ser el lazo universal unificador.

Según entiende Mondolfo, Giordano Bruno no pretende que los afectos naturales sean condenados, sino más bien disciplinados, y éste es el sentido preciso, entendemos nosotros, de la obra *La expulsión de la bestia triunfante*, que es con la que Giordano Bruno traza la ruta para la purificación moral y la ascensión desde la bestia al ser humano.

El propósito que la inmanencia del alma universal despierta en los seres humanos, es un propósito de amor y conocimiento, ambos unidos. Amor y conocimiento, se vinculan recíprocamente, en una reciprocidad inseparable, por lo que cuanto más se ilumina la conciencia, más se extiende y sube el ámbito de la acción, al igual que el ámbito del conocimiento. Esta es la forma de lograr la plenitud de la conciencia, y así lo precisa Giordano Bruno:

“Conciencia es para él la virtud activa, y conciencia es la contemplación verdadera: una conciencia que se ilumina y desarrolla en la actividad misma del obrar y del pensar, porque tanto la acción como el pensamiento, para dirigirse al propio objeto, alcanzarlo y comprenderlo, necesitan perseguirlo con inexhausta e incansable caza (venazione).”¹⁸⁷

¹⁸⁷ Mondolfo R., *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, cit., p. 108.

De esta manera, para Mondolfo, se evidencia que tanto el intelecto como las manos, tienen la condición de cooperadores necesarios, pues realmente no son contrarios entre sí. La acción y la contemplación son dos formas de actividad, que se originan de una necesidad y de una insatisfacción y, extendiéndose en invenciones siempre novedosas y extraordinarias, convierten al ser humano en ser superior sobre la tierra, pues tiene la capacidad de formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes, usando su aptitud inteligente. La fatiga, el esmero, la diligencia, el trabajo, el esfuerzo, el infinito empeño y caza incesante, son los medios que, constituyen la verdadera y única manera de conquista, y constituyen la verdadera y única forma de lograr la posesión y el goce reconocidos al espíritu. Todo esto, para Mondolfo, implica la concepción del espíritu como actividad.

La virtud bruneana se ubica en el amor y en las obra útiles para la humanidad; sin embargo, para lograr el reconocimiento de sí misma, a la virtud, no le es suficiente con ser voluntad consciente, sino que además debe ser conciencia y voluntad de una norma de acción que se interprete y explique en una ley universal. La virtud, según Mondolfo, debe ser el conocimiento de las leyes divinas, la virtud debe identificarse con la contemplación de la naturaleza en su infinitud, con el camino verdadero a la verdadera moralidad:

*"(...) para Bruno la escala del amor (...) es una escala de valores que, en sus mismas antítesis, coinciden todos en un valor esencial, es decir, la unidad universal del ser, que es el sumo bien. Ya el amor sensual es conato de unidad, que se refiere al ser particular corpóreo; conato de unidad más alto es el amor humano activo que se dirige al perfeccionamiento del consorcio humano; y más alto aún es el amor divino, que tiene por objeto la unidad universal. Pero los grados más altos no son la negación de los inferiores, así como la unidad no es anulación de la multiplicidad, pues la supera abarcándola en sí misma."*¹⁸⁸

¹⁸⁸ *Ibíd*em, pp. 110 y 111.

El grado de la suprema contemplación, es el sentimiento de divina e interior armonía, con el cual el ser humano hace corresponder sus pensamientos y acciones, con la forma y tamaño exacto de la ley inmanente que está en todas las cosas. Giordano Bruno lo describirá así:

“(...) es un calor engendrado por el sol de la inteligencia en el alma y un ímpetu divino que le presta alas, de manera que, acercándose más al sol de la inteligencia y rechazando la herrumbre de los humanos cuidados, trócase en oro probado y puro, adquiere el sentido de la divina e interna armonía y conforma sus pensamientos y gestos a la común medida de la ley ínsita en todas las cosas. No va, como embriagado por las copas (...), tropezando y yendo a dar ya en un hoyo, ya en otro, ya en uno y otro escollo, metamorfoseándose cual errante (...) ya en una, ya en otra faz sin encontrar jamás lugar, modo ni materia en que detenerse y perseverar. Antes bien, sin destemplan la armonía vence y supera los horrendos monstruos; y aún en el caso de llegar a decaer, retorna fácilmente -al conocimiento y al orden-, mediante esos profundos instintos que, dentro de él, danzan y cantan(...); y tras las imágenes sensibles y las cosas materiales va comprendiendo consejos y órdenes divinos. Cierto es que, alguna vez, teniendo al amor -que es doble- por fiel guía, viéndose defraudado en su esfuerzo -como puede suceder- por ocasionales obstáculos, aniquila entonces, cual insensato y furioso, el amor hacia aquello que no puede comprender; confundido entonces por el abismo de la divinidad, abandona a veces la partida, volviendo después, sin embargo, a forzarse con la voluntad hacia allá donde no puede llegar con el intelecto. Es también cierto que normalmente la deambula, oscilando ya hacia la una, ya hacia la otra forma (...), porque la lección principal que Amor le da es que contemple en sombra (cuando no pueda hacerlo en espejo) la belleza divina; y,

como los pretendientes de Penélope, se entretenga con las con las sirvientes cuando no le sea lícito conversar con la señora.”¹⁸⁹

Luego, sostiene Mondolfo, que el contraste interior del alma heroica dividida entre lo finito y lo infinito, lo particular y lo universal, lo corpóreo y lo espiritual, alcanza de esta forma a componerlos y a ajustarlos –a estos opuestos entre sí-, en una armonía superior que otorga su lugar a todo y lo abarca todo, en la naturaleza que está en las cosas.

Empero, ese ajuste de opuestos llevados a la armonía -en la cual la *unidad específica* no posee la multiplicidad fuera de sí, sino que más bien la tiene confundida en su misma intimidad- significa además que la contemplación del infinito no puede tornarse en un estado del alma enteramente embargada por un sentimiento de admiración y alegría, y a la vez quieto y sin movimiento.

La contemplación de lo infinito debe implicar constante empeño y esfuerzo, constante caza y movimiento, en su discurrir. La *unidad concreta*, en cuanto tal, no se encuentra únicamente en la cima de la pirámide, cual antítesis a todos los niveles inferiores; la *unidad concreta*, está en todos los niveles, cual límite inalcanzado e insatisfecho, con el ánimo y vigor de contener un espacio más grande, dilatado y extendido; es decir, que la *unidad concreta* está en continuo ascenso.

En atención a esa idea de la contemplación como ánimo y vigor permanente, y pese a que la suprema meta no llegue a ser alcanzada por todos, es suficiente con que todos aceleren con esfuerzo según puedan, y lleguen a sus propias metas:

“El ascenso procede en el alma de la potencia y el vigor que se halla en las alas –que son el intelecto y la intelectual voluntad-, por las cuales ella tiende naturalmente hacia Dios y pone en él su mirada como en el sumo bien y la verdad primera, como en la absoluta bondad y belleza. Así, como toda cosa, tiende naturalmente de modo regresivo hacia

¹⁸⁹ Bruno, G., *Los heroicos furores*, traducido por M^a Rosario González Prada, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 58 y 59.

su fin y perfección (...). Jamás se aquieta la potencia intelectual, jamás se contenta de la verdad comprendida; antes bien, procede siempre más y más allá hacia la verdad incomprensible; del mismo modo vemos cómo la voluntad que sigue a la aprehensión jamás se satisface de cosa finita. De ello se sigue que no se refiere la esencia del alma a otro fin que no sea la fuente de su sustancia y entidad.”¹⁹⁰

Para Giordano Bruno el progreso dentro de la historia de la humanidad, no tiene fin, pues él representa el aumento permanente del espíritu humano, tanto cualitativa como cuantitativamente a la vez. La capacidad interior de desarrollo y el estímulo de la necesidad, impulsan, juntos, la industriosa labor del espíritu humano. Esta labor crea la formación del mundo de la cultura, crea la conquista de la verdad hija del tiempo, o sea, el proceso, casi divino, del progreso humano. Y es esta la idea que Mondolfo comparte con Giordano Bruno quien entiende al ser humano, como una especie de dios sobre la tierra, capaz de crear otra naturaleza superior –el mundo de la cultura- en la naturaleza de las cosas.

En ese sentido, cuando se trata de la relación que hay entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, dice Mondolfo que:

“No hay separación, ni mucho menos antítesis, sino solidaridad mutua y unidad inescindible entre las dos, de cuya compenetración recíproca necesaria nace y se desarrolla la gran creación de la cultura humana; creación del hombre, quien por la misma se convierte casi en ‘dios de la tierra’.”¹⁹¹

Entiende Mondolfo, que la Edad Moderna es más vieja que la Edad Antigua, porque ella resulta más madura dado los permanentes añadidos de experiencia y por el progresivo perfeccionamiento y ahondamiento de la facultad y capacidad de entendimiento y de juicio.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁹¹ Mondolfo, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, cit., p. 143.

En ese sentido, para Mondolfo, el avance progresivo de esta madurez requiere dos situaciones:

- de un lado, el mantener y asimilar las conquistas anteriores; y,
- de otro, el aumento y enriquecimiento activo de estas mismas conquistas.

El pasado debe volver a vivir en el presente. Sin embargo, la única posibilidad de lograr ello es a través de espíritus vivos, es decir, de espíritus creadores de progresiva vida que suceda y se ejecute después del pasado. Sin los andares del pasado, serían imposibles los andares sucesivos; por ello, los avances cumplidos del pasado, en cada ámbito de la cultura, son requisito e impulso para los nuevos avances. Únicamente cuando se dan nuevos avances, la historia existe; mejor dicho, existe vida. Cuando caemos en tiempo de estancamiento y la actividad espiritual se entumece, los años de los seres humanos son años muertos, pues no llegan a revivir el pasado, ya que de hacerlo le darían vida dando empuje a progresos nuevos.

Este es el concepto lleno de la historia como permanente progreso. Para Mondolfo, la superior calidad o bondad que hace digno -de singular aprecio y estimación- al ser humano como espiritualidad, ha encontrado su solidez específica y completa en el concepto del desarrollo sin fin de la historia.

Sostiene Mondolfo que el ser humano posee el valor de una doble ventaja:

- por un lado, puede crear primero en sí mismo y,
- por otro lado, después puede crear fuera de sí órdenes nuevos de realidad, concebir ideales y ejecutarlos.

Así, el crear órdenes nuevos espirituales se produce según una norma interior, la que nos conduce, luego, a la norma de toda creación exterior.

El arte, la industria y toda la civilización, son espíritu realizado, o sea, expresión de un ideal en la realidad. Son la forma en la que plasmamos de manera efectiva la misma forma propia del ser humano. El ser humano es un ser racional, y como tal, toma parte en la razón eterna, fundamento del orden. El ser humano es un ser

libre, y como tal, toma parte en la eterna voluntad. El ser humano, así como los demás seres naturales, es ejecutor del orden divino; sin embargo, pese a ello, se distingue de los demás seres, por tener la ventaja de ser un ser con conciencia y con libertad de acción. A esta ventaja o privilegio, Mondolfo le encuentra su origen en la capacidad del ser humano de progresar, o sea, en la capacidad que tiene el ser humano de proporcionar el avance histórico de la cultura. Este avance se sostiene en la continuidad de la tradición y en la actividad crítica renovadora.

Los pensamientos e ideas de los tiempos pasados, según Mondolfo, deben recibirse y tomarse en cuenta, pues ellos hay que comprenderlos e incorporarlos a nuestros conocimientos cuando hayan señalado verdades; o, de no señalar verdades, hay que recibirlos para corregir sus fallos, o para saber qué de ellos hay que eliminar del conocimiento verdadero. De esta forma, el conocimiento verdadero que los antiguos han hecho patente a través de los tiempos, se va juntando e incorporando a un conocimiento muy grande; pero, los fallos en los que los antiguos cayeron, también son de utilidad y deben de acogerse, pues los investigadores futuros encontraran en ellos la oportunidad de alcanzar un ejercicio crítico y refinado del juicio. Paulatinamente, vemos, como la facultad del ser humano para discurrir o inventar con prontitud y facilidad, ha progresado, siendo el tiempo la concausa de ese progreso en el devenir histórico de la actividad humana. El tiempo, coopera en los descubrimientos, dado que en él se desenvuelve la actividad humana, y no porque opere por sí mismo.

En la investigación, sostiene Mondolfo, cada quien alcanza a ver continuamente lo que no veía antes; así, luego vemos que a la obra resultante del conjunto, se adhieren descubrimientos nuevos a los descubrimientos antiguos. Esta es la forma en que la cultura logra su acrecentamiento, la que paulatinamente va encontrando un enorme progreso por merecimiento de los más diferentes seres humanos, pues no hay uno determinado, que pueda, o no, colmar los vacíos inconclusos de los investigadores del pasado. La investigación es crucial para que las ciencias no caigan en el olvido, de tal forma que de no ejercitarse la actividad investigadora, el tiempo, en vez de ser un cooperante positivo, más bien se convertirá en un elemento coadyuvante del olvido, en cada ser humano y en cada sociedad humana.

La realidad histórica, tomada desde su verdad, como parte de un mismo proceso dialéctico, se ajusta al principio de la continuidad del desarrollo, o sea, a la historia de la cultura.

De esa forma es que para Mondolfo, la continuidad histórica, es la más honda razón de los estudios humanistas, conformando su valor y su sentido. Siendo así, resulta que el valor y la eficacia de las tradiciones culturales, están en el hecho de vivirlas de nuevo activamente y en causarles, en el ánimo, el impulso moral hacia una progresiva y nueva vida:

*"A las jóvenes generaciones incumbe siempre (...) reconocer con el estudio todo valor de la antigüedad, de donde proviene nuestra formación cultural; pero tributarle el verdadero homenaje de la vida, que no se detiene en la inercia, sino que progresa activamente."*¹⁹²

2. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A THOMAS HOBBS (1588 - 1679)

Leer la obra de Mondolfo sobre el pensamiento de Thomas Hobbes tiene una significativa importancia, pues ella se opone precisamente a lo que sostiene Mondolfo sobre la voluntariedad activa e intencional del ser humano. Mientras Hobbes describe a un ser humano determinado por sus pasiones y necesidades, Mondolfo cree que esta es una visión del ser humano que lo determina a la pasividad de sus deseos dentro de la realidad y, esto, se contrapone a la visión de productor activo de la realidad, con la que ve Mondolfo al ser humano.

Por el año 1989, Norberto Bobbio ya halagaba la importancia de la obra de Rodolfo Mondolfo sobre Hobbes¹⁹³, y lo hacía al referirse a *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di T. Hobbes*, escrita por Rodolfo Mondolfo en el año 1903.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 156 y 157.

¹⁹³ Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, traducido por Manuel Escrivá De Romani, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 8: "La principal obra sobre el pensamiento de Hobbes se había publicado en Italia (...) en 1903, escrita por Rodolfo Mondolfo."

Cuando Rodolfo Mondolfo analiza la postura de Thomas Hobbes¹⁹⁴, opina que esta concepción no llega a explicar con detalle las particularidades del ser humano. Entendemos que, para Mondolfo, cuando Hobbes determina que el ser humano se define por sus necesidades y por sus libres pasiones, está determinando, al mismo tiempo, otro tipo distinto de pasividad.

Entonces, los seres humanos, en Hobbes, resultarían dominados por los deseos. La razón y la voluntad sólo serían consecuencias de los impulsos instintivos que llevan a satisfacer los deseos y las necesidades.

Es en este escenario en que Mondolfo hace una crítica sobre el sistema ético de Hobbes. Nuestro autor advierte una contradicción, en Hobbes, entre el concepto del bien y la ley moral, y el bien y la ley social. Esto lo desarrollamos dentro de un momento.

En la obra a la que nos venimos refiriendo -*La morale di T. Hobbes*- Mondolfo, además de los antecedentes históricos de la moral de Hobbes, también se ocupa del placer, del dolor, del bien y del deseo, del placer y lo útil, de las pasiones y sus relaciones con el individuo, con los medios y la convivencia social. Asimismo, se ocupa de los intereses y del *homo homini lupus*, las leyes naturales y su oposición al derecho natural, la sociedad y la sanción penal, el concepto de la virtud, la doctrina de la voluntad y el concepto de la responsabilidad y la pena. De aquí comentaremos lo que nos resulta interesante para los objetivos que persigue este trabajo doctoral.

Mondolfo explica, que la doctrina de la voluntad de Hobbes reconduce los hechos psicológicos a los hechos fisiológicos¹⁹⁵, es decir, que la psicología de los seres humanos es determinada, todas las veces, por el organismo. Para Hobbes, nos dice Mondolfo, el individuo no tiene aptitudes que le sean propias. La única verdad que el ser humano puede conocer es la que se refiere a la experiencia sensible:

"(...) si el mecanismo de la voluntad únicamente consiste en una lucha entre apetitos, se tiene que

¹⁹⁴ Mondolfo, R., *Saggi per la storia della morale utilitaria*. volumen I: La morale di T. Hobbes, Kessinger Publishing's, La Vergne, 2010, pássim.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 22 y 23: "En el principio de la filosofía moderna nosotros hayamos en todas las investigaciones psicológicas anteriores a Locke este carácter general de la íntima persuasión de su estrecho enlace con el estudio de los órganos, y sobre todo del sistema nervioso y sus funciones."

excluir completamente que el sistema de Hobbes pueda adscribirse a la clase de los sistemas racionalistas. La determinación de la voluntad en estos, debe ser dada por la razón, y la razón es concebida como una facultad que capta intuitivamente la verdad absoluta, con la que se confunde e identifica al bien, y tiene en sí misma una eficacia práctica, por lo cual logra traducir en actos sus dictámenes, subyugando a las pasiones. Pero en el sistema de Hobbes la voluntad no es una facultad, ni se identifica (...) con la razón; y la razón no capta la verdad en sí, sino relativamente a nuestra experiencia sensible, y no nos hace conocer el bien absoluto, en la naturaleza objetiva de las cosas, sino solamente un bien relativo, que consiste en las consecuencias que, con respecto de nosotros, nuestras acciones conducen detrás. La sabiduría (...) se reduce al conocimiento y a la experiencia, que consiste en el recuerdo de las sensaciones guardadas en el orden mismo en que se han ocasionado; por tanto, en la posibilidad, que el presente y el pasado, nos proveen de prever el futuro (prudencia). Esto explica tanto en animales como en humanos, que existe la posibilidad de una deliberación para el despertar mutuo de las representaciones de los apetitos, y de los apetitos de las representaciones; por lo que tenemos un juego mecánico de asociación, en la que el sujeto es pasivo, más que activo, y un contraste de las tendencias, incluida la última, que es ganar, no a todos de manera racional, sino que es un apetito como cualquier otro.”¹⁹⁶

Al ser humano sólo le es posible alcanzar lo que le es relativo a él mismo y a sus circunstancias.¹⁹⁷ La decisión de realizar o de no

¹⁹⁶ *Ibíd*em, pp. 222 y siguientes.

¹⁹⁷ *Ibíd*em, pp. 37 y 38: "(...) incluso admitiendo la existencia de un bien común (es decir, aquel que logra ser útil a muchos o a la sociedad), y hasta de algunos bienes universales (como la salud), Hobbes advierte que la cualificación de bien le es atribuida relativamente a la persona que goza. Sin embargo para la identificación del placer con el apetito o deseo, que Hobbes ha puesto, la concepción del bien

realizar algo, vendría a ser lo mismo que el predominio del impulso instintivo que lleva a satisfacer deseos o necesidades, o al rechazo o repugnancia hacia alguien o algo. Esta voluntad de realizar o no algo, se decide por motivos. Entonces, la conducta luego es determinada por el interés, ya que es consecuencia de una decisión voluntaria, o dicho de otro modo: de la voluntad.

Mondolfo ve que, en Hobbes, los bienes son fines que conseguir; sin embargo, de ser así, no podría existir un fin último ya que caeríamos en un estado de inestabilidad. La felicidad tendría como primera condición, el conseguir el progreso de un poder que sirva para alcanzar los deseos siempre nacientes unos de otros. En todo caso, el poder de un ser humano es sólo el exceso de poder de su parte, el mismo que lo ejerce sobre el poder de los otros. El fin, tanto del que tiene el exceso de poder, como de aquellos sobre los que se ejerce, es el mismo. El fin de todos se dirige hacia la adquisición de un poder relativo y más grande que el poder de los demás. Este poder no podría ser adquirido por todos y sería además indivisible. El medio inicial que se suele usar para alcanzar el poder sobre otro es la fuerza de que cada individuo, y en este nivel, las fuerzas se equivalen de uno a otro individuo. El derecho de cada quien no tiene límite, dado que en el estado de naturaleza la medida de las cosas es el propio individuo, confundándose así el derecho con el deseo. En el estado de naturaleza cada sujeto es enemigo de todos los demás. La guerra que se genera entre los seres humanos, y de cada uno de nosotros contra todos los demás, nos coloca en el permanente riesgo de morir.

Como no se puede lograr que los individuos alcancen la plenitud de sus infinitos deseos (los que surgen inacabablemente, unos tras de otros), entonces, surge la necesidad de alcanzar un pacto a fin de terminar con la guerra y con el riesgo de morir. De esta forma se da

asume no solamente el aspecto de la relatividad, sino también aquel de la inagotabilidad y progresión constante indefinida. Ya que el apetito o deseo es un principio de movimiento que nos lleva a algo que nos gusta, así el logro de éste, es el término de tal movimiento y se llama fin (por lo tanto es el lograr su final de ese movimiento, que llamamos también el ámbito de aplicación, y el objetivo y la causa final de la misma); y cuando lo conseguimos, el placer que obtenemos es lo que de ello se dice disfrute; de modo que bonum y finis son nombres diferentes, pero por motivos diferentes de la misma cosa. El bien representa pues un objetivo que alcanzar, pero un objetivo continuamente cambiante como la sensación y el apetito en los que consiste. La negación de un bien absoluto, de un fin en sí mismo, conduce por lo tanto a Hobbes a negar la existencia de otro fin que no sea una transformación y progresión continua, de modo que no se pueda nunca admitir el logro definitivo y estable de ello."

nacimiento a lo que llamamos Sociedad y, estableciéndose la paz, se logra una mayor garantía para la vida de cada sujeto dentro de la sociedad.¹⁹⁸

Lo que resulta útil para el sujeto, se identifica con lo justo; sin embargo, si lo que resulta útil para uno, ofende a los otros, en el estado social ya no es considerado como útil y, por supuesto, mucho menos como justo. Mondolfo nos precisa la conducta que tendríamos que mantener, según lo que postula Hobbes, a fin de no provocar situaciones fatídicas dentro del estado social, y para nosotros mismos. En este sentido, Mondolfo afirma que para Hobbes los patrones de esa conducta están dadas por las leyes de la naturaleza:

"(...) buscar la paz es conseguirla; no hacer a los otros aquello que no queremos que se nos haga a nosotros; atenerse a los pactos; reconocer los beneficios recibidos, etc. Estas leyes, dictadas por la razón, son inmutables, e indican los medios con los cuales proveer a nuestra conservación, así como señalan que hay que preferir el fin a los medios inferiores; son pues, imperativos, por cierto, pero no categóricos sino hipotéticos. No las acciones solamente, antes bien, y acaso más, las virtudes tienen un valor moral; para saber que las buenas disposiciones constantes de los individuos son esenciales a la paz, el criterio a seguir es siempre lo útil para el individuo"¹⁹⁹

Lo cierto es que el uso del criterio de la utilidad para saber que la buena disposición de los sujetos es esencial para la paz, es un criterio débil al momento de ser aplicado. Los seres humanos elogian la virtud, pero separándola o excluyéndola del sujeto en quien se halle cualquier cualidad en concreto; es decir, elogian la virtud, pero en abstracto: siguen las leyes naturales, pero deciden su opinión caso por caso y según sus pasiones.

¹⁹⁸ Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, traducido por Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2006, p. 122: "(...) el motivo y el fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida y el de poner los medios para conservarla y no fastiarse de ella. (...). La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO."

¹⁹⁹ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, p. 169.

En Hobbes, únicamente la ley positiva interpreta a la ley natural, y es que, en él, es la justicia dentro de la sociedad la que tiene como único medio de decisión -sobre lo que es correcto o incorrecto- a la ley positiva. La pena o la sanción, le sirve a la ley positiva como instrumento de fuerza para lograr su cumplimiento obligatorio.

Por ello es que para Mondolfo, el sistema de Hobbes, no es un sistema riguroso ni cerrado. Esta opinión, en Mondolfo, resulta llamativa, ya que los historiadores y analistas de Hobbes opinaban, en su época, precisamente lo contrario.

Mondolfo sustenta su opinión en la idea de que Hobbes parte de un concepto del bien, de un bien circunscrito a lo psicológico. Este sería el primer momento del concepto sobre el bien con el que se inicia Hobbes. El bien se identifica con el placer, de tal forma que la felicidad radica en el avance interminable de los deseos y el poder. Pero este afán y avance de deseos y de poder -al ser interminables- son imposibles de alcanzar sin dañar a los demás sujetos; con lo cual el sentir hacia los otros será de antipatía y de aversión. Este rechazo o repugnancia hacia los otros haría que se desee el mal sobre ellos (*homo homini lupus*).

En Hobbes el estado de naturaleza es una realidad histórica, en la cual se da una interminable guerra entre semejantes provocada por la igualdad natural en la que se encuentran todos y porque el derecho individual de cada quien carece de fin.²⁰⁰ El derecho individual de cada quien, al ser igual para todos, se convierte en un derecho universal y, al no tener fin, además se convierte en un derecho ilimitado.

Entonces, Mondolfo ve, en este contexto, que el derecho individual para poder ser contenido necesariamente requeriría del interminable avance de los deseos de cada quien. Sin embargo, Hobbes supone que el ánimo por alcanzar el ilimitado y progresivo derecho individual, se puede contener sólo con la idea de la conservación de la vida.

²⁰⁰ Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, cit., pp. 113 y 115: "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no están apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. (...) mientras que los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre."

Esto, según Mondolfo, resultaría insuficiente en un contexto donde la igualdad y lo ilimitado, son características del derecho de cada uno de los seres humanos en su estado natural.

Es aquí dónde nos topamos con el segundo momento del concepto que tiene Hobbes sobre lo que es el bien. Hablamos ahora del bien, visto como concepto ético-político. El concepto del bien como concepto ético-político surge, según Mondolfo, desde que Hobbes precisa como primera ley la conservación de la vida, fijándola como bien supremo.

Así, en estos conceptos, Mondolfo encuentra la contradicción de la moral de Hobbes.

Mondolfo dice que primero Hobbes nos habla de una felicidad donde lo supremo se encuentra en la progresión infinita de los deseos y del poder y, luego nos dice, que el bien supremo radica en la conservación de la vida.

Si primero Hobbes afirma que los seres humanos tienen derechos individuales de igual naturaleza, donde no hay límite a cada uno de sus derechos (lo que incluye la vida de los otros); entonces, es muy difícil hablar luego –sin caer en una contradicción– de que la preocupación de los seres humanos radica en la conservación de la vida. En la progresión infinita y sin límites de los deseos y del poder –que es de la que nos habla Hobbes– no puede existir la preocupación por la conservación de la vida del otro y, tampoco por la propia, a menos que está implique la obtención de mis ilimitados deseos.

No podemos más que estar de acuerdo con la contradicción que Mondolfo advierte en la teoría de Thomas Hobbes.

3. RODOLFO MONDOLFO Y SU ADMIRACIÓN A JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712 - 1778)

En primer lugar hay que dejar sentado que la obra de referencia para esta parte del trabajo es, necesariamente, la titulada *Rousseau y la conciencia moderna*, la misma que fuera publicada como tal, por primera vez, en el año 1943. Esta publicación es una recopilación de trabajos anteriores como *El contrato social y la tendencia comunista en J. J. Rousseau*, de 1907 y, *Rousseau en la formación de la conciencia moderna*, de 1912.

En esa recopilación se puede advertir la admiración que Rodolfo Mondolfo sentía hacia Rousseau, sobre todo porque consideraba que era el filósofo que mejor supo exponer la exigencia universal de la libertad. Mondolfo halagaba a Rousseau por haber indicado la orientación imprescindible de la humanidad. Mondolfo encontraba el sustento de sus apreciaciones y halagos en la postura que éste (Rousseau), tenía sobre la libertad de los sujetos y sobre la negatividad que suponía el renunciar a ella:

“Renunciar a su libertad es renunciar a la cualidad del hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y quitar a su voluntad toda libertad supone privar de toda moralidad a sus acciones.”²⁰¹

Mondolfo encuentra en Rousseau los principios fundamentales de la conciencia moderna, en los cuales se ha desarrollado el mundo. Estaremos de acuerdo en que los principios como la libertad y la igualdad, según fueron explicados por Rousseau, lograron influir de forma importante en la filosofía y en la historia de la humanidad.

Leyendo a Rousseau, nos encontramos con que, para él, el entendimiento no era lo que constituía la diferencia específica del ser humano con respecto a los animales; la diferencia específica del ser humano radica en su cualidad de agente libre:

“La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma: pues la física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor, de escoger, y en la conciencia de esa facultad no encontramos más que actos puramente

²⁰¹ Rousseau, J., "El contrato social", en Jean Jacques Rousseau. Obras selectas, traducido por Enrique López Castellón, Edimat Libros, Madrid, 2004, p. 52.

espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica."²⁰²

El llamamiento a la naturaleza, la reivindicación de la interioridad (el sentimiento), la conciencia y el *amor de sí*, son los conceptos que aprecia sustantivamente Mondolfo de Rousseau y son los pilares de las ideas que envuelve la posición de este último.

Mondolfo precisa que Rousseau veía a la naturaleza como un ideal de perfección. La libertad para uno, es, esencialmente, el desarrollo activo de la interioridad en el que el sujeto social no debe ser menos que el salvaje:

*"(...) en la naturaleza humana el uno busca la humanidad (...) En los salvajes Rousseau ama la espontaneidad de la vida interior (...)."*²⁰³

Podemos pues, entender claramente de Rousseau, que el estado de naturaleza implica la espontaneidad y la libertad interior, que pueden y deben ejercerse también en la vida social.

Desde el punto de vista de Mondolfo, Rousseau celebra los valores de la libertad y de la humanidad interior, sin olvidar el ámbito social. Siendo así, resulta que la contradicción que ejerce el ser humano (la lucha) contra la exterioridad, implica su acercamiento al íntimo sentimiento de la vida; así, los sujetos son conscientes de su unidad con toda la humanidad y con la universalidad de los demás seres. Rousseau reivindica la interioridad extrayéndola del subjetivismo que envuelve al pensamiento moderno:

"La lucha que ha emprendido va dirigida contra la cultura embarazosa, que permanece exterior al espíritu y lo sofoca, pero no contra el desarrollo activo del espíritu, cuya libertad y dignidad quiere

²⁰² Rousseau, J., "Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres", en *Jean Jacques Rousseau. Obras selectas*, cit., p. 256. Rousseau precisa que esta diferencia da pie para disputar opiniones sobre ello; sin embargo, agrega que hay otra cualidad específica que distingue al ser humano del animal "*(...) sobre la cual no puede haber réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal, al cabo de algunos meses es lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil años.*"

²⁰³ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 20.

más bien reintegrar: es la reivindicación de la interioridad, no la negación de la humanitas. La dignidad de la naturaleza humana es (...) fuertemente sentida y afirmada por Rousseau."²⁰⁴

Para Rousseau en las relaciones sociales debe dominar la exigencia de libertad expresada como un derecho y como un deber al mismo tiempo; derecho de la humanidad y deber de la humanidad.

Mondolfo ve en Rousseau al fundador del moderno principio de libertad, entendido éste como exigencia de dignidad humana, donde la personalidad es tomada como un fin en sí misma; y en tanto es, y debe ser fin, resulta siendo irreductible a la situación de medio para conseguir fines exteriores.²⁰⁵

Mondolfo llega a estas apreciaciones desde las ideas que el propio Rousseau escribe en obras como el libro IV del *Emilio o de la educación*. Rousseau escribe:

*"Mas considerad lo primero que, si queremos formar el hombre de la Naturaleza, no por eso tratamos de hacerle un salvaje, y relegarle en lo enmarañado de las selvas; sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones, ni de las opiniones de los hombres; de que vea por sus ojos y sienta por su corazón; y de que no le gobierne ninguna autoridad, como no sea la de su propia razón."*²⁰⁶

Lo que se propuso Rousseau, fue luchar contra los abusos en sus raíces, y, no desmerecer los valores humanos. Es cierto que Rousseau reivindica los valores, critica las ideas que corrompen con sus superficialidades, critica las ideas que prefieren sacrificar lo sustancial para hacer valer las apariencias, critica la cultura que sacrifica la grandeza intelectual y moral para sólo estar a la moda o para llegar a lo que ella entiende por éxito. Aunque también es

²⁰⁴ *Ibíd*em, p. 22 y 23.

²⁰⁵ *Ibíd*em, p. 53 y siguientes. Además Mondolfo afirma que "Precisamente en Rousseau es característico que, donde la persona es reconocida como fin, se afirma el principio de libertad; -sin embargo- donde intervienen consideraciones utilitarias, aparecen con frecuencia limitaciones y compresiones."

²⁰⁶ Rousseau, J., *Emilio o de la educación*, Porrúa, México D.F., 2011, p. 247.

cierto, que podemos criticar a Rousseau por el lugar en el que él coloca a la mujer, precisamente en su obra del *Emilio o de la educación*. Esto es uno de los desaciertos de Rousseau, que ensombrece su obra en general, y sobre todo, que contradice los principios que él mismo enarbola en gran parte de su obra.

En el libro quinto de la obra citada, que se intitula "Sofía o la mujer", Rousseau hace una serie de afirmaciones, que nosotros no pretendemos pasar por alto, como sí lo hizo Rodolfo Mondolfo. La descripción que Rousseau hace de la mujer, es completamente desacertada, y, creemos que desdican muchas de sus profundas reflexiones que hace, en otras partes de su obra sobre la libertad y la igualdad del ser humano. Coloca a la mujer en un lugar inferior frente al hombre y, pareciera que, como ser humano, la mujer está atada al varón, bajo una suerte de sometimiento servil.

No sabemos cómo es que se le pasó por alto esto a Mondolfo, ya realmente son afirmaciones que revelan una cara distinta de Rousseau. Creemos que esto debió y debe tenerse en cuenta, antes de llenar a un autor sólo de halagos y reconocimientos positivos. Es muy llamativa esta desatención que hace Mondolfo al trato que propone Rousseau para las mujeres en su obra el *Emilio o de la educación* y es, más llamativa aún, cuando advertimos que Mondolfo sí toma contacto directo con este libro de Rousseau, pues usa esta misma obra para sacar conclusiones sobre Rousseau, aunque sin fijarse o sin decir nada, sobre el libro quinto y sus reprochables y contradictorias afirmaciones. Si se trató de una omisión consciente y voluntaria para no ensombrecer los halagos generalizados que le hacía, o si Mondolfo era de los que creía que este libro quinto debía de omitirse en su comentario, habida cuenta que era el producto de la realidad imperante de su tiempo, entonces, nosotros estaremos de acuerdo en decir que no sirve de mucho el intento de paliar las opiniones de Rousseau sobre *Sofía con el consabido recurso a que era otra época de predominio absoluto del hombre*²⁰⁷, sobre todo, cuando en las reflexiones de los capítulos anteriores de este mismo libro, Rousseau defiende conceptos de igualdad y libertad, supuestamente universales.

²⁰⁷ Lacasta, J., "Hegel y los derechos humanos", en *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, 2007, tomo III, siglo XIX, volumen II, libro II, p. 832. En esta página el profesor José Ignacio Lacasta Zabalza argumenta análogamente sobre esta pretendida justificación que se suele emplear, aunque Lacasta lo hace en referencia a Hegel.

Rousseau hace un análisis poniendo a la mujer frente al varón, dejando a la mujer colocada, ya no frente al varón, sino por debajo de él, ya que la determina a una suerte de determinismo de sometimiento servil y utilitario; es decir, la mujer poseería una "libertad", condicionada a que cumpla con su rol determinado por la naturaleza, y este rol es el de ser pasiva y débil. Queda muy claro en éstas, sus palabras, y las citamos de una manera, creemos, necesariamente dilatada, a fin de que se advierta bien todo aquello que pasó por alto nuestro autor:

"En la unión de sexos, cada uno concurre por igual al objeto común, pero no de un mismo modo: de esta diversidad nace la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, débil y pasivo el otro (...). Asentado este principio, se sigue que el destino especial de la mujer es agradar al hombre. (...) el merito del varón consiste en un poder, y sólo por ser fuerte agrada. (...) es la ley de la Naturaleza (...). Si el destino de la mujer es agradar y ser sojuzgada, se debe hacer agradable al hombre (...). En esto corresponde perfectamente el espíritu de las mujeres a su constitución; lejos de sonrojarse de su debilidad, hacen gala de ella (...). (...) desde muy lejos buscan disculpas y derecho para ser débiles (...). La estrechez de las obligaciones relativas de ambos sexos ni es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte se quejan las mujeres de la desigualdad que han establecido los hombres, no tienen razón; esta desigualdad no es institución humana, o al menos no es hija de la preocupación, sino de la razón (...). (...) todo marido infiel que priva a su mujer de la única recompensa de las austeras obligaciones de su sexo es un inhumano y un injusto: pero hace más la mujer infiel, pues disuelve la familia y quebranta todos los vínculos de la Naturaleza (...). De estos principios, con la diferencia moral de los sexos, proviene un nuevo motivo de obligación y decoro que prescribe especialmente a las mujeres velar con la mayor escrupulosidad en su conducta, sus modales y su

traza. Sostener vagamente que son iguales ambos sexos, y unas mismas sus obligaciones, es abandonarse a declaraciones vanas (...). Decís que no siempre las mujeres están en cinta. No; mas su destino peculiar es estarlo. (...) Una vez demostrado que ni en cuanto al carácter ni al temperamento están ni deben estar constituidos del mismo modo el hombre y la mujer, se infiere que no se les debe dar la misma educación. (...) La mujer vale más como mujer y menos como hombre; en todo aquello en que esfuerza el valor de sus derechos, nos saca ventajas; en todo aquello en que quiere usurpar los nuestros, se queda inferior a nosotros. (...) Por lo tanto, cultivar en las mujeres las dotes del hombre, y descuidar las que de ellas son privativas, es afanarse visiblemente en su detrimento. (...) cuando procuran usurpar nuestras ventajas, no abandonan la suya; pero sucede que no pudiendo amalgamar bien unas con otras porque son incompatibles, no llegan con aquellas a donde hubieran alcanzado, y no pueden en éstas competir con nosotros, perdiendo así la mitad de su precio. (...) no hagáis a vuestra hija un hombre de bien, como por desmentir la Naturaleza; hacedla mujer de bien, y estad cierta que valdrá más para nosotros y para sí. (...) la Naturaleza (...) quiere que piensen, juzguen, amen, conozcan y cultiven su entendimiento como su figura; que son las armas que les da para suplir la fuerza que les falta y dirigir la nuestra. (...) los hombres penden de las mujeres por sus deseos; las mujeres penden de los hombres por sus deseos y sus necesidades; mejor subsistiéramos nosotros sin ellas que ellas sin nosotros. Para que tengan lo necesario en su estado, es preciso que se lo demos, que se lo queramos dar, que las reputemos dignas; penden así de nuestros afectos, del precio que a su mérito ponemos, del caso que hacemos de sus atractivos y sus virtudes. Por la misma ley de Naturaleza, las mujeres, tanto por sí como por sus hijos, están a

merced de los hombres: no basta con que sean estimables, es preciso que sean estimadas; no les basta con ser hermosas, es preciso que agraden (...). El hombre, cuando obra bien, sólo depende de sí propio y puede arrostrar el juicio del público; pero la mujer, cuando obra bien, sólo tiene hecha la mitad de su tarea (...). De aquí se sigue que en esta parte el sistema de su educación debe ser contrario al nuestro (...). (...) toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida; éstas son las obligaciones de las mujeres en todos tiempos y esto lo que desde su niñez se les debe enseñar. Mientras no subamos a este principio, nos desviaremos de la meta y todos cuantos preceptos les demos no serán de provecho para su felicidad ni para la nuestra.”²⁰⁸

Recuérdese que ya desde la introducción a este trabajo, nosotros fijábamos posición sobre el hecho de pretender justificar determinadas acciones, culpando al entorno social que nos rodea y que, supuestamente, nos determinaría hacia uno u otro sentido. Dijimos claro que esto no justifica a nadie, pues el ser humano es un ser racional, lleno de capacidades y, por ello, tiene la posibilidad de determinarse él mismo en uno u otro sentido, según sus propias convicciones. Esta es una responsabilidad ineludible y consustancial a nuestra propia calidad humana.

Luego de leer la cita de la obra de Rousseau, queda claro que no se puede decir cierta y sólidamente, de manera única y general, que la obra el *Emilio o de la educación*, además de ser una pedagogía, constituya una doctrina de la personalidad integral y libre. A menos claro, que nos queramos referir sólo al varón y omitamos a la mujer.

En ese sentido, consideramos que sería errado afirmar que todo lo contenido en el *Emilio o de la educación*, trate del desarrollo integral y activo, y de la exigencia de una personalidad libre para el ser humano. Es evidente que la personalidad integral y libre de la que

²⁰⁸ Rousseau, J., *Emilio o de la educación*, cit., pp. 361 y siguientes.

habla Rousseau, no incluye a la mujer, pues ésta está destinada –según él– a una personalidad dependiente y servil del varón, para poder satisfacer sus deseos y necesidades; su personalidad depende del afecto del varón; la mujer está a merced de él. Para Rousseau la libertad de la mujer se limita a dedicar su vida a agradar y serle útil al varón. Es claro que en el *Emilio o de la educación* la mujer no es un ser libre, ya que pende del varón, de agradarle y de serle útil.

Entonces, podemos afirmar más bien que el *Emilio o de la educación* contiene afirmaciones sumamente reprochables, y que todo su contenido no trata del desarrollo integral, activo y libre del ser humano, pues dicha obra relega a la mujer de todos estos principios, y la somete a un concepto equívoco, de dependencia débil y subalterna, por debajo del varón. En todo caso, se puede decir que Rousseau defiende todos esos principios, pero sólo para el varón, no para la humanidad en su conjunto. Todo lo cual, no deja de reflejar un contrasentido incoherente y sustancial a la teoría de integridad y libertad que pretende proponer, además de una evidencia clara y reprobable de un machismo conceptual y patente.

Sin embargo, frente a todo esto último, nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, afirma todo lo contrario sin tomar en cuenta, en absoluto, el libro quinto del *Emilio o de la educación*:

“La oposición de naturaleza y cultura tiene precisamente este valor: que la naturaleza significa exigencia de libertad y de desarrollo integral del hombre: el Emilio es, a este respecto, según lo que Rousseau mismo ha afirmado, más que una mera pedagogía, la fundación de una doctrina de la personalidad. El principio de la personalidad presupone dos condiciones: el desarrollo integral y la actividad libre. (...) Desarrollo integral y desarrollo activo son dos fases de una sola exigencia: la exigencia de la personalidad libre. Todos los preceptos del Emilio tienen que ser interpretados a la luz de esta afirmación fundamental. Rousseau (...) afirmando la prioridad de la conciencia a toda impresión

externa, puede llegar con mayor coherencia al sentimiento de la libertad espiritual.”²⁰⁹

Mondolfo, no escribe nada sobre el libro quinto del *Emilio o de la educación*, pero sí halaga al autor de manera genérica, como si no hubiera nada que reprochar. Sea por una o por otra razón, lo cierto es que es una omisión que creemos se le puede reprochar a nuestro autor; aunque, por otro lado, certeramente, el tiempo ha demostrado, y sigue demostrando que el libro quinto de esa obra de Rousseau no es más que un manifiesto error.

Habiendo hecho necesario hincapié en lo que Rodolfo Mondolfo omitió, ahora retomamos el análisis de lo que sí aprecia Mondolfo de Rousseau, dejando sentado que siempre debemos tener en cuenta el libro quinto del *Emilio o de la educación*, antes de afirmar algún reconocimiento exageradamente positivo, o halago efusivo, único y generalizado, hacia los postulados de toda la obra de Rousseau. Ahora nosotros nos limitaremos a seguir analizando el derrotero de la línea de trabajo que siguió Mondolfo sobre la obra de Rousseau.

Retomemos pues el rumbo mondolfiano sobre Rousseau, citando lo que Mondolfo afirma sobre la ignorancia:

“Contra tal cultura corruptora hay que oponer la dulce y preciosa ignorancia, tesoro de un alma pura y contenta de sí, que pone toda su felicidad en el repliegue sobre sí misma... y que no tiene necesidad alguna de buscar una felicidad falsa y vana en la opinión que los demás puedan tener de sus luces.”²¹⁰

Para Mondolfo, Rousseau ve en el sentimiento el verdadero camino y la esencia de la interioridad que reivindica.

Es en la reivindicación de la interioridad donde Mondolfo encuentra el brote del apasionado amor que siente Rousseau hacia la naturaleza, y es donde él encuentra la explicación de la gran

²⁰⁹ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., pp. 47 y siguientes.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 26. Además dice en esta página: “He aquí la ignorancia que he alabado la (...) que significa conciencia, reconquista de la conciencia de sí, o sea, de la propia capacidad y virtud no menos que de las propias deficiencias y limitaciones”.

influencia que ha tenido Rousseau en toda la filosofía y en la conciencia moderna. Rousseau, para Mondolfo, es el continuador de las ideas de la filosofía moderna, que, desde Descartes, puso a la subjetividad del ser humano como fundamento de toda certeza y de toda filosofía.

Se puede decir que antes de Rousseau, el subjetivismo sostenido se entendía como un subjetivismo intelectual, un subjetivismo que nace del pensamiento, que hace análisis del intelecto y que se preocupa más por el problema del conocimiento.

Rousseau habla de un subjetivismo diferente, donde el sentimiento es superior a la razón; Rousseau penetra decididamente en el mundo moral:

*"Puedo hacer omisiones en los hechos, trasposiciones, puedo cometer errores de datos, pero no puedo equivocarme sobre lo que he sentido o sobre lo que mis sentimientos me han hecho hacer (...) Es la historia de mi alma la que prometo y para escribirla fielmente no tengo necesidad de otras memorias: me basta (...) con entrar dentro de mí."*²¹¹

Para Rousseau²¹², dice Mondolfo, la vivacidad y riqueza del sentimiento, que abre la visión inmediata de mundos infinitos, contrasta con lo lento del pensamiento, al ser una inspiración intuitiva y viviente con un fatigoso y descolorido análisis.²¹³

En sus *cartas a Malesherbes*, Rousseau se hacía notar como alguien que lograba alcanzar la mejor y mayor claridad en sus ideas a través del deslumbramiento y confusión de la mente, de la inspiración súbita y de la embriaguez que aturde; aunque un cuarto de hora después,

²¹¹ Rousseau, J., *Confesiones*, traducido por Santiago Cunchillos, Porrúa, México D.F., 1985, pp. 183 y 184.

²¹² *Ibíd.*, p. 73 y 74. Rousseau dice: "Dos cosas casi incompatibles se unen en mí, sin que yo pueda decir de qué manera: un temperamento muy ardiente, pasiones vivas, impetuosas, e ideas lentas embarazosas y que no se presentan jamás de primera intención. Se diría que mi corazón y mi inteligencia no pertenecen al mismo individuo. (...) Mi lentitud para pensar, unida a mi vivacidad para sentir, no la tengo solamente en la conversación, sino cuando estoy solo y trabajo."

²¹³ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 30.

de ese estado de iluminación de ideas, poco haya podido retener y luego escribir en sus libros –según el mismo Rousseau lo afirma-.²¹⁴

En su última obra, inconclusa y publicada póstumamente (*Las ensoñaciones del paseante solitario*), Rousseau escribía que cuando él aprendía o estudiaba a la naturaleza humana era para conocerse a sí mismo y para esclarecer su propio interior. No estudiaba o trabajaba simplemente para enseñar o hablar con aires de sabio. Primero hay que saber bien, para sí, para luego poder instruir a los demás.

Rousseau admitía su dificultad para conducirse con habilidad por este mundo, ya que sentía que su orden de objetivos no era el mismo que el de los demás. Y es que es cierto que muchas veces los demás estudian para poder hablar con erudición, o trabajan sólo para instruir o para escribir un libro que sea bien acogido o, simplemente, para conseguir un trabajo de buena paga. Esta crítica la podemos aplicar a la mayoría de los seres humanos de hoy, pues pareciera que actualmente no importa el conocerse a sí mismo ni importa el aclararse sobre su propio interior.

“La meditación en el retiro, el estudio de la naturaleza, la contemplación del universo fuerzan a un solitario a lanzarse incesantemente hacia el autor de las cosas y a buscar con su dulce inquietud el fin de todo cuanto ve y la causa de todo cuanto siente. (...) Vivía entonces con unos filósofos modernos (...). En lugar de despejar mis dudas y de fijar mis irresoluciones, habían hecho vacilar todas las certezas que creía tener (...); porque (...) no sobrellevaban sin cólera que sobre cualquier punto se osara pensar de forma distinta

²¹⁴ Rousseau, J., "Cartas a Malesherbes", en *Escritos polémicos*, traducido por Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 32 y 33. Rousseau apuntaba que si de esa claridad, consecuencia del estado de embriaguez alcanzado, "(...) pudiera escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí (...) con cuanta claridad habría mostrado todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de las instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es bueno por naturaleza y que sólo por esas instituciones se hace malo." Por otro lado, conviene anotar que Malesherbes fue el Director de Publicaciones en la Francia de 1755 (equivalente a Ministro de Información), en el que Rousseau tenía especial interés para lograr la publicación de sus obras. Rousseau le dirige, en enero de 1761, cuatro cartas apologéticas de su propia persona y de su obra por la conveniencia de saber lo que significaba la delicada posición del director de publicaciones, el que, por cierto, tenía por nombre completo Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes (de ahí que a esas cartas se les conozca como "Cartas a Malesherbes").

que ellos. Con frecuencia me había defendido bastante débilmente por odio a la disputa y por escasez de talento para sostenerla; pero nunca adopté su desoladora doctrina (...) No me habían persuadido pero me habían inquietado. Sus argumentos habían hecho vacilar mis convicciones sin haberme convencido nunca; no encontraba ninguna respuesta buena, pero sentía que debía haberla. Me acusaba menos de error que de inepticia, y mi corazón les respondía mejor que mi razón.”²¹⁵

De la cita anterior podemos comprobar que Rousseau exalta el sentimiento sobre la razón²¹⁶, comprobamos su reivindicación de la interioridad y su amor apasionado por la naturaleza.

Para Rousseau -precisa Mondolfo-²¹⁷ la alegría de refugiarse en la naturaleza no se debe sólo al deseo de ampararse en ella frente a cualquier ataque. Refugiarse en la naturaleza implicaría el sumirse en un éxtasis místico en el infinito, lo que para Rousseau significaría el sumirse en una penetración profunda en la propia interioridad, con lo que se logra alcanzar la conciencia de libertad, el sentimiento íntimo de la vida donde los sujetos son conscientes de su unidad con la humanidad entera y con la universalidad de los seres.

Vemos, que el ampararse en la naturaleza equivale a sentirse inmerso en el éxtasis de lo infinito, y es aquí donde Rousseau encuentra la fuente de las grandes ideas:

“Entonces perdida la mente en esta inmensidad no pensaba, no razonaba, no filosofaba. Me sentía con una especie de voluptuosidad agobiada por el peso de este universo, me entregaba con arrobamiento a la confusión de estas grandes ideas, me gustaba perderme imaginariamente en el espacio; pero mi corazón encogido entre los límites de los seres, se encontraba en él

²¹⁵ Rousseau, J., *Las ensoñaciones del paseante solitario*, traducido por Mauro Armijo, Alianza, Madrid 2008, pp. 49 y siguientes.

²¹⁶ Rousseau, J., *Emilio o de la educación*, cit., p. 314: “Ya el cuerpo es fuerte y robusto, cuando el alma es todavía endeble y flaca, y por más que el arte humano se afane, siempre el temperamento antecede a la razón.”

²¹⁷ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 31.

demasiado estrecho. Me asfixiaba en el universo, habría querido lanzarme al infinito."²¹⁸

Para Mondolfo, el sentimiento místico de la naturaleza y el sentimiento de la interioridad deben entenderse unidos para lograr comprender a Rousseau.

El sentimiento de la vida, para Rousseau, es una concentración espiritual a través de la cual en la interioridad del yo se ubica el universo y al mismo tiempo el propio ser se expande en la inmensidad. La naturaleza para Rousseau representa el estado de inmersión en el propio yo. En este sentido, la vuelta a la naturaleza implicaba la vuelta hacia el principio del ser y a una ley de las cosas.

Hay que decir también que Rousseau no era el único que entendía a la naturaleza así. Ya otros también consideraban a la naturaleza como el objeto central de las indagaciones humanas, la fuente de los conocimientos, el criterio de juicio de las concepciones y de las instituciones y el arma de lucha y de crítica de la tradición (Holbach, Diderot, Lagrange, etc.):

*"Los hombres se equivocarán siempre, cuando abandonen la experiencia en favor de sistemas originados en la imaginación. El hombre es obra de la Naturaleza: existe en ella, está sometido a sus leyes y no puede liberarse o salir de ella ni siquiera por el pensamiento. (...) Para un ser formado por la Naturaleza y circunscrito a ella, no existe nada más allá del gran todo del que forma parte y a cuyas influencias está sujeto. Que el hombre (...) estudie esta Naturaleza, que aprenda sus leyes (...), que se someta en silencio a las leyes de las que nada puede sustraerlo."*²¹⁹

²¹⁸ Rousseau, J., "Cartas a Malesherbes", en *Escritos polémicos*, cit., pp. 39 y 40: "Creo que de haber desvelado todos los misterios de la naturaleza, no me habría sentido en una situación tan deliciosa como este sorprendente éxtasis al que mi alma se entregaba sin reserva y que en la agitación de mi arrebató me hacía exclamar a veces: ¡Oh, gran ser!, ¡oh, gran ser!, sin poder decir ni pensar nada más."

²¹⁹ Holbach, B., *Sistema de la naturaleza*, traducido por Nerina Bacín y otros, Editora Nacional, Madrid 1982, p. 117.

Lo que sí podemos advertir, que a diferencia de Rousseau, estos otros autores se refieren a una naturaleza esencialmente mecánica de materia y movimiento; se refieren a una naturaleza exterior, la que convierten en objeto de una consideración intelectual. Así, los enciclopedistas del iluminismo se centran en resaltar la *maravilla del intelecto* desarrollando sus propuestas con ideas generales y abstractas. Esto, para Rousseau, es el génesis de grandes errores.

Mondolfo precisa que los enciclopedistas reducen el espíritu a naturaleza y la interioridad a exterioridad; de esta forma el ser humano se hace parte de la naturaleza, haciéndose exterior a sí mismo. Para los enciclopedistas la unidad del ser humano se logra ubicando el espíritu en la concepción del mundo exterior; para Rousseau, dice Mondolfo:

"(...) la unidad se afirma en cuanto la naturaleza misma palpita dentro de nosotros, con el íntimo sentimiento de nuestra vida".²²⁰

En pocas palabras, según lo dicho por Mondolfo, nosotros podemos decir que para los enciclopedistas la naturaleza es concepción y para Rousseau es sentimiento.

Para Mondolfo, el principio de libertad con Rousseau adquiere un valor humanista que se erige como principio renovador de la vida social moderna.

Obviando la contradicción del libro quinto del *Emilio o de la educación*, podemos decir que Rousseau siente y afirma el valor humanista de la libertad, como un deber de la naturaleza. La naturaleza humana no pertenece al orden del conocimiento sino al de la valoración, no se trata de una verdad intelectual sino de una verdad moral que se manifiesta en el principio de la personalidad, entendido no como dato sino como exigencia de desarrollo.

La libertad como exigencia de la interioridad no trata sólo de la negación de los impedimentos exteriores también se trata de la afirmación de un deber de realización de las aptitudes espirituales. Mondolfo precisa que cuando Rousseau afirmaba la precedencia del sentimiento a la razón, ponía el problema de la valoración antes del problema del conocimiento.

²²⁰ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 35.

Para la naturaleza humana se trata de valoración moral más que de conocimiento intelectual; se trata de sentir las exigencias éticas de la personalidad más que de analizar sus propias condiciones de hecho. Donde hay problemas éticos, no rige el criterio de lo real, sino el de lo verdadero:

"No es la verdad moral lo que es, sino lo que es bueno; lo que es malo no debiera ser (...)"²²¹

Por ello, dice Mondolfo, cuando la realidad del hecho contraríe a las exigencias morales, esta oposición debe resolverse a favor de las últimas:

"(...) la verdad moral tiene una superioridad en el mundo de los valores que debe darle la victoria, inclusive en el mundo de los hechos; y en esto radica su potencia renovadora perenne."²²²

Luego, más adelante, cuando tratemos el capítulo III sobre la Democracia en Rodolfo Mondolfo, retomaremos la figura de Rousseau, pues nuestro autor se vuelve a basar, en parte, en los conceptos rousseauianos a la hora de elaborar su teoría democrática.

4. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A ÉTIENNE BONNOT CONDILLAC (1714 - 1780)

La crítica que hace Mondolfo a Condillac es muy relevante, pues es desde donde se advierte mejor el rechazo categórico que hace nuestro autor a la pasividad del ser humano, más o menos, como en la crítica que hace de Hobbes, pero, con Condillac, no se trata ya de rechazar el sometimiento a los deseos, sino que rechaza el sometimiento a un mecanismo asociativo involuntario.

Mondolfo examina la importancia de Condillac partiendo del enfoque, y del aporte, que este autor hace a los estudios de la asociación psicológica.

²²¹ Rousseau, J., *Emilio o de la educación*, cit., p. 395.

²²² Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 70

Mondolfo estudia a Condillac desde la historia del asociacionismo. Desde este punto de partida, estudia en Condillac²²³ temas como la sensación y la idea, la asociación y el sentimiento, la simultaneidad, la sucesión, la causalidad, la finalidad, la semejanza y la diferencia. También los temas sobre el signo y los significados, la asociación involuntaria y voluntaria, la imaginación y la memoria, la conciencia y la personalidad, el hábito y el instinto, las facultades, el inconsciente, las ideas complejas, las generales y abstractas, el espacio y el tiempo, el juicio y el razonamiento, la voluntad y la libertad.

En su obra, *Un psicologo associazionista: E. B. Condillac*, Mondolfo revisa y advierte sobre las contradicciones e incertidumbres de Condillac. Hay quienes opinan que Mondolfo advierte las incoherencias íntimas de todo el sistema de Condillac.²²⁴

Mondolfo crítica el pensamiento sensualista de Condillac, ya que con este pensamiento se reduce la razón, la voluntad y la identidad misma de los seres humanos a la consecuencia de un mecanismo asociativo involuntario. El pensamiento de Condillac, para Mondolfo, niega al ser humano cognoscitivo y práctico, es decir, le niega su carácter activo e intencional.²²⁵

Para Condillac en el orden natural todo proviene de las sensaciones, todos nuestros saberes provienen de los sentidos:

“Aún cuando no supongamos más que sensaciones en nuestra estatua, si ella ha adquirido ideas particulares y generales y se ha hecho capaz de todas las operaciones del entendimiento, si ha concebido deseos y ha alimentado pasiones a las cuales obedece o resiste; finalmente, si el placer y el dolor constituyen el único principio del desarrollo de sus facultades, es razonable concluir que, en un comienzo, no hemos tenido más que sensaciones,

²²³ Mondolfo, R., *Un psicólogo associazionista: E. B. Condillac*, Remo Sandrón, Palermo, 1902.

²²⁴ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, pp. 164 y 165: “(...) también la incoherencia íntima de todo el sistema, en el cual están puestas todas las premisas del escepticismo y se concluyen, sin embargo, todas las afirmaciones del dogmatismo. De este modo Condillac adhiere no sólo al pensamiento de Hume, sino también al de Locke y Berkeley.”

²²⁵ Mondolfo, R., *Un psicólogo associazionista: E. B. Condillac*, cit., p. 42 y siguientes.

y que nuestros conocimientos y nuestras pasiones son el efecto de los placeres y las penas que acompañan a las impresiones de los sentidos. En efecto, cuanto más reflexionemos en ello, más nos convenceremos de que ésa es la única fuente de nuestra inteligencia y de nuestros sentimientos. (...) Tantas necesidades, tantos goces diferentes; tantos grados en la necesidad, tantos grados en el goce. Tal es el germen de todo lo que somos, la fuente de nuestra desdicha o de nuestra felicidad. Observar la influencia de ese principio es, pues, el único medio de estudiarnos a nosotros mismos. La historia de las facultades de nuestra estatua pone de manifiesto el progreso de todas esas cosas. Cuando estaba limitada al sentimiento fundamental, una sensación uniforme era todo su ser, todo su conocimiento, todo su placer. Al concederle sucesivamente nuevas maneras de ser y nuevos sentidos, la hemos visto concebir deseos, aprender de la experiencia a gobernarlos o a satisfacerlos, y pasar de necesidad en necesidad, de conocimiento en conocimiento, de placer en placer. Por lo tanto, la estatua nada es mientras nada haya adquirido. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con el hombre?"²²⁶

De lo citado, podemos advertir que, según Condillac, todo deriva de la experiencia sensible. Al ser humano lo coloca en una posición pasiva, comparándolo, o igualándolo, con una estatua que logra relevancia o, mejor dicho, existencia desde que sufre estímulos exteriores y desde que recibe sensaciones. Es esto lo que critica y

²²⁶ Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, traducido por Gregorio Weinberg, Eudeba, Buenos Aires, 1963, p. 288 y siguientes. Además, en éstas mismas páginas del *Tratado*, Condillac dice: "Mientras los hombres solo perciban en las impresiones de los sentidos sensaciones con las cuales hayan sabido mezclar muy pocos prejuicios, la vida de un hombre será aproximadamente similar a la de otro, y solo habrá diferencia en el grado de intensidad con que ambos la sienten. La experiencia y la reflexión serán para ellos lo que el cincel para las manos del escultor que descubre una estatua perfecta en una piedra informe; y según sea el arte con que manejan ese cincel, verán salir de sus sensaciones nueva luz y nuevos placeres."

rechaza Rodolfo Mondolfo y, entendiendo así las cosas, no podemos más que estar de acuerdo.

Con esta concepción del ser humano, resulta que el sensualismo no conoce a cada ser humano en específico, con sus características puntuales, con lo que los hace diferentes entre ellos, con sus particularidades propias y diversas de sujeto en sujeto, de pueblo en pueblo, de edad a edad histórica.

La crítica de Mondolfo contra el sensualismo de Condillac se funda, principalmente, en que éste únicamente nos presenta a un ser humano abstracto y que nace con la mente vacía, es decir, sin cualidades innatas, de modo que todos los conocimientos y habilidades de cada ser humano son exclusivamente fruto del aprendizaje a través de sus experiencias y sus percepciones sensoriales. Mondolfo afirma que el sensualismo de Condillac describe a un sujeto abstracto, una tabula rasa, en donde sólo la experiencia sensible puede formar un alma netamente receptiva que en sus orígenes es igual en todos los seres humanos, de todos los tiempo y de todos los lugares; esta alma logra tomar particularidades individuales mediante la experiencia externa, de la cual recibe impresiones y conserva sus huellas, pero lo hace pasivamente, de la misma forma como la arcilla es modelada por el artífice, o como la cera que es impresa por el sello.

Fijémonos ahora en el siguiente texto de Condillac:

"1. Sea que nos elevemos -por hablar metafóricamente- hasta los Cielos, sea que descendamos a los abismos, no salimos de nosotros mismos jamás, y nuestro pensamiento es lo que conocemos solamente. Cualesquiera que sean nuestros conocimientos, si queremos remontarnos a su origen, llegaremos, por fin, a un primer pensamiento simple que ha sido el objeto de un segundo, que lo ha sido, a su vez, de un tercero; y así sucesivamente. Este orden de pensamientos es el que se debe exponer, si queremos conocer las ideas que tenemos de las cosas.

2. Sería inútil preguntar cuál es la naturaleza de nuestros pensamientos. La primera reflexión sobre uno mismo puede producir la convicción de que no tenemos medio alguno para realizar esta

investigación. Conocemos nuestro pensamiento, lo distinguimos perfectamente de todo lo que no es él; hasta distinguimos todos nuestros pensamientos los unos de los otros: esto es bastante. Partiendo de aquí, partimos de una cosa que conocemos tan claramente, que no podría inducirnos a ningún error."²²⁷

Frente a textos como el anterior, debemos estar de acuerdo con Mondolfo cuando afirma que el sensualismo de Condillac provoca una doble impotencia: la impotencia de conocer y la impotencia de actuar. En esto lleva razón Mondolfo, ya que si el ser humano no tiene más que sensaciones y transformaciones, y combinaciones de éstas, entonces, nunca nos encontraremos en relación con algo que esté fuera y más allá de las sensaciones, y no podremos decir nada con respecto a una realidad objetiva a ellas correspondiente.

"Ya nos elevemos a las sublimidades de los cielos, o descendamos a los abismos de la tierra (...), en realidad no salimos nunca de nosotros mismos. En una palabra: un puro subjetivismo y un escepticismo respecto a la posibilidad de aprehender la realidad. Pero el que quiere actuar necesita que la realidad no se escape y que se deje aferrar. Y he aquí el problema vital (...): salvarse del escepticismo; salvar el valor absoluto del conocimiento y la objetividad de las ideas; salvar la realidad del ser y del mundo en el cual se desenvuelve nuestra vida y acción. Pero el temor al subjetivismo y al escepticismo es tan acentuado, como para determinar el repudio y la condena (...) de las teorías de Condillac (...)."²²⁸

Al final de cuentas, podemos entender que el escepticismo de Condillac consistía en afirmar que la verdad no existía, o que, si existía, el ser humano era incapaz de conocerla. En este sentido, consideramos que hay que librarse de ese escepticismo para poder salvar el valor absoluto del conocimiento y de la objetividad de las

²²⁷ Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, traducido por Emeterio Mazorriaga, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 13 y 14.

²²⁸ Mondolfo, R., *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, cit., pp. 21 y 22.

ideas, salvando la realidad del ser y del mundo en el cual se desarrolla nuestra vida y acción. Es por ello que Mondolfo rechaza el sensualismo de Condillac, dado que, como anotáramos, provoca la impotencia de conocer, pero además también la impotencia de actuar:

*"Si el hombre es un producto del ambiente, sólo puede recibir sus impresiones y su acción bajo la forma de adaptación; no tiene abierto otro camino que el de la resignación. Pero cuando la aspiración a la reconquista nacional fermenta y bulle en los espíritus, no se puede aceptar una filosofía de adaptación y de resignación. La necesidad de afirmar un principio activo interior, no dominado por las condiciones exteriores, sino en rebelión contra ellas y dirigido a la reconquista para dominarlas y transformarlas, despierta la exigencia de una nueva y distinta filosofía."*²²⁹

Siguiendo nuestra línea de explicación de la crítica hacia Condillac, ahora vamos a analizar un ensayo de Mondolfo titulado *La obra de Condillac*, que fue publicado originalmente en Bolonia en el año 1927 bajo el nombre de *L'opera di Condillac*. Este ensayo fue insertado, como estudio preliminar, dentro de la versión traducida al español, en 1963, de la obra de Condillac titulada *el Tratado de las sensaciones*.

En el citado ensayo Mondolfo expone la posición y la acción histórica de Condillac, desde un enfoque lineal en el que ve un desarrollo continuado desde Locke hasta Kant. Dentro de este desarrollo continuado, dice Mondolfo:

*"(...) las antítesis, irreductibles en apariencia se convierten en momentos progresivos de un mismo desarrollo"*²³⁰

El citado ensayo se inicia con el estudio del tránsito del método analítico de Descartes a la investigación genética de Condillac.

²²⁹ *Ibidem*, pp. 22 y 23.

²³⁰ Mondolfo, R., "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, p. 56.

Mondolfo ubica como puente entre Descartes y Condillac a las investigaciones del conocimiento de Locke:

*"No se sustrae Condillac al influjo poderoso del pensamiento cartesiano, que se hace sentir en la filosofía francesa, aun cuando parece que otras influencias lo han sustituido. Pero Condillac viene después de Locke; y ya no puede aceptar la opinión de Descartes, en el sentido de que los elementos simples, que deben alcanzarse mediante el análisis, son principios generales e ideas abstractas, que Descartes consideraba elementos primeros y originarios en tanto innatos. Condillac, en cambio ha aprendido de Locke a negar la existencia de las ideas innatas y admitir el origen empírico de todas las ideas; y por lo tanto, entiende que el verdadero análisis debe ser una investigación genética, si quiere ser fecunda en resultados cognoscitivos."*²³¹

Para Condillac, un análisis es verídico si es que parte de una investigación genética, es decir, cuando tiene en cuenta lo perteneciente o lo relativo a la génesis u origen de las cosas:

"(...) es muy importante el no realizar nuestras abstracciones: para evitar este inconveniente solo conozco un medio; y es el saber desenvolver desde el origen la generación de todas nuestras nociones abstractas. (...) Por consiguiente, el único medio de adquirir conocimientos es subir al origen de nuestras ideas, seguir la generación de ellas, compararlas bajo todas las relaciones posibles, es decir, descomponer y componer metódicamente, a lo cual llamo yo analizar. (...) Por consiguiente, es cierto que no hacemos progresos en la investigación de la verdad sino en cuanto el arte de componer y el de descomponer se reúnen en un mismo método. Es preciso conocerlos ambos

²³¹ *Ibíd*em, pp. 6 y 7.

igualmente y hacer un uso continuo de uno y otro."²³²

De acuerdo con lo anterior, resulta entonces que el orden para que se investigue mediante un análisis verdadero, para Condillac, estaría determinado por la naturaleza misma. De aquí, de sus palabras, lo advertimos:

*"(...) no se trata para analizar de formarse un orden arbitrario. Hay cierto orden de analizar que es efecto del modo con que concebimos, y que la naturaleza misma nos indica; y para descubrirle basta observar lo que hacemos a impulsos de ella. (...) la naturaleza es la que comienza a hacernos discernir algo en las impresiones que los órganos envían al alma. Nosotros no podríamos comenzar, si no comenzase la naturaleza; pero apenas ha comenzado es cuando se detiene y, satisfecha con habernos puesto en camino, nos abandona dejándonos el trabajo de adelantar. Por consiguiente, hasta entonces, todas las descomposiciones se hacen sin arte alguno de nuestra parte. (...) el orden que la naturaleza misma nos prescribe (...) es aquel en que nuestras ideas nacen unas de otras, en consecuencia de nuestro modo de sentir y de concebir. Debemos pues analizar los objetos, siguiendo el orden más conforme a la generación de las ideas."*²³³

Condillac, aunque opone varias veces su método al cartesiano, también es cierto que retoma las líneas sustanciales del método de Descartes pues, como hemos visto, usa el criterio de la evidencia y el de las operaciones de la descomposición y recomposición. Sin embargo, Condillac se distancia de la siguiente idea de Descartes: que los elementos simples, que deben alcanzarse a través del análisis, son principios generales e ideas abstractas, y que eran

²³² Condillac E., "Arte de pensar", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, traducido por Basilio Antonio Carsi, Basilio Roldan y Godinez y José Gorosarri, tomo IV, Imprenta de Carreño, Cádiz, 1813, pp. 124 y siguientes.

²³³ Condillac E., "Gramática", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, cit., tomo I, pp. 200 y siguientes.

elementos primeros y originarios en tanto innatos. Vamos a intentar explicar este distanciamiento, según desprendemos del propio Condillac.²³⁴

En principio, hay que tener en cuenta lo que Condillac considera de los filósofos.

Para Condillac los filósofos hacen raciocinios que adolecen de claridad y que son difíciles de distinguir, simplemente porque no imaginan que existan ideas que sean creación del entendimiento; y si lo imaginan, no son capaces de hallar o destapar la generación de ellas. Los filósofos, para Condillac, al centrarse en creer que las ideas son innatas, o de que dichas ideas, según son, han sido bien formadas, se han creído que no deben cambiarlas en nada y las asumen sin ninguna desconfianza. Como no podemos analizar bien sino las ideas que nosotros mismos hemos formado con orden, el análisis de los filósofos es en la mayoría de los casos defectuoso.

Según Condillac, los filósofos, amplían o restringen inoportunamente la significación de las palabras, las varían sin advertirlo, y aún refieren las palabras a nociones vagas y a realidades ininteligibles. Es preciso pues formarse una nueva combinación de ideas, comenzar por las más simples que los sentidos nos transmitan, formar nociones complejas, las cuales combinándose a su vez produzcan otras; y así sucesivamente. Para Condillac, este método no puede menos de hacernos evitar el error. Según él, Descartes ha tenido razón en pensar que para llegar a adquirir conocimientos ciertos, era preciso comenzar por desechar todos los que creemos haber adquirido; pero se ha engañado en haber creído que para esto bastaba sólo con ponerlos en duda. Dudar si dos y dos componen cuatro, si el hombre es un animal racional, para Condillac, es tener ideas de dos, de cuatro, de hombre, de animal y de racional. Por tanto, la duda sigue dejando en pie las ideas tales como son; y, como nuestros errores provienen de que nuestras ideas han sido mal formadas, la duda, no puede prevenirlos, pero sí puede hacernos suspender por algún tiempo nuestros juicios. Al fin, nosotros no saldremos de la incertidumbre, sino consultando las ideas que la duda no ha destruido; y, por consiguiente, si estas ideas son vagas y mal determinadas, únicamente nos extraviarían como antes. Por ello, para Condillac, la duda de Descartes es inútil. Esta situación de

²³⁴ Condillac E., "Arte de pensar", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, cit., tomo IV, pp. 243 y siguientes.

inutilidad y de impracticabilidad del método de la duda puede ser verificada y experimentada por nosotros mismos, ya que si comparamos ideas familiares y bien determinadas, veremos que no es posible dudar de las relaciones que hay entre ellas. Un ejemplo de ello es la relación que guardan los números.

Teniendo en cuenta el sentido de lo que venimos anotando –siempre siguiendo nuestra interpretación de las ideas de Condillac- si Descartes no se hubiera preocupado en favor de las ideas innatas, hubiera visto que el único medio de formarse un nuevo caudal de conocimientos, era el destruir las ideas mismas para volverlas a tomar desde su origen, es decir, desde las sensaciones. Por consiguiente, se puede advertir la gran diferencia que hay entre decir -con Descartes- que es preciso comenzar por las cosas más simples, que -con Condillac- decir que es preciso comenzar por las ideas más simples que los sentidos transmiten. Según Condillac, para Descartes las cosas más simples son las ideas innatas de los principios generales y las nociones abstractas, que él considera como el manantial de nuestros conocimientos. En el método que propone Condillac, las ideas más simples son las primeras ideas particulares que llegan a nosotros por medio de la sensación. Son los materiales de nuestros conocimientos, los cuales combinaremos según las circunstancias, para formar de ellos ideas complejas, e ideas abstractas, cuyas relaciones nos descubrirá el análisis. Es relevante tomar atención en que Condillac no se limita a decir que debemos comenzar por las ideas más simples, sino que precisa que debemos comenzar por las ideas más simples que los sentidos transmiten. Esta precisión la hace Condillac para que sus ideas no sean confundidas con las nociones abstractas, ni con los principios generales de los filósofos.

Hay además otra diferencia entre el método de Descartes y el que establece Condillac. Según Descartes es preciso comenzar por definir las cosas, y considerar las definiciones como principios propios para hacer descubrir las propiedades de aquellas. Condillac propone lo contrario, pues para él es preciso comenzar por buscar las propiedades, y esto le resulta fundado a Condillac porque si las nociones que somos capaces de adquirir son diferentes colecciones de ideas simples, que la experiencia nos ha hecho reunir bajo ciertos nombres, es mucho más natural el formarlas buscando las ideas en el mismo orden con que la experiencia las presenta, que el comenzar por las definiciones para deducir en seguida las diferentes

propiedades de las cosas. Por esta descripción, que Condillac considera hecha con toda menudencia y sin omitir ninguna circunstancia o particularidad, se ve que el orden que se debe seguir en la investigación de la verdad es el mismo que Condillac indica cuando habla del análisis; y, consiste en subir al origen de las ideas, desenvolver su generación, y hacer de ellas diferentes composiciones y descomposiciones, para compararlas por todas sus caras, y para descubrir todas sus relaciones. Esta es la conducta que propone Condillac, y es la que –a su parecer- debemos seguir para dar a nuestro entendimiento la disposición más propia para hacer descubrimientos.

Entonces, de todo lo que venimos comentando, nosotros entendemos que para Condillac analizar es descomponer, componer y percibir las relaciones. Sin embargo, el análisis de Condillac no hace una descomposición con un fin indeterminado o con un fin distinto al de pretender descubrir, en tanto sea factible, el origen y la generación de las cosas. Luego pues, el análisis debe presentar las ideas parciales en el punto de vista en que veamos reproducirse el todo que analizamos. Sino no se busca este fin en la descomposición y descomponemos sujetándonos a la contingencia o la casualidad, no hacemos nada más que abstracciones. Para Condillac, quien no abstrae todas las cualidades de un objeto, sólo logrará un análisis incompleto; y quien no presenta sus ideas abstractas en el orden que pueda dar a conocer fácilmente la generación de los objetos, hace un análisis poco instructivo, y generalmente muy oscuro. Por tanto, podemos afirmar que el análisis de Condillac implica la descomposición entera de un objeto y la distribución de las partes según el orden en que la generación llegue a ser fácil.

Este análisis, según Condillac, es el verdadero secreto para hacer descubrimientos, porque tiende por su naturaleza a hacernos subir al origen de las cosas; posee la ventaja de que nunca presenta a un mismo tiempo sino pocas ideas, y siempre en la gradación más sencilla; es enemiga de los principios vagos y de todo lo que pueda ser contrario a la exactitud y a la precisión. No busca la verdad con el auxilio de las proposiciones generales; más bien, busca la verdad siempre por medio de una especie de cálculo; es decir, a saber de Condillac, componiendo y descomponiendo las nociones, hasta que las hayamos comparado bajo todas las relaciones favorables a los descubrimientos que nos proponemos por objeto. El análisis que defiende Condillac, es uno que no busca la verdad sirviéndose de

definiciones, las que normalmente sólo sirven para aumentar las disputas. El análisis de Condillac pretende explicar la generación de cada idea.

En resumidas cuentas, el análisis en Condillac se define como una investigación genética que descompone y recompone la vida psíquica, logrando que coincida lo que sucede espontáneamente con lo realizado por el método. Sobre este punto Mondolfo dice que:

"Al reducir el método a una investigación genética, es natural que en Condillac se abra camino la conciencia (...) como coincidencia de lo verdadero con lo hecho en nuestro conocimiento: 'no pueden analizarse bien sino las ideas que nosotros mismos nos hemos formado'; vale decir, conocemos en tanto hacemos; y la actividad reflexiva del análisis no puede rehacer sino lo que ha hecho ya la actividad espontánea del pensamiento. La verdadera investigación, pues, es una historia de nuestro pensamiento; y en esto Condillac reconoce otro mérito de Descartes."²³⁵

Condillac reconoce como un aporte de Descartes, la capacidad y la fuerza para obrar que tuvo la revolución filosófica por él mismo impulsada:

"Los filósofos hubieran suplido, por la incapacidad en que generalmente nos hallamos, de examinarnos a nosotros mismos, si nos hubiesen dejado la historia de los progresos de su entendimiento. Descartes lo ejecutó así, y este es uno de los mayores servicios que nos ha hecho. En lugar de acometer directamente a los Escolásticos, representa el tiempo en que él tenía las mismas preocupaciones: no oculta los obstáculos que ha tenido que superar para deshacerse de ellas: da las reglas de un método mucho más sencillo que ninguno de los usados hasta él; y dejando vislumbrar los descubrimientos que cree haber

²³⁵ Mondolfo, R., "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., p. 7.

hecho, prepara por este medio los entendimientos a recibir las nuevas opiniones que se propone establecer. Yo creo que esta conducta ha contribuido mucho a la revolución hecha por este filósofo."²³⁶

Sin embargo, en contraste con Descartes, a Condillac la historia del espíritu individual no le importa. En este sentido, Mondolfo afirma que lo que le importa a Condillac es la historia universal de la formación y del desarrollo natural de todo espíritu humano. Mondolfo dice que en Condillac la reconstrucción genética tiene un único origen que es la *sensación*; esta sensación provoca que intervenga únicamente un principio que es la *necesidad*; y, esta *necesidad* utiliza sólo un medio que es la *asociación mental*. Con todo esto, Condillac, cree explicar así el proceso de formación y desarrollo intelectual del ser humano.

Mondolfo ve en esta investigación genética y psicológica un doble aspecto de la *sensación*: la cara y condición externa, y la cara y condición interna y subjetiva. Mondolfo dice que para Condillac:

*"La sensación es conciencia, es decir, sentimiento que avisa al alma de lo que pasa en ella. Muestra después el proceso formativo de la atención, la memoria, la imaginación, las ideas, la reflexión, el yo, los deseos las pasiones, la expectación, la voluntad, los hábitos y el lenguaje."*²³⁷

Mondolfo resalta el *principio de acción permanente* del que habla Condillac. Este principio se produciría cuando el ser humano posee una realidad concreta y suya, y no se reduce completamente a una impresión que cada vez lo llene como a un recipiente vacío. Cuando se produce este sentimiento fundamental, se produce también, en la constancia y continuidad de su realidad concreta, el *principio de actividad permanente*, el cual reacciona según cada particular impresión y según el fondo en el que el cambio de las impresiones se destaca y se hace consciente.

²³⁶ Condillac E., "Arte de pensar", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, cit., tomo IV, pp. 232 y 233.

²³⁷ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, p. 166.

Nosotros vamos a encontrar que Condillac se refiere al *principio de actividad permanente*, en relación con la estatua, limitándolo sólo al olfato. Así, para Condillac, la estatua es activa cuando recuerda una sensación, dado que posee, en sí misma, la causa que se la recuerda, es decir, la memoria. La estatua es pasiva cuando está experimentando una sensación, y esto es así porque, lo que lo produce, está fuera de ella (en los cuerpos odoríferos que actúan sobre su órgano):

*"Existe en nosotros un principio de nuestras acciones que sentimos pero que no podemos definir: lo llamamos fuerza. Somos igualmente activos en relación con todo lo que esta fuerza produce dentro o fuera de nosotros. Lo somos, por ejemplo, cuando reflexionamos, o cuando hacemos mover un cuerpo. Por analogía, suponemos en todos los objetos que producen algún cambio una fuerza que conocemos aún menos; y somos pasivos con relación a las impresiones que dichos objetos ejercen en nosotros. De este modo, un ser es activo o pasivo según que la causa del efecto producido se encuentre dentro o fuera de él."*²³⁸

Para Mondolfo, en la pasividad y en la receptividad pura, originarias del sentido aislado, el principio activo se queda ininteligible. Se hace inteligible en la parte segunda, es decir, cuando frente a sensaciones particulares se afirma el sentimiento fundamental de la vida. Esto tiene un carácter activista, y Condillac lo advierte cuando dice que el sentimiento de nuestra propia existencia se manifiesta desde los primeros momentos de la vida, sobre todo como necesidad de movimiento, haciéndose sentir y volviéndose consciente de una manera más viva. Según Mondolfo, Condillac se acercó mucho a descubrir que la *dualidad originaria* -de lo activo y lo pasivo, de lo constante y lo mudable, de lo continuo y lo discontinuo- es necesaria para que la conciencia se despierte y se desarrolle.

Condillac, en su *Tratado de las sensaciones*, habla de una estatua sin necesidades, donde es la naturaleza quien dispone de las cosas para así satisfacer completamente a las necesidades de esta estatua; de esta forma la naturaleza pretende sustraer a la estatua de

²³⁸ Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., p. 72.

cualquier sufrimiento y aleja de ella cualquier inquietud, reservándole a la estatua sólo la misión de cuidar su conservación. Esta suposición Condillac la traslada al ser humano, y dice que, en este caso, es posible que envidiemos la situación de la estatua; sin embargo, de ser una estatua, el ser humano terminaría convertido en:

*"Un animal sumido en un profundo letargo. Existe, pero sin cambiar; apenas se siente. Incapaz de reparar en los objetos que lo rodean, incapaz de observar lo que pasa en sí mismo, su alma se divide indiferentemente entre todas las percepciones, a las cuales sus sentidos abren una vía. (...) semejante a un espejo, refleja sin cesar imágenes y jamás retiene ninguna."*²³⁹

Mondolfo dice que esto es así porque es la consecuencia de una inercia espiritual constante que sólo permite que subsista uno de los términos de la dualidad necesaria de la que se hablaba antes. No habría el contraste, el choque de donde surge la chispa de la vida y se prende el fuego del desenvolvimiento espiritual.

Si Condillac –nos dice Mondolfo– hubiera relacionado tal intuición con el hecho de que:

"(...) toda vinculación (incluso la de contraste) entre sensaciones particulares puede establecerse solo en tanto existe, en el sentido del propio ser, un eslabón común al cual se sueldan todas las sensaciones, y que por lo tanto llega a soldarlas recíprocamente- habría llegado a ver el error de la primera parte del Tratado. Habría visto, en otras palabras, que el desarrollo espiritual, es decir la transformación de la sensación en memoria y en todas las otras actividades mentales que se desenvuelven sucesivamente, necesita condiciones que faltan en la primera parte del Tratado, vale decir, un principio de actividad que sea originaria y no derivada de la pasividad (...)." ²⁴⁰

²³⁹ *Ibíd.*, p. 249.

²⁴⁰ Mondolfo, R., "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., p. 34.

En otras palabras, un principio de actividad que suceda continuamente en un fenómeno de conciencia, permanente y no transitorio como son las impresiones exteriores particulares. Un principio de actividad que se sienta continuo en contraste con la discontinuidad de las impresiones exteriores particulares; y que por ello entre en relación con cada una de ellas, y las ate todas en una relación recíproca, como consecuencia de la vinculación que las une todas consigo mismo.²⁴¹

Podemos ahora anotar, en resumen, la crítica que Mondolfo hace de Condillac, y lo haremos con las mismas palabras de éste, nuestro autor:

"El tránsito a la objetividad nace así de la subjetividad misma y de la actividad del sujeto; Condillac no deduce la sensación de solidez de la impenetrabilidad objetiva, sino que por el contrario confiere a la sensación de esfuerzo y de resistencia la tarea de fundamentar la noción de la realidad corpórea con su impenetrabilidad. Pero si recordamos que del mismo movimiento y esfuerzo de donde hace nacer la sensación de solidez, Condillac hace nacer (...) también el sentimiento de nuestra actividad, o sea de nuestra realidad subjetiva como principio de nuestras acciones, nos damos cuenta de que nos encontramos aquí frente a la experiencia central entre todas, aquella de donde brotan, según Condillac, juntamente el yo y el no yo, el sujeto y el objeto: en suma, todo el concepto íntegro de la realidad, en su doble aspecto. La unilateralidad y la incoherencia que aparecen en cada una de las dos partes del Tratado, tomadas en la abstracción de su separación, se superan al poner esas partes concretamente en relación recíproca. (...) Mediante esos juicios de percepción que, a consecuencia del hábito, llegan a efectuarse "en

²⁴¹ *Ibídem*, p. 35: "La función del elemento constante frente a los mudables se encuentra explicada por Condillac para las ideas de los cuerpos, en que la extensión es considerada como sujeto de las cualidades sensibles en cuanto se encuentra en cualquier parte donde están las otras, y siempre la misma por más variaciones que registren (...). Por eso él considera tal idea, a la cual las otras están asociadas, como la base de todas las ideas cuyo recuerdo conserva (...)."

nous sans nous et à notre insu” –en nosotros sin nosotros y sin nuestro conocimiento- (afirmación expresa de lo inconsciente en la actividad psíquica), Condillac llega a integrar su distinción del doble yo en el sujeto: uno claramente consciente (moi de réflexion), el otro en gran parte inconsciente (moi d’habitude). Y justamente a este último pertenece el cuidar de la conservación de la vida y de la orientación normal del hombre en el mundo corpóreo que lo rodea.”²⁴²

Podemos decir, con Diego F. Pró²⁴³, que en la Teoría del Conocimiento de Condillac podemos advertir que sus análisis sobre el sujeto y el objeto, alrededor de los conceptos de causa y substancia, de espacio y tiempo, no niegan la realidad objetiva, sino que niega que veamos los cuerpos en sí mismo. Son conclusiones a las que luego llegarían también Kant, el pragmatismo y la misma filosofía de la praxis. El conocimiento de la naturaleza, por ser tal, no es lo que importa: el conocimiento de la naturaleza resulta relevante en tanto su relación con nuestra vida:

“A nosotros nos basta saber cuáles impresiones recibimos, ya que éstas nos tocan “como si expresaran las cualidades mismas de los objetos” (...). Basta que nuestro conocimiento tenga este valor simbólico o semántico: de signo de la realidad objetiva, de la cual nos ofrece los efectos sobre nuestra vida. Nuestro conocimiento tiene de este modo en sí todo su valor, que consiste precisamente en su interés para la vida y la acción. Semejante visión del conocimiento en función del interés se acentúa a veces en Condillac en una actitud precursora del pragmatismo.”²⁴⁴

La crítica a la que llega Mondolfo sobre la Teoría del Conocimiento de Condillac, nos dejan ver bien la defensa que hace nuestro autor

²⁴² Mondolfo, R., "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., pp. 41 y 43.

²⁴³ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, p. 167.

²⁴⁴ Mondolfo, R., "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., p. 46.

sobre el lugar dinámico y vivaz que ocupa en su humanismo, el ser humano como tal.

Mondolfo crítica a Condillac por quitarle, tanto en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*²⁴⁵ como en el *Tratado de las sensaciones*²⁴⁶, ese carácter activo, intencional y voluntario que nuestro autor reconoce en los seres humanos.

5. RODOLFO MONDOLFO Y SU CRÍTICA A GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 -1831)

Como decíamos al principio de este capítulo, la crítica que hace Mondolfo a Hegel, es bastante severa y manifiesta; por otro lado, hace patente el humanismo y el rechazo de nuestro autor a todo tipo de totalitarismo de Estado, a la jerarquización de derechos o a la sumisión o relativización de los sujetos, por una fuerza trascendental que los decida hacia un determinado e inevitable fin superior o absoluto. Mondolfo sostendrá, en contra de Hegel, su argumento de la centralidad de ser humano en la historia, es decir, su humanismo historicista.

Previamente, tenemos que llamar la atención del amable lector de esta Tesis Doctoral, para advertirle que cuando hemos revisado los conceptos de la filosofía hegeliana, hemos preferido guiarnos por las mismas traducciones que usó Rodolfo Mondolfo; sin embargo, cuando

²⁴⁵ Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, cit., pp. 32 y 33: "Las cosas atraen nuestra atención por el aspecto en que se relacionan mayormente con nuestro temperamento, nuestras pasiones y nuestro estado. Estas relaciones son las que hacen que nos afecten con una fuerza mayor, y que tengamos de ellas una conciencia más viva. Por lo cual acontece que, cuando llegan a cambiar, vemos los objetos de modo completamente distinto y emitimos juicios sobre ellos absolutamente contrarios. Se es, por lo común, con tanta fuerza la víctima de estas clases de juicios que quien juzga en un tiempo de una manera y en otro de otra completamente distinta, cree que siempre vio y juzgó bien; propensión que llega a sernos tan natural que haciéndonos considerar los objetos por las relaciones que tienen con nosotros, no dejamos de criticar la conducta de los demás, tanto como aprobamos la nuestra."

²⁴⁶ Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, cit., pp. 90 y 129: "Nos conducimos de acuerdo con la experiencia y nos forjamos diferentes reglas de probabilidad según el interés que nos domina. Si éste es grande, el más leve grado de probabilidad suele bastarnos, y cuando somos lo bastante sensatos como para comportarnos únicamente sobre la base de una probabilidad bien fundada, la explicación más usual de ello es que tenemos escaso interés en actuar. (...) no poseemos todas las ideas que nuestras sensaciones encierran: solo tenemos las que sabemos observar en ellas. Así, pues vemos los mismos objetos, pero, puesto que no tenemos el mismo interés en observarlos, cada uno de nosotros posee de ellos ideas muy diferentes."

esto nos fue insuficiente y para aclararnos bien sobre algún determinado tema, hemos acudido, en un par de casos, a utilizar dos traducciones sobre la misma obra de Hegel. Finalmente, si las traducciones de determinadas partes, no eran lo suficientemente claras, hemos preferido acudir a la obra de Hegel en su idioma original y desplegar nuestra propia traducción del alemán.

Entrando ya en materia, empezaremos diciendo que a diferencia del trato que le brinda a Rousseau, Rodolfo Mondolfo se torna negativo y severamente crítico a la hora de analizar el pensamiento de Hegel. Llega a conclusiones con las que reprocha a este autor repetidamente. Es curioso, porque cuando leemos su análisis sobre Rousseau, advertimos una marcada tendencia hacia el halago; sin embargo, en el caso de su análisis sobre Hegel, sucede precisamente lo contrario. Como no podía ser de otra forma, nosotros vamos a intentar verificar dichas conclusiones para estar o no de acuerdo con el análisis de nuestro autor. Enseguida nos adentramos en ello.

No hay que perder de vista que, Rodolfo Mondolfo, en su análisis sobre Hegel, pretende evidenciar el hecho de que cualquier intento de dominación universal, fatalmente, nos lleva a destruir la libertad propia, al igual que la de los demás. Hay que tener en cuenta uno de los análisis que realiza Mondolfo, sobre este hecho que pretende evidenciar y que lo desarrolla en un discurso que escribió en octubre de 1917 para la inauguración del año lectivo en la Universidad de Bolonia. Este discurso Rodolfo Mondolfo lo tituló: *Dai sogni d'egemonía alla renuncia alla libertá, (De sueños de hegemonía a la renuncia de la libertad)*. Este interesante discurso está recogido en su obra *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, de 1946. Teniendo en cuenta lo sucedido después de 1917 -con respecto a los posteriores eventos que se suscitaron con el nazismo durante la segunda guerra mundial- veremos que resulta presagioso el análisis hecho en este discurso y, siendo pertinente, lo comentaremos ahora.

Para Mondolfo la superioridad moral (tanto la ideal como la real) de las exigencias y reivindicaciones universales por la libertad de las naciones, siempre es superior a la intención de una nación de dominar exclusiva y prepotentemente a las demás. Las ideas en los seres humanos representan una gran fuerza, porque incitan sus conciencias y movilizan sus voluntades.

Si estamos de acuerdo con las ideas anteriores, podemos entender mejor a Mondolfo cuando dice que una violencia opresora no puede

aplacar el ánimo apasionado de la voluntad y de la fe de quien lucha por su libertad; más bien, esta violencia, lo reanima y lo fortifica.

Entonces, si invertimos la anterior idea de Mondolfo resultará que también el que combata para imponer su propio dominio sobre los otros, únicamente quedará estimulado hacia una actitud agresiva y decidida, en tanto el triunfo le sonría; empero, este mismo combatiente, quedará rendido y derrocado, si la suerte le es desfavorable:

*"(...) con cada tentativa de avasallamiento de la autonomía ajena se sacrifica ante todo la autonomía propia, y que la exigencia de la propia libertad tiene como condición y premisa, el respeto de la libertad de todos."*²⁴⁷

Entremos ahora en la crítica directa que hace Mondolfo a los conceptos hegelianos.

Según Mondolfo, en los conceptos hegelianos existe una falta de conocimiento sobre la autonomía y sobre los derechos de los individuos particulares con respecto al poder del Estado.

Es conocido que Hegel anhelaba la supremacía alemana como desenlace final de la historia; sin embargo, frente a ello, Rodolfo Mondolfo, reconoce que la filosofía hegeliana era una filosofía de la libertad. En este sentido recordemos que para Hegel la historia era un enorme proceso de liberación del espíritu universal e implicaba el avance en el logro de la autoconsciencia.²⁴⁸

"(...) la historia es el despliegue -necesario en base solamente al concepto de su libertad- de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de

²⁴⁷ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 107.

²⁴⁸ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, traducido por Emanuel Suda, Claridad, Buenos Aires, 1976, p. 80: "Habremos de establecer que el primer peldaño lo constituye el sumergimiento del espíritu en la naturalidad, y el segundo el ingreso del mismo en la conciencia de su libertad. Digamos que ese primer arranque es parcial e incompleto porque procede de la circunstancia naturalidad, de la que arrastra todavía elementos inadecuados. El tercer peldaño está configurado por el surgimiento desde esa libertad todavía relativa y su ingreso en la pureza perfecta de la autoconsciencia de la espiritualidad. Estos mojones son los principios básicos del proceso general. La manera como en cada uno de ellos existe a su vez un proceso de formación y de dialéctica de su transición (...)."

su libertad; es la exégesis y la realización del Espíritu universal.”²⁴⁹

Hegel afirmaba que para lograr el avance en el logro de la autoconciencia, sin interrupciones y rumbo hacia Dios, no se había llamado a toda la humanidad, sino que cada uno de los grados para lograr dicho avance y para llegar a dicha ascensión le correspondía, ser gestor, en la historia, a un pueblo determinado.²⁵⁰

“Puesto que la historia es la producción del Espíritu en la forma del acaecer de la realidad natural inmediata, los momentos del desenvolvimiento existen como principios naturales inmediatos; y éstos ya que son naturales, son como pluralidad, el uno externo al otro, y además, de manera que uno de ellos concierne a un pueblo (...) Al pueblo, a quien corresponde semejante momento como principio natural, le es confiada la realización del mismo en el avanzar de la conciencia de sí, que se despliega desde el Espíritu Universal. Este pueblo en la historia universal es, en esa época, el dominante (...) Frente a su derecho absoluto, de ser guía en el presente momento del desarrollo del Espíritu Universal, los espíritus de los demás pueblos carecen de derecho y como aquellos cuya época ya ha pasado, no pesan más en la historia universal.”²⁵¹

Para Hegel el pueblo determinado es el actor natural y necesario de cada etapa de la historia, con lo cual se presenta como irrevocable y definitivo destino.

Haciendo crítica de lo anterior, dice Mondolfo de Hegel, que:

²⁴⁹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, traducido por Angélica Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 279.

²⁵⁰ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., p. 99: “El principio específico que lleva en sí todo pueblo de proyección histórica universal, constituye al mismo tiempo su característica y su destinación natural. El espíritu se manifiesta de acuerdo con ese medio diversificado y es por eso que sus aspectos singulares deben considerarse como posibilidades especiales para generar las sucesivas etapas del desarrollo.”

²⁵¹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 280 y 281.

*"(...) si en el espíritu de un pueblo un principio ha tenido su representante, nunca más ese pueblo podrá ya tener la capacidad de representar otro, es decir, no podrá cumplir jamás ningún otro progreso ulterior."*²⁵²

Según Hegel, existe únicamente un pueblo capaz de ascender y de lograr el objetivo hacia donde se dirige la historia del mundo; este objetivo es la conciencia universal de la libertad. Para Hegel la conciencia universal de la libertad, se basa en el principio de la libertad del ser humano en cuanto ser humano que es, siendo aquí donde la conciencia universal de la libertad encuentra su más alto grado de superioridad. Sin embargo, pese a que este principio debería contener en sí mismo a toda la humanidad, lo cierto es que Hegel descarta a la gran mayoría de poder alcanzar el grado superior de la conciencia de libertad, y declara, que este privilegio le corresponde exclusivamente a la nación alemana.

En el sentido anotado, y sin perder de vista que, como hemos dicho, según Hegel el ser humano es libre por naturaleza y lo es por su propio concepto, resulta que, sin embargo, lo es solamente de acuerdo a un destino parcializado. Y es que para Hegel la naturaleza de una cosa se origina en la manera como se conceptúa y en el caso del ser humano se le conceptúa al individuo según es en su existencia corriente. Se da por sentado que el ser humano es un ente en su estado natural, que se halla en posesión de sus derechos primitivos y que disfruta de la libertad. Sin embargo, este supuesto –para Hegel- no tiene ningún valor histórico:

"La libertad como idealidad de lo natural es ficticia puesto que debe ser adquirida y conquistada, y se logra solamente a través de una infinita disciplina del saber y de la voluntad. Por lo mismo es el estado natural del hombre más bien el estado de la violencia, de la injusticia, del instinto irrefrenado y de los actos inhumanos. Por cierto que la sociedad y el Estado procuran reprimir esos instintos brutales, como así también las manifestaciones conscientes de arbitrariedad. Esta acción limitadora se genera por la intervención de la

²⁵² Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 125.

conciencia de la libertad y la aspiración volitiva de una libertad fundada en la razón. En ella se integran el derecho y la moralidad, dos componentes, aspectos y finalidades que pueden provenir solamente de la acción del pensamiento. (...) es precisamente esta limitación condición indispensable para que aparezca la libertad. Son el Estado y la sociedad el marco en que la realidad se realiza mejor.”²⁵³

Para Hegel la historia universal es el desarrollo de la conciencia del espíritu acerca de su libertad y del logro efectivo de dicha conciencia. Explica Hegel que en el procedimiento de la inteligencia científica se debe distinguir lo substancial de lo superfluo, resaltando lo primero. Sin embargo, para llegar a ello es:

“(...) indispensable conocer lo substancial, algo que es en la contemplación de la historia universal (...) la noción consciente de la libertad y, en el desarrollo de ese factor substancial, la determinación de esa conciencia. La orientación hacia esta categoría constituye precisamente el enfoque de la verdadera substancialidad.”²⁵⁴

Con lo anterior, podemos decir que Hegel convierte la jerarquía de grados del desarrollo en jerarquía de pueblos, y, lo que es peor – como aprecia Mondolfo- la convierte en jerarquía de derechos.

Al elaborar su filosofía de la historia Hegel determina que en toda época, el pueblo que ostenta el grado de desarrollo universal resulta siendo el dominador del mundo, con *absoluto derecho* a ello, dejando relegados los derechos de los demás pueblos, ya que no cuentan ni tienen valor, ante el derecho absoluto del pueblo dominante:

“La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y objetiva en la que el

²⁵³ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., pp. 70 y 71.

²⁵⁴ *Ibíd*em, p. 85.

espíritu universal deposita su voluntad. Contra esa voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho; aquel pueblo es el dominante del mundo (...)."²⁵⁵

Además Hegel le atribuye a la nación superior la posibilidad de tratar como bárbaras a las otras naciones, sólo con la conciencia de su derecho distinto:

*"Por la misma determinación, sucede que naciones cultas consideren y traten a otras, que están más atrasadas en los momentos sustanciales del Estado (los pueblos pastores, cazadores, agricultores, etcétera), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y su autonomía es considerada como algo formal."*²⁵⁶

Estas ideas de la filosofía del derecho hegeliana, resultan concluyentemente graves además de negativamente criticables para nuestro autor Rodolfo Mondolfo.

Resulta muy gráfica una carta escrita por el propio Hegel, en donde se pueden advertir, claramente, los aires de gigante que él atribuye a la nación Alemana. Esta carta la escribe en 1816, luego de que en 1815 se produjera la Batalla de Waterloo, con la que se obtuvo la victoria final sobre Napoleón. Las tropas prusianas, bajo el mando del Mariscal Gebhard Leberecht von Blücher, contribuyeron de forma crucial al triunfo de esta batalla. Así, y sobre el avance amenazante de Prusia, Hegel le escribe una carta a un amigo de nombre Niethammer, con fecha 05 de julio de 1816, exaltando dicho avance:

"Estoy seguro de que el espíritu del mundo ha dado a la época la orden de mando de avanzar; esta orden de mando está cumpliéndose; este ente avanza como una falange acorazada y en apretadas filas, de un modo incontenible y con tan imperceptible movimiento como el del Sol,

²⁵⁵ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducido por Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 570.

²⁵⁶ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 282.

atravesando lo grueso y lo delgado; innumerables tropas ligeras cubren los flancos a favor y en contra de ello, la mayoría de ellas no saben ni remotamente de qué se trata, sólo sienten que les caen los golpes sobre la cabeza, como si llovieran del cielo. El partido más seguro es, indudablemente, el de no perder de vista a este gigante que avanza.”²⁵⁷

En esta carta, como también anota Ernst Bloch, la imagen del gigante que avanza, al que se refiere Hegel, resulta, *mutatis mutandis* (cambiando lo que se deba cambiar), completamente clara e identificable.

5.1. Mondolfo: sobre Hegel en relación a Niccolò di Bernardo dei Machiavelli

Para entender mejor a nuestro autor y a sus críticas sobre Hegel, creemos conveniente analizar la relación que hay entre este último y Nicolás Maquiavelo, pues advertimos que Rodolfo Mondolfo llega a determinadas conclusiones desde las consideraciones que Hegel hace sobre algunas las ideas de Maquiavelo.

Mondolfo critica que, para Hegel, la nación alemana debiera de instituir necesariamente una absoluta suprema voluntad ejecutiva, no elegida en elecciones, y que cuya instauración se deba a un derecho de nacimiento:

“(…) que debía ser para los alemanes lo que fue el oráculo para los griegos. Esta voluntad ejecutiva considerada como la personalidad del Weltgeist –espíritu del mundo- y del Estado, que es Dios en la tierra, no puede admitir frente a sí la soberanía del pueblo.”²⁵⁸

²⁵⁷ Bloch, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, traducido por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, p. 480.

²⁵⁸ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 126.

Entendemos que Mondolfo llega a este entendimiento por las apreciaciones que el mismo Hegel hace, en su libro *Filosofía de la historia*, sobre la obra de Maquiavelo: *El Príncipe*.

Recordemos que para Maquiavelo²⁵⁹ el ser humano siempre ha encontrado en el poder una forma irresistible de seducción.

Podríamos afirmar que, es Nicolás Maquiavelo quien delata la naturaleza del poder de forma cruda y real, y, que es Maquiavelo, en *El príncipe*, quien propugna el cinismo como carácter en el quehacer de un gobierno. Importa poco que el príncipe no posea buenos atributos; lo que importa de verdad es que dé una buena imagen de sus atributos.

Maquiavelo pretende mostrarle al gobernante el arte de conquistar el poder, poder que identifica con el propio Estado. El arte de conquistar el poder debe ser la política del gobernante y no debe estar sujeto a ninguna norma. Maquiavelo deja de lado las consideraciones morales de su época, y se ocupa de la figura del príncipe. Para él, el príncipe es quien debe actuar según preceptos de utilidad, virtud, astucia, valor y fuerza. Deja de lado las utopías políticas, como la de Platón, y teoriza una nueva forma de política que le resultase más real y aplicable a su tiempo. En *El Príncipe*, describe distintas formas de principados; sin embargo, lo que persigue es centrarse en la figura del *príncipe nuevo*, quien para él es la persona que logra ser líder de un Estado por atributos como la misma virtud, el favor del pueblo, la buena fortuna o la colaboración militar de otros príncipes.

Entonces, la política resulta siendo el arte de conquistar el poder, y más específicamente, el arte del príncipe o gobernante, en cuanto tal. El príncipe es un conquistador y es el que detenta el poder, y como tal encarna al Estado; además, por principio, en relación con toda norma moral, se encuentra libre de sometimiento. La razón máxima, para Maquiavelo, es la razón de Estado. Y como el Estado, para él, se personifica en el príncipe o gobernante, constituye, éste, también el fin último, un fin en sí mismo, un fin que es independiente y que se encuentra opuesto al orden moral y a los valores éticos, ubicándose de hecho, en un nivel superior a ellos; el Estado

²⁵⁹ Maquiavelo, N., *El príncipe*, traducido por Fernando Domènech Rey, Istmo, Madrid, 2000, pp. 65 y siguientes.

toma la condición de instancia absoluta. La felicidad, la virtud, la perfección de la propia naturaleza y el placer, no son más los bienes supremos a perseguir; sí lo son, más bien, el poder y la fuerza del Estado personificados en la persona del príncipe o gobernante. El Estado no puede quedar relegado por el individuo; el Estado es absolutamente superior a cualquier fin particular, por muy elevado que éste sea. Para sustentar ello, el príncipe debe reunir naturalmente las aptitudes que le permitan poder asegurar la conquista y la toma del poder; el príncipe debe ser astuto como la zorra y fuerte como el león:

“Siendo, pues, necesario usar las cualidades de las bestias, debe el príncipe tomar como ejemplo la zorra y el león; porque el león no se defiende de las trampas y la zorra no se defiende de los lobos: hay que ser zorra para conocer las trampas y león para causar temor a los lobos. Los que actúan siempre como el león, no entienden el arte del estado. Por eso un señor prudente no puede, ni debe, observar la palabra dada cuando tal observancia se le vuelva en contra por no existir ya las causas que dieron lugar a la promesa. Si los hombres fueran todos buenos, esta norma no sería buena; pero, como son malos y no la respetarían contigo, tú tampoco has de respetarla con ellos, pues nunca le faltaron a un príncipe razones legítimas para justificar su inobservancia.”²⁶⁰

El príncipe, antes de ser gobernante, también ha sido un ser humano común como todos los seres humanos; es decir, que también ha sido malvado, egoísta y voluble. Y es que Maquiavelo tenía una concepción del ser humano completamente negativa y pesimista:

“(…) de los hombres se puede decir en general que son ingratos, volubles, mentirosos e hipócritas, temerosos del peligro, ávidos de ganancias. En tanto que los benefician, son del todo tuyos y te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos (siempre que no los necesites, como

²⁶⁰ Ibídem, p. 126.

ya he dicho); pero, cuando llegan las dificultades, miran a otra parte. El príncipe que ha basado todo su poder en la palabra de los hombres labra su ruina por encontrarse privado de una verdadera protección; porque las amistades que se consiguen por un precio, y no por la grandeza y nobleza de espíritu, se pagan, pero no se poseen, y no se pueden disfrutar cuando vence el pago. Y sentimos menos temor de ofender a alguien que se haga amar que a alguien que se haga temer; ya que el amor es sostenido por un vínculo de reconocimiento que, por la mezquina condición humana, se rompe siempre en función del provecho propio. El temor, en cambio, se mantiene por un miedo al castigo que no te abandona jamás. De todas formas, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no consigue el amor, evite el odio; porque es perfectamente compatible ser temido y no odiado."²⁶¹

La diferencia, entre el príncipe y el ciudadano común, se produce cuando, en el momento correcto, el primero sabe adecuarse a las exigencias de levantarse como líder, y sabe apartarse de su condición de simple ciudadano. Siendo esto así, al contrario del príncipe, el individuo común de un pueblo, es un ser despreocupado de reprimir sus emociones y su energía psíquica profunda, y orienta su comportamiento hacia un determinado fin; y, esta energía sólo sabe descargarla o reprimirla, si es que consigue dicho fin. El ser humano del pueblo es libre para actuar según sus necesidades, y es por ello que puede ser juzgado por su nivel de sociabilidad y por sus virtudes cívicas. En cambio, quien gobierna se encuentra estrechamente ligado a la moral pública que lo obliga a contar con un estricto comportamiento que debe ejercer sin intervalos.

El gobernante, muchas veces sentirá la necesidad de quebrantar sus mismas leyes, y esto se entiende porque el gobernante nunca deja de ser un ser humano. Es aquí, donde el gobernante debe superponer el interés público a su interés privado, ya que su interés individual no puede estar por encima

²⁶¹ *Ibíd.*, pp. 123 y 124.

del interés del pueblo. El gobernante que no pueda cumplir con esta exigencia, debería mantenerse como un ciudadano más, es decir, como un ser humano común y corriente, que hace según lo que le interesa a él particularmente y sin preocuparse por el interés de los demás. Podríamos decir que el príncipe, para Maquiavelo, es una persona sometida al sacrificio de su condición; es una víctima de ella, porque se encuentra compelido –en contra de su naturaleza y de sus instintos- ha conducirse de determinada forma debido a la maldad de los otros. El príncipe debe estar dispuesto a sacrificarse para poder cumplir con su causa que es el mantener en vida al Estado.

El Estado no debe subordinarse al individuo, ni los fines de un Estado pueden quedar relativizados por los fines privados, por muy excelsos que estos resulten. Si un príncipe pretende mantener su posición de poder, tiene que entender que no puede fijarse en todo lo que hace parecer como virtuosos a los seres humanos; esto es así porque frecuentemente el orden de un Estado debe mantenerse obrando en contra de su fe, en contra de las virtudes humanas y la caridad, e incluso, en contra de su religión. Los fines del Estado están a la cabeza de todos los demás fines. En este sentido, los fines políticos no pueden estar separados del *bien común*; la moral radica en los fines y la ley constituye el centro que organiza la vida en la sociedad. Si algo agrade al bien común, aquello que lo agrade debe de ser descartado; la astucia, el saber ocultar los propósitos, el uso de la fuerza y el embuste –en *El príncipe*- toman la condición de instrumentos válidos, en tanto se dirijan a conseguir el bien común.

Decíamos pues, que para Maquiavelo, el bienestar de la sociedad se cimenta en el poder y en la fuerza del Estado; y, tanto ese poder como esa fuerza del Estado, no deben subordinarse nunca a objetivos individuales por muy excelsos que estos sean. Este es el modo por el que el Estado logra organizar las relaciones sociales y, la sociedad, puede desarrollarse en libertad por medio de sus leyes. Esta es la única forma que Maquiavelo encuentra para lograr el bienestar de toda la sociedad, debiéndose descartar cualquier situación que atente contra dicho bienestar, a través de cualquier medio, ya que contra ello, sin importar el medio usado, todo es válido. Este “todo vale” que Maquiavelo propone, es lo que nos lleva

ahora a tratar el uso de la crueldad y de la violencia, que él también acepta y propone como válidos.

Maquiavelo elogia la virtud de la crueldad, cuando los gobernantes se sirven de ella siendo crueles con unos pocos, con el fin de conservar el Estado; sin embargo, ve con malos ojos a los pueblos y príncipes que se creen con facilidad y ligereza las cosas, y, que se sienten buenos mientras permiten que los enemigos acaben con parte de su patria, convencidos de que así la voracidad de conquista se calmará. La moral cruel que debe usar el príncipe, según Maquiavelo, debe ser ejercida en razón del bienestar de la sociedad y de los seres humanos que la conforman. Este fin sólo es posible de alcanzar si se está dentro de un Estado ordenado, pacífico y sosegado; sin que exista la realidad de que los contrarios externos representen inseguridad para el Estado y, por supuesto, sin que haya desorden por parte de los contrarios internos.

Es interesante hacer hincapié en que Maquiavelo le otorga un lugar importante al arte de la guerra, entendiendo de ella que es la forma para lograr conservar un Estado pujante e íntegro. Asimismo, es también interesante anotar que Maquiavelo, encuentra mucha importancia en la necesidad de que el pueblo respete y tema a su señor.

En cuanto a la violencia, si leemos bien a Maquiavelo, veremos que él no legitima ni acepta la violencia como uso regular de la política.

Maquiavelo, acepta el uso de la violencia en situaciones excepcionales y en los casos que haya que imponer el orden. Maquiavelo no acepta el uso de la violencia para, simplemente, lograr mantener que el poder del gobernante lo goce por el hecho de que lo posea. Para Maquiavelo que el gobernante mantenga el poder tiene por finalidad que este sirva para lograr el orden y el bienestar de todos. Por ello, el uso de la fuerza bruta lo ve como complemento necesario para reafirmar el poder propio de quienes poseen la inteligencia para aplicar las leyes que aseguran el bienestar del Estado. Con la fuerza bruta se asegura el sometimiento de las demás personas y, con ello, del poder.

Además del uso de la crueldad y la violencia, no podemos dejar de advertir otras ideas principales que *El príncipe* contiene en sus páginas y que son cruciales para entender bien la teoría del Estado que nos plantea Maquiavelo. En este sentido, es importante referirse a la virtud y a la fortuna como dos de los conceptos fundamentales dentro de esta obra, ya que, según *El príncipe*, para pasar de ser un particular a un príncipe hay que hacerlo bien por virtud o bien por fortuna.

La virtud es para Maquiavelo la cualidad que un gobernante debe tener para ser tal. Las virtudes que resalta son la sensatez, el valor y la capacidad de innovación, de sobresalir entre sus semejantes. Empero, hay que precisar que lo que Maquiavelo entiende por virtud se encuentra alejado de lo que usualmente entendemos por ella. La virtud para Maquiavelo no es una cualidad interna e inherente al dirigente, es una cualidad que se determina también por las acciones externas, de lo que acontece y del devenir de la historia.

Para Maquiavelo, la virtud esencial de un gobernante es también el hecho de ser capaz de brindar estabilidad y orden y de guiar a sus súbditos por el mejor sendero en tiempos conflictivos. Por ello, es que la virtud para Maquiavelo comporta un asumible grado de ambición, que incluye un grado de crueldad, cuyo nivel estará determinado por las acciones que resulten necesarias para lograr el objetivo de conducir correctamente los desórdenes. En ese sentido, en el capítulo XV de *El príncipe* –“De aquellas cosas por las que los hombres y especialmente los príncipes son alabados o vituperados”- se dice que:

“(...) el príncipe tiene que ser tan prudente como para evitar el descrédito de los vicios que acabarían por arrebatarle el poder y, si le es posible, guardarse de aquellos que no se lo arrebatarían; si no fuera así, que se deje llevar por ellos sin grandes escrúpulos. Y lo que es más: que no le preocupe el desprestigio causado por defectos sin los cuales difícilmente se puede salvar el principado; porque, considerándolo bien todo, siempre habrá alguna cualidad con apariencia de virtud que, si se atuviese a ella, provocaría su

ruina, y alguna otra que parecerá vicio, pero que trae su seguridad y bienestar."²⁶²

Con respecto a la fortuna, dice Maquiavelo que cuanto más benigna es la época o los acontecimientos para un gobernante, menos virtud le será necesaria. De que llegue al poder se ocupará la fortuna, aunque, siempre será un concepto lleno de dificultades que guiará a la persona a su destino colocando a prueba la forma de gestionar su virtud. En todo caso, para Maquiavelo virtud y fortuna no se excluyen una de la otra, ya que puede existir una persona que posea mucha virtud y que, además, sepa mantener la fortuna que se ha colocado en sus manos.

Mondolfo, según su entender, critica a Hegel por defender que todo valga a la hora de constituir un Estado, ya que con ello, según nuestro autor, Hegel demuestra su rechazo hacia la democracia.

En todos estos conceptos -sobre el uso de la crueldad y la violencia, sobre la virtud y la fortuna- es donde, al parecer, Rodolfo Mondolfo encuentra el sustento de su crítica negativa hacia las conclusiones que Hegel hace sobre la obra de Maquiavelo, y, más precisamente, sobre lo contenido en *El Príncipe*.

Y es que Hegel a todas las ideas que hemos visto de Maquiavelo, en *El príncipe*, las toma como la razón de la existencia del derecho, desde un punto de vista ético.

Para Hegel, *El príncipe* es un libro que se ha rechazado por contener máximas que enarbolan la cruel tiranía. Sin embargo, Hegel afirma que desde el elevado sentido de la necesidad de una formación estatal, Maquiavelo ha establecido los cimientos según los cuales debían de ser conformados los Estados ante la existencia de circunstancias difíciles. Los diversos señores y feudos hubieron de ser sometidos necesariamente, y aun cuando según nuestros conceptos, sobre la libertad y la moralidad, dicho sometimiento no puede ser justificado por cuanto de esa acción sobresale una real violencia, asesinatos y toda clase de engaños, Hegel dice confesar y reconocer que es innegable que la única

²⁶² Maquiavelo, N., *El príncipe*, cit., p. 120.

forma para vencer a esa nobleza, era la de emplear sus propias armas, consistentes en la falta total de conciencia humana y de un decente comportamiento, debiendo, incluso, valerse de la falsedad y de la corrupción por la necesidad del Estado existente.²⁶³ De esta manera, lo propugnado por Maquiavelo, Hegel lo identifica como la forma necesaria para ejercer la voluntad ejecutiva que tenga como objeto la constitución de un Estado, cuando se atravesasen circunstancias difíciles.

Como vemos, realmente, no es cierto entonces que Hegel esté avalando que todo valga a la hora de constituir un Estado, y que con ello este negando la democracia. Lo que Hegel hace es reconocer en las ideas que hemos analizado de Maquiavelo, un uso necesario y circunscrito a que se atravesasen circunstancias difíciles que haya que solucionar de manera drástica, pero no un uso regular de la crueldad, el embuste, la violencia y demás.

Y tampoco Hegel es partidario de eso que se le atribuye a Maquiavelo sobre que *el fin justifica los medios*, y, por cierto, que tampoco es algo que podamos encontrar dicho alguna vez por propio Nicolás Maquiavelo, o que lo haya querido dar a entender. Lo que sí parece es que Rodolfo Mondolfo entiende que Hegel avala la idea sobre que el Estado visto, como un fin, tiene validado cualquier medio para el logro de sus objetivos de manera general y sin limitaciones. Es decir, como si Hegel compartiera la idea de que *el fin justifica los medios*, en todo momento y bajo cualquier circunstancia, cuando se trate de cualquier asunto e interés de Estado, obviando cualquier respeto democrático que se le cruce por delante. De ser este el caso nuestro autor estaría incurriendo en una inexactitud y, con ello, en un error; aunque, es cierto, que si creemos que el problema es determinar, cuándo el uso de la crueldad y la violencia resulta necesario, cuándo se está frente a circunstancias difíciles, y, sobre todo, quién determina bien, objetiva y acertadamente, las respuestas para estas dos cuestiones, posiblemente podamos estar en menor desacuerdo con la afirmación de Mondolfo a este respecto. Desde esta última reflexión, sí que se podría pensar que es imposible no incurrir en un grave error al aceptarse el uso de la crueldad y la violencia, pues con ello sólo se consigue degradar y arriesgar a la democracia al posible error en la

²⁶³ Hegel, G., *Filosofía della storia*, traducido del alemán al italiano por G. B. Passerini, Capolago, Cantón del Tesino, 1840, pp. 420 y 421.

determinación de cuándo se está frente a una circunstancia necesaria y difícil-. Lo que no tuvo en cuenta Maquiavelo es, precisamente, que resulta muy difícil determinar certeramente cuándo se está en realidad ante una circunstancia objetivamente necesaria y difícil. Se terminaría cayendo en el peligro de la apreciación y la determinación caprichosa y subjetiva de las circunstancias. Creemos que esto último ha sido el punto de vista del que ha partido Rodolfo Mondolfo, lo que explicaría el por qué nuestro autor no toma en cuenta la precisión de Hegel sobre las circunstancias necesarias y difíciles, limitándose, directamente, a afirmar de Hegel su rechazo hacia la democracia.

Con respecto a lo anterior, y simplemente fijándonos en lo que dijo o no Maquiavelo, podremos verificar que él jamás afirmó ni escribió eso de que *el fin justifica los medios*. Esta es una equivocada adjudicación que se le hace a su persona. Lo que más se podría acercar a esa afirmación, tal vez, lo ubicamos en *El príncipe*, en su capítulo XVIII, titulado "De cómo deben los príncipes mantener su palabra":

"(...) el príncipe, que se ocupe de ganar y mantener el poder; los medios se considerarán siempre honorables y dignos de general alabanza. Y es que el vulgo se deja siempre llevar por la apariencia y el resultado final de las cosas (...)." ²⁶⁴

Sin embargo, esta afirmación no se puede sacar del contexto íntegro del libro, para afirmar que Maquiavelo, de manera general, defiende que *todo vale* con tal de conseguir *cualquier fin que se desee*.

Si investigamos un poco, veremos que es mucho más probable, que podamos atribuir la idea sobre que *el fin justifica los medios*, a Napoleón Bonaparte, y no a Maquiavelo. Resulta que el 18 de junio de 1815, después de la batalla de Mont-Saint-Jean, se descubren en la carroza de Napoleón unos papeles escritos a mano, donde él había hecho anotaciones sobre la obra de Maquiavelo -*El príncipe*-. Las anotaciones de Napoleón fueron tan numerosas que hoy en día existen ediciones del libro de

²⁶⁴ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, cit., p. 127.

Maquiavelo que las incorporan. Así pues, en *El Príncipe* podemos encontrar la siguiente afirmación de Maquiavelo:

*"Haga, pues el príncipe lo necesario para vencer y mantener el estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos. Porque el vulgo siempre se deja llevar por la apariencia y por el éxito del acontecimiento (...)"*²⁶⁵.

Sobre este párrafo de Maquiavelo, Napoleón Bonaparte anotaría:

*"Triunfad siempre, no importa cómo; y tendréis razón siempre."*²⁶⁶

Esta anotación, que es de Napoleón y no de Maquiavelo, sí que se acercaría más a la idea de que *el fin justifica los medios*.

Para mayor abundancia sobre este asunto veamos lo comentado por Maurizio Viroli en la biografía que hace sobre Maquiavelo:

*"Maquiavelo jamás ha enseñado que el fin justifica los medios o que para el político es lícito aquello que para los demás está prohibido: ha enseñado que quien se propone realizar una gran finalidad –liberar un pueblo, fundar estados, imponer la ley y la paz donde reinan la anarquía y el arbitrio, o rescatar una república corrupta- no debe temer que se lo considere cruel o avaro sino saber llevar a cabo lo necesario para la obra. Así son los grandes, así quería que fuese un príncipe nuevo."*²⁶⁷

²⁶⁵ Maquiavelo, N., *El príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte)*, traducido por Eli Leonetti Jungl, Espasa Calpe, Madrid, 2000, p. 121.

²⁶⁶ *Ibídem*, p. 184.

²⁶⁷ Viroli, M., *La sonrisa de Maquiavelo*, traducido por Atilio Pentimalli, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 192.

Entonces, nos tiene que quedar claro que Maquiavelo realmente nunca fue "maquiavélico" como muchas veces se le suele conocer en un sentido negativo, y es posible que sea la mentira más repetida que se hace sobre él atribuyéndole una posición acerca del fin y de los medios, en un sentido general y totalmente negativo, que nunca sugirió.

Maquiavelo no dijo que todo era válido para hacerse y mantenerse con el poder. Y siendo más precisos, hay que tener en cuenta que si bien hay momentos en que acepta que todo vale, lo hace para alcanzar un fin superior que es el orden y la paz del bien común dentro de un estado, y no sólo por el mero poder. Maquiavelo recomienda la prudencia para quienes ejerzan la toma de decisiones, y aconsejaba el rechazo para todo aquello que los convierta en odiosos o dignos de menosprecio. Maquiavelo procuró escribir una obra que sirva de ayuda a los gobernantes, y para ello sustentó sus apreciaciones en la realidad y en el análisis de los mecanismos que la determinan, tanto en sus causas como en sus consecuencias.

Con lo que hemos visto, nos encontramos con que nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, opina que Hegel no acepta la soberanía popular y con ello que niega toda democracia; sin embargo, hay que insistir, en precisar que lo que hace Hegel es aceptar y ver el aspecto útil y necesario de la obra de Maquiavelo, con lo cual debemos entender que la intención de Hegel siempre fue circunscribir el uso de la crueldad y la violencia, únicamente cuando exista un estado de necesidad en el que haya que salvaguardar al espíritu universal (*Weltgeist*); es decir, al espíritu del bien común y en última instancia al propio Estado. Por ello creemos que, en todo caso, Rodolfo Mondolfo cae en un error de omisión cuando directamente se limita a acusar a Hegel de negar la soberanía popular y la propia democracia, sin mencionar o sin tener en cuenta, la precisión de Hegel sobre el uso sólo en circunstancias necesarias y difíciles. Esta precisión ayuda a entender mejor intención de Hegel, más allá del hecho del problema de sí se puede o no determinar bien, cuándo se dan estas circunstancias.

Nosotros consideramos que lo que pretende Maquiavelo, en *El Príncipe*, es hacer un análisis de la realidad tal como es, y no como tendría que ser moral e idealmente pensado. Maquiavelo centra su análisis en lo que él considera como los problemas

reales, planteándoles una solución según la situación política concreta de su época. Maquiavelo se detiene en el personaje del príncipe nuevo, viendo en él a la única figura con posibilidad de romper adecuadamente la crisis de su sociedad. Así, para Maquiavelo, el Estado es una fuerza, y como tal, es sólo sobre ella en la que hay que sostenerse, y el ser humano, que, para él, es malo por naturaleza y que está desprovisto de cualquier virtud sobre la que levantarse, debe quedar reducido a un simple *ciudadano*, a un simple *animal político*, pudiéndosele sólo juzgar por su nivel de sociabilidad y por sus virtudes cívicas.

Podemos afirmar, a fin de cuentas, que *El príncipe* es una obra en la que Maquiavelo construye una teoría del Estado, por la cual se llega a una forma de organización en la que el ser humano, superando su naturalidad instintiva de inmoderado y excesivo amor a sí mismo, logra vivir en sociedad, vivir sin que el humano malvado apabulle al que es bueno. Por ello, es que Maquiavelo insiste en hablar de la *virtud*, a la que dota de un significado moral distinto, basado en la vitalidad y la energía. Es esta *virtud* la que permite identificar al verdadero hombre, al ciudadano, al hombre de Estado, y en definitiva, al príncipe.

Para Maquiavelo el tirano es el que gobierna en beneficio propio; a diferencia del príncipe, que es el que gobierna para el interés del Estado y de la sociedad en general. Es por ello que Maquiavelo no rechaza el uso de la crueldad ni el uso de la violencia; puntualizando, que si bien acepta la crueldad y la violencia, únicamente lo hace cuando resulte necesario, y en la proporción justa de lo que se enfrente.

5.2. La igualdad de los pueblos frente a su libertad

Para Hegel, en términos generales, los pueblos modernos están más capacitados para lograr igualdad que para lograr libertad. Esto sería así porque no es posible lograr un entendimiento en la propia realidad a través de una determinación comúnmente aceptada de la libertad (sobre todo en lo que respecta a la participación de todos los individuos en el quehacer y en los asuntos de Estado). En la filosofía hegeliana, la realidad es más racional y, a la vez, más poderosa que cualquier suposición previa de las masas.

Según Hegel, sin embargo, en términos específicos, el gran desarrollo y configuración de los Estados modernos implica suponer una mayor desigualdad específica de las personas en la realidad efectiva; empero, este gran desarrollo alcanzado produce al mismo tiempo y contrariamente -a través de la racionalidad más profunda de las leyes y la mayor firmeza del régimen de legalidad- una libertad algo mayor y más sostenida. Es la racionalidad de las leyes y el régimen de legalidad lo que permite esta mayor libertad y es lo que hace que se pueda soportar.

Hegel aprecia que desde la diferencia superficial entre las palabras *libertad* e *igualdad* se advierte que la libertad conduce a la desigualdad; sin embargo, los discursos que él critica y considera corrientes -como el de su colega Fries-, a la inversa, únicamente conducen a la igualdad. Es decir, que a mayor igualdad, menor libertad efectiva.

Acusa Hegel, que cuanto más se entiende a la libertad como seguridad de la propiedad, cuanto más se afirma la libertad como opción de desarrollar y validar las aptitudes de cada individuo y sus cualidades, entonces, se verá aún más la libertad como una necesidad que es evidente por sí misma. Es en este momento, cuando se le reconoce y se toma a la libertad, preferentemente, en su sentido subjetivo. Esta libertad, limitada a un sentido subjetivo, es una libertad para la actividad que quiere encontrar camino por todos los lugares y se propaga a través de los intereses particulares y, atendiendo los gustos propios, esta forma de ver la libertad, se propaga también a través de los intereses generales de inclinación espiritual. En esta acusación se esconden dos elementos:

- 1) está la *libertad de sentido subjetivo*, que conlleva a la independencia de la particularidad individual de cada individuo y,
- 2) está la *libertad interior*, en la que la persona coloca sus principios, su propia forma de entender y sus convicciones. Con ello, los individuos obtendrían su autonomía moral.

Entonces, Hegel reniega de esa forma de entender la libertad y afirma que, la *libertad subjetiva* lleva consigo, en primer lugar, la mayor formación de la cultura de la particularidad en la que se

posa la desigualdad de las personas; esta forma de cultura es la que generaría aún mayor desigualdad. Sin embargo, y en segundo lugar, la *libertad subjetiva* no podría desarrollarse sin que previamente exista la condición de la *libertad objetiva*.

Siendo así, Hegel entiende que gracias a la *libertad objetiva*, la libertad ha crecido hasta los niveles que ha logrado en los Estados modernos. Su crítica hacia la libertad meramente subjetiva la deja muy clara:

“Si con esta cultura de la particularidad, la multitud de necesidades y la dificultad en satisfacerlas, el raciocinar, el saberlo ya todo mejor que nadie y la vanidad insatisfecha aumentan hasta lo indecible, todo esto pertenece a la particularidad aislada a la cual queda remitida la creación en su esfera de todos los embrollos posibles y el habérselas con ellos. Desde luego, esta esfera es, entonces, al mismo tiempo, el campo de las limitaciones, porque la libertad se encuentra <en ella> cautiva de la naturalidad, del capricho y del arbitrio, y porque esa libertad tiene también que limitarse, por supuesto, con arreglo precisamente a la naturalidad, capricho y arbitrio de los otros, pero sobre todo y esencialmente con arreglo a la libertad racional.”²⁶⁸

Para Hegel, la libertad es el síntoma del pensamiento, del espíritu. Ser libre es ser sí mismo. Sin embargo, el sujeto individual, o lo que Hegel llama *espíritu subjetivo*, es una idea insuficiente del pensamiento. Cada uno de los sujetos se da cuenta de sí mismo en tanto es distinto de lo natural que lo rodea y, en tanto, es distinto de los demás sujetos.

Entonces, un sujeto es libre, sí, pero en sentido negativo. Todo aquello que hay alrededor del sujeto, lo limita, lo determina, lo niega. La libertad en sentido positivo es la absoluta determinación y limitación de un ser por sí mismo, y esto realmente no llega a suceder del todo. La individualidad del sujeto es una afirmación parcial, porque esta afirmación, si bien puede entenderse como que cada sujeto consiste en sí mismo,

²⁶⁸ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 555 y 556.

sin embargo, las ideas, deseos, normas y preferencias le llegan a los sujetos, mayoritariamente, impuestos por su entorno social.

Podemos encontrar en José Ortega y Gasset esta explicación, que resulta bastante clara sobre la idea de la libertad hegeliana. Cada sujeto tiene fuera de él una realidad que es espiritual, más no material y que, además, no es ningún sujeto individual. Esta realidad espiritual es el Estado. El Estado, precisa Ortega y Gasset, es espíritu, pero espíritu objetivo. Los pueblos que existen, cada uno de ellos, es un espíritu objetivo, es decir, un sistema de ideas jurídicas, morales, científicas, artísticas del cual se nutren los individuos, en el cual se informan. La realidad del espíritu subjetivo, del sujeto individual, no está en él mismo; la realidad del sujeto individual, del espíritu subjetivo, está en el espíritu de su pueblo:

“He aquí el alguien, el 'mismo' a quien la historia universal le pasa: es el Espíritu, el Pensamiento. La historia es la biografía del Espíritu. Durante toda ella lucha consigo mismo para conquistarse, para descubrirse, para reconocerse y –como el Espíritu no es sino ese conocerse- para llegar a ser con plenitud sí mismo. Pero reconocerse el Espíritu a sí mismo como única realidad es una misma cosa que reconocerse como libre. Para Hegel sólo es propiamente libre lo que sea único. Por eso es la historia, según él, el progreso en la idea de libertad. (...) yo no puedo limitarme a mí mismo si no es aceptando en mí a los demás, llenándome con lo otro, con los otros, integrándome, desindividualizándome, generalizándome; en suma, fundiéndome con lo que queda fuera de mí, con los prójimos de mi pueblo y formando con ellos la unidad colectiva de una nación. Para Hegel sólo a través de un pueblo determinado puede el individuo ser libre, o, mejor aún, sólo el pueblo como unidad espiritual indivisa y en bloques es libre.”²⁶⁹

²⁶⁹ Ortega y Gasset, J., *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 123 y 124.

Vemos, entonces, que Hegel, construye una concepción del mundo en torno nuestro y de nuestra persona en él. Un sujeto solo no hace vida; se hace vida cuando se da la cara a los demás, cuando se hace frente al absoluto de los otros sujetos. El absoluto de cada sujeto es un lugar donde nuestro vivir, se encuentra en condición de náufragos, como bien lo describe Ortega y Gasset.

La vida de los sujetos, en el entender de Hegel, implica que ella nos coloque en un plano negativo, que no nos sostiene por sí solo, y que más bien nos termina venciendo. Por ello es que la vida nos impone, continua y sustancialmente, a efectuar actos para lograr sostenernos en ese elemento negativo, o, en todo caso, para lograr transformarlo en un elemento positivo. Así, para Hegel lo importante en la interpretación de la vida no es la labor de individuo alguno, sino que proviene de la labor de todo un pueblo. Luego, para Hegel, cada pueblo que se ha hecho grande se ha inspirado en una idea unitaria y original, y a través de una rígida disciplina ha logrado imponerse en una época determinada de la historia.

Hegel nos habla del *espíritu del mundo*, el que no es una abstracción de la naturaleza humana; el *espíritu* es algo enteramente individual, activo y absolutamente vivo; el *espíritu* es una conciencia, pero también es su objeto. De esta forma resulta que el *espíritu* es pensante, y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El *espíritu* sabe; pero, este saber, implica tener conciencia de un objeto racional. El espíritu únicamente tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, es decir, que sólo sé de un objeto porque en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es al mismo tiempo objeto para mí. Mi determinación no consiste en que yo soy simplemente esto o aquello; más bien, consiste en que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; estas dos cosas no se pueden separar. El espíritu se hace de una determinada representación de sí, es decir, de lo que es esencialmente, de su naturaleza. Únicamente puede tener un contenido espiritual, y lo espiritual es precisamente su contenido, su interés. De esta forma el espíritu alcanza un contenido. El espíritu no se encuentra su contenido; el contenido de sí mismo se hace su propio objeto. El saber es su forma y su actitud; sin embargo, el contenido es

precisamente lo espiritual. De esta forma, por su naturaleza, el espíritu está en sí mismo; o sea, es libre.

Entonces, para Hegel, la libertad es la sustancia del espíritu; el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades; sin embargo, para la filosofía de Hegel, todas las propiedades del espíritu existen únicamente mediante la libertad, todas las propiedades del espíritu son meros medios para la libertad y todas buscan y producen la libertad; la libertad es lo único que lleva verdad en el espíritu. Nos quedará más claro con la siguiente comparación que hace Hegel:

“Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así (...) es la libertad la sustancia del espíritu. (...) La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, que tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.”²⁷⁰

La labor del espíritu es producirse, hacer objeto de sí mismo y saber de sí; el espíritu existe para sí mismo. Según Hegel, las cosas naturales, al no existir para sí mismas, no son libres. El espíritu se produce y se realiza de acuerdo a su saber de sí

²⁷⁰ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducido por José Gaos, Alianza, Madrid, 1999, p. 62.

mismo, y se preocupa de que lo que sabe de sí mismo sea también realizado. De esta manera, es que todo se limita a la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Existe una gran diferencia entre el espíritu que sabe que es libre, frente al espíritu que lo desconoce. El espíritu que no sabe que es libre, es esclavo y es feliz con su esclavitud, sin saber que ella es injusta. Sólo la sensación de libertad hace libre al espíritu, pese a que éste es siempre libre en sí y por sí. Lo que el ser humano es realmente, también debe serlo idealmente. Cuando, el ser humano, conoce lo real como lo ideal, deja de ser algo natural, deja de encontrarse entregado simplemente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. En los conceptos hegelianos, el espíritu es esencialmente la conciencia de sí mismo.

En la historia, el espíritu, es un individuo de naturaleza universal, aunque, al mismo tiempo, de naturaleza determinada, es decir, un pueblo en general. Los pueblos son la definición que el espíritu tiene de sí mismo; por ello, lo que acontece en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo se determina según lo que el espíritu conozca de sí mismo, y la conciencia última, que es a lo que se reduce todo, es que el ser humano es libre:

"(...) la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí. Lo orientales no saben que el espíritu o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es solo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este uno es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de libertad solo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los griegos libre. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su

libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza."²⁷¹

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; sin embargo, es al mismo tiempo el espíritu universal absoluto, ya que el espíritu universal es uno solo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se extiende en la conciencia humana. Los seres humanos están con el espíritu, de la misma forma que el individuo está con el todo, que es su sustancia; el espíritu universal es el espíritu absoluto. El espíritu particular de un pueblo particular tiene la posibilidad de fenecer; sin embargo, en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, este espíritu particular, es un miembro, y el espíritu universal no puede fenecer. Así, el espíritu del pueblo, es el espíritu universal vertido en una forma particular; pero el espíritu universal es superior en sí, con respecto al espíritu particular. Lo que conforma la razón del espíritu en su determinación, lo que conforma la determinación del mundo espiritual y el fin último del mundo, es que el espíritu posea la conciencia de su libertad y que de esta manera esa libertad se haga efectiva. La libertad en sí misma, al ser un saber de sí, encierra la necesidad infinita de alcanzar por sí a la conciencia y con ello a la realidad, porque la libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu. Ya habíamos anotado antes que la sustancia del espíritu, para Hegel, es la libertad; en este sentido, resultará que el fin de la libertad, en el proceso histórico, es la libertad del sujeto, es que tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer, que el sujeto valga infinitamente y alcance la conciencia de este valor infinito. El fin de la libertad en el proceso histórico es un fin sustantivo del espíritu universal al que se llega a través de la libertad de cada uno.

El espíritu, dice Hegel, no puede relajarse ni laborar en otra cosa hasta lograr saber lo que es. Este es un pensamiento

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 67.

general y abstracto: hay una distancia enorme cuando Hegel dice que es el supremo y único interés del espíritu, con respecto a lo que conforma los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia. Es que para Hegel, el espíritu libre está relacionado indispensablemente a sí mismo, porque es un espíritu libre; de no ser así, sería dependiente y no libre. Cuando Hegel define el fin afirmando que se trata de que el espíritu alcance la conciencia de sí mismo o realice al mundo de acuerdo a sí mismo –las dos cosas son idénticas-, entonces, es posible decir que el espíritu se hace con la objetividad; o, al revés, que el espíritu extrae de sí su definición, la objetiva y luego de ese modo se transforma en su propio ser. El espíritu, en la objetividad se hace consciente de sí, para ser afortunado, porque cuando la objetividad se corresponde a la exigencia interior, es aquí cuando hay libertad. Si determina de esta manera el fin, entonces, queda definida la progresión, precisamente, en el sentido de que no es tomada como un simple aumento.

5.3. La función de la filosofía hegeliana: la reconciliación

Hegel también quiere explicar la función que para él debe tener la filosofía, y, para ello, se remite a Dios a fin de justificar la razón universal. Dice que, la filosofía tiene como función el corroborar que la realidad del mundo es como debe ser y, que lo realmente bueno –que es la razón universal de lo divino– conforma al mismo tiempo el poder de gestionarse a sí mismo. La razón universal, entonces, esencialmente conceptuada, es Dios.

En este sentido, es que nosotros entendemos que, para Hegel, Dios es el que gobierna el universo, y el contenido de esta gestión y la ejecución de su proyecto, es la historia universal. La filosofía, entonces, estaría para definir y comprender ese proyecto; la filosofía tendría la función de encontrar el contenido real de la idea divina y el justificar la despreciada realidad.

Únicamente lo que brote de Dios como realización, tiene la posibilidad de alcanzar el nivel de realidad; lo que no se acomoda a Dios, es existencia falsa o no auténtica:

“Delante de esa pura luminosidad de la idea divina se desvanece la apariencia como si el universo fuese un acontecer absurdo y sin sentido.”²⁷²

Elementos como la religión y los valores éticos, se encuentran en el alma individual, aunque no tengan la fortuna de llevarse a cabo ni ser aplicadas en circunstancias reales. Esos elementos tienen, a través de su sencillo fervor, un valor sin fin (Hegel pone el ejemplo de un pastor y de un campesino, a quienes considera propios de una existencia primitiva) que no implicará una carga para una persona de enorme formación en la materia.

A la libertad subjetiva de la que hablábamos antes, Hegel la llama *simple religión del derecho de la libertad subjetiva*, y es para él fuente de voluntad, decisión, acción y de todo lo que esté relacionado con el deber y con el valor de las personas. Esta *simple religión del derecho de la libertad subjetiva* no tiene nada que ver con el chirriante y desapacible sonido de la historia y de las variaciones exteriores y temporales. Hegel llega a concluir que:

“En general, sin embargo, debe tenerse en cuenta que todo lo que en el mundo se presenta en el individuo como noble y valioso tiene también por encima suyo una instancia superior. El derecho del espíritu universal está por sobre todos los demás derechos. Ello le admite todo, pero sólo condicionalmente, en cuanto pertenecen a su sustancia, y se consideran como restringidos a la particularidad. Esto podría bastar sobre el argumento de los medios de que se sirve el espíritu del mundo para lograr sus conceptos.”²⁷³

Entonces, según Hegel, la filosofía, siendo el sondeo de lo racional, precisamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, y no la indagación de algo más allá, que quién sabe dónde estará,

²⁷² Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 66.

²⁷³ Hegel, G., *Filosofia della storia*, cit., p.35.

lo que constituye el error de un raciocinar unilateral. Recordemos que para Hegel:

*"Lo que es racional es real y lo que es real es racional."*²⁷⁴

Para Hegel, toda conciencia ingenua, y también la filosofía, descansan en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto *natural*.

Nos explica Hegel que en el caso de que la reflexión, el sentimiento o cualquier aspecto de la conciencia subjetiva, llegue a considerar como vano a lo *existente*, entonces, la conciencia subjetiva está yendo más lejos de lo *existente* (es decir, más lejos de la realidad); esto provocará que esta conciencia subjetiva se reencuentre en el vacío, y, dado que únicamente en el presente hay realidad, entonces, la conciencia –en este supuesto– es únicamente vanidad. Planteándolo a la inversa, Hegel dice que si la idea pasa por ser únicamente una idea (es decir, sólo una representación atribuible a una opinión), la filosofía, le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la idea. Así, en Hegel, lo racional es sinónimo de idea, en tanto que ella entra en su realidad concurriendo con el existir exterior y, se expresa en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos. Luego, la idea, recubre su elemento primordial, su núcleo, con una apariencia múltiple en la que en un primer momento habita la conciencia subjetiva, pero que el concepto pasa adelante para ubicar el pulso interno y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores. Sin embargo, Hegel aclara que las infinitas variedades de relaciones que se producen dentro de esa exterioridad gracias al aparecer de la esencia en ella, este material infinito y su regulación, no forman parte del objeto de la filosofía; es inmiscuirse en asuntos que no le incumben.

Según Hegel, la filosofía está para eliminar la posibilidad de que algo suceda o no. Esta posibilidad es como una necesidad externa, es decir, una necesidad que se remite a causas, las que son únicamente circunstancias externas.

²⁷⁴ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 34.

Para Hegel el elemento que nos permite conocer lo sustancial es la razón; las posturas parciales distorsionan la historia porque nacen de falsas opiniones subjetivas; la filosofía es ajena a estas opiniones parciales. Así, resulta que el enfoque de la historia universal de la filosofía no es un enfoque que se logre mediante un proceso de abstracción de otros varios enfoques generales y prescindiendo de los demás. El principio espiritual del punto de vista de la historia universal filosófica es la totalidad de los puntos de vista. El enfoque de la historia universal filosófica toma en cuenta el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, sin considerar las situaciones particulares. El enfoque de la historia universal filosófica se ocupa del pensamiento universal, que se extiende por el conjunto. Lo primero para la historia universal filosófica es el espíritu de los acontecimientos, que da origen a los acontecimientos. A la filosofía no le son prioritarios los destinos, las pasiones ni las energías de los pueblos al lado de los cuales se impulsan los acontecimientos. El individuo de la historia es el espíritu universal:

*"(...) lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre él mismo en su fuerza y poder."*²⁷⁵

En cuanto a la ciencia del Estado, para Hegel, ésta debe ser la tentativa de comprender y representar al Estado como algo en sí mismo racional. La filosofía no debe pretender estructurar un Estado tal como debe ser. Es decir, la filosofía no consiste en enseñar u orientar al Estado en cómo él debe ser; más bien, la enseñanza, que pueda brindar la filosofía, debe orientar a saber cómo el Estado -es decir el universo ético- debe ser conocido. Concebir lo que es el Estado, es la labor de la filosofía, ya que lo que es, es la razón.

En lo que concierne al individuo, para Hegel, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; y, de la misma forma, la filosofía, es su tiempo aprehendido en pensamientos. Lo que reside entre la

²⁷⁵ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p.46.

razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente -lo que separa aquella razón de ésta y no le deja encontrar su satisfacción en ella- es el impedimento de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto.

En su obra *Filosofía del Derecho*, Hegel nos habla de la función reconciliadora que tiene la filosofía. Para explicar ello usa una metáfora, diciendo que hay que reconocer a la razón como la rosa en la cruz del presente -y, por lo tanto, sacar provecho de esta-, tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad que la filosofía otorga a los que han sentido alguna vez la íntima exigencia de concebir y conservar, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual y accidental, no como algo particular y contingente, sino en lo que es *en sí y para sí*.

También esto constituye el sentido concreto de la *unidad de la forma y del contenido*, porque *la forma*, en su más concreta significación, es la razón -en cuanto conocimiento que concibe o conocimiento conceptual- y, el *contenido*, es la razón en cuanto esencia sustancial de la realidad ética, así como de la realidad natural; la identidad o unidad consciente, de la *forma* y del *contenido*, constituye la idea filosófica. Para Hegel es una gran terquedad -la misma que hace honor al ser humano- no querer reconocer nada en los sentimientos que no esté justificado por el pensamiento.²⁷⁶

La reconciliación, además, posibilita que pueda y deba ocurrir la transformación. La unión entre transformación y reconciliación impide la equivocación de entender a la reconciliación como resignación. Es así, que para Hegel, la reconciliación implica un resistente sentido de afirmación, ya que únicamente nos reconciamos con algo en el momento en que podemos asentir a ello, tomándolo como algo propio. No implica una mera aceptación.

La reconciliación, para Hegel, tampoco es un consuelo. En el consuelo no se acepta una situación, sino que, más bien, se le toma, a ella, como *un mal que no hubiera debido suceder*. El consuelo implica el deseo de hallar un reemplazo del mal, o al

²⁷⁶ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 35 y 36.

menos un resarcimiento. Distinta es la reconciliación, porque ella asiente ante lo existente y su valor, sin considerarlo como una etapa o fase hacia algo diferente.

A nuestro entender, y estando de acuerdo con Enrique Bonete Perales, consideramos que Hegel ve en la reconciliación un punto de vista interno y racional sobre el padecimiento y el daño que produce el presente. Este punto de vista racional e interno de la reconciliación nos hace posible el poder disfrutar del presente, y, a la vez, nos enteramos de su falta de medios. El advertir ello forma parte del proceso de reconciliación, ya que la cruz del presente, y su aflicción, se mantienen; por tanto, la reconciliación y el reconocimiento del padecimiento deben existir al mismo tiempo. Reconciliación y reconocimiento del padecimiento, coexistiendo a la vez, para Hegel, es una situación posible de alcanzar. Así, el presente termina siendo original y principalmente racional, y, por tanto, disfrutar de él, es posible, y porque es posible podemos admitir como cierta o conveniente la metáfora de Hegel sobre que el presente es la cruz, y que ella encierra dentro de sí a la rosa de la razón:

*"(...) en este conocimiento reconciliador es inevitable el elemento de la negatividad, y con él la melancolía. En síntesis, la negatividad es un momento de la actitud afirmativa de la reconciliación y la melancolía representa el modo como la visión interna racional de los errores del mundo es compatible con la asunción de éste y de sus elementos negativos. Es una parte integrante y una respuesta humana a la contemplación del mal, de la imperfección y del dolor. Por consiguiente, en la reconciliación coexisten la afirmación y el asentimiento, la melancolía y el disfrute del presente."*²⁷⁷

Entonces, resulta que Hegel además de fijar que la función de la filosofía es la de reconciliar el presente con la razón, también hizo patente que la realidad y el mundo requieren de una permanente actividad reconciliadora.

²⁷⁷ Bonete, E., *La política desde la ética. I. Historia de un dilema*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 129.

5.4. La moral subjetiva y la moral objetiva en Hegel

En primer lugar, para comprender este tema, como bien lo aprecia López Calera, hay que tener en cuenta lo que significa, en Hegel, qué es pasar de la moralidad a la eticidad. Partiremos nuestro análisis advirtiendo que:

*"(...) hay que tener en cuenta unos conceptos o expresiones muy frecuentes en su filosofía jurídica, como son: "para sí" ("für sich), "en sí y por sí" ("an sich und für sich") "según el concepto" ("nach dem Begriff")."*²⁷⁸

En efecto, esto es importante porque en las diferentes obras que tratan sobre la filosofía del derecho de Hegel, se usa una terminología, a veces de manera indiscriminada, sin advertir la connotación que pretendió dar Hegel al utilizarlos en su obra. La terminología a la que nos referimos la encontramos considerablemente dentro de las explicaciones que hace Hegel sobre la moralidad.

En este aspecto, lo que busca Hegel, al usar su terminología, es darnos a entender que la libertad –que es la que sustancia al espíritu objetivo y a la misma historia- no encuentra su momento determinante y pleno de realización en el *para sí*. El *para sí* pertenece al ámbito de la libertad moral (de la moral subjetiva).

Hay que lograr vencer y rebasar el momento de la parcialización *para sí*, es decir el de la subjetividad, y dar apertura al momento de realización *según el concepto* para lograr alcanzar una plena libertad, ya que la libertad limitada a la moral, no es más que una mera libertad interior, es decir una mera libertad *para sí*. El momento de realización *según el concepto*, implica la fase en la que logramos abrirnos a las condiciones de plenitud que el espíritu objetivo, en su movimiento propio, nos indica como incondicional para lograr esa plenitud de libertad, que es la que supera a la simple libertad moral o interior: es la libertad ética, la que logra esta superación:

²⁷⁸ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, Iustel, Madrid, 2012, p. 79.

“Sólo en la eticidad la voluntad será lo mismo con el concepto de la voluntad y tendrá a éste como su contenido. En el campo de lo moral la voluntad se refiere aún a lo que es en sí.”²⁷⁹

Según indica Hegel la libertad exterior -que es el derecho abstracto- y la libertad interior -representada por la moralidad-, ambas, vencen sus límites y logran su objetividad en el escenario de la *eticidad* (“Sittlichkeit”); este escenario guarda un compromiso de objetividad en el desarrollo de la libertad.

En efecto, para Hegel la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo *en sí y por sí*, es la *eticidad*, y en ella se produce la reconciliación *según el concepto*. Así, si la moral es la forma de la voluntad, por el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es únicamente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino que es también el tener como contenido su propio concepto, que, según Hegel, es la libertad. Lo legal y lo moral no pueden existir por sí mismo; ambas deben tener a lo ético como fundamento y sostén.²⁸⁰

Entonces, hay que dejar sentado que Hegel, en lo que respecta a su idea del deber, es decir en lo que respecta a su idea de la moral, no otorga un valor absoluto a la subjetividad. Más bien critica a quienes defienden la idea de los sujetos como señores que deciden la ley:

“Esta posición surgió en realidad de la filosofía de Fichte, que manifiesta que el yo es lo absoluto, es decir, la absoluta certeza, la yoidad (“Ichheit”) universal que a través de su ulterior desarrollo pasa a la objetividad. En realidad no puede decirse de Fichte que haya transformado en principio de lo práctico el arbitrio del sujeto, pero posteriormente Friedrich von Schlegel ha establecido como Dios esa misma yoidad particular respecto del bien y de lo bello (...)”²⁸¹

²⁷⁹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 207.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 290 y 291.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 285 y 286.

Para Hegel la moral subjetiva, implica un retorno hacia el interior del sujeto; es una visión hacia uno mismo. En este sentido es que la moral subjetiva lleva consigo alguna dosis de egoísmo, de unilateralidad y de egocentrismo:

“En la moral, es el interés particular de las personas lo que viene en tela de juicio, y su gran valor consiste en que se sabe a sí mismo absoluto y se determina.”²⁸²

Desenvolviéndose moralmente, es decir, siendo morales, cada sujeto logra ser más él mismo. López Calera apuntará que para Hegel:

“La insuficiencia de la moralidad es que no implica universalidad, no tiene objetividad, no alcanza lo que puede ser bueno en sí y no para sí, que sería lo ético (“sittliche”).”²⁸³

En Hegel, la moralidad se relaciona con el ámbito interior de los sujetos; es la libertad interior:

“Sólo en la eticidad, es la voluntad lo mismo que el concepto de la voluntad, y tendrá a éste como su único contenido. En el comportamiento moral la voluntad se refiere aún a lo que es en sí mismo, por lo que es el punto de diferencia (...).”²⁸⁴

La conciencia moral, para Hegel, se encuentra sometida al juicio de ser o no verdadera, y su acogimiento exclusivo a sí misma se contradice de forma inmediata a lo que ella desea ser. Lo que la conciencia moral quiere ser, según Hegel, es la norma de una forma de actuar racional, universal y válida, en y por sí. Por ello el Estado no tiene la posibilidad de reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como saber subjetivo, al igual que en la ciencia no tiene validez la opinión subjetiva y la afirmación e invocación a la opinión subjetiva:

²⁸² Ibídem, p. 206.

²⁸³ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., p. 76.

²⁸⁴ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 207.

*"La ambigüedad respecto a la conciencia, reside, en el hecho de que ella está presupuesta en el significado de aquella identidad del saber y del querer subjetivo y del verdadero bien, y así es afirmada y reconocida como algo santo; y precisamente, sólo como reflexión subjetiva de la autoconciencia en sí, pretende, sin embargo, el privilegio que sólo pertenece a la identidad misma en virtud de su contenido válido en sí y por sí, racional."*²⁸⁵

Nicolás López Calera dirá, sobre este tema de Hegel, que:

*"La moralidad es una superación del momento anterior del 'derecho abstracto', donde la libertad tiene una existencia exterior en las cosas, en la propiedad. No basta ni la libertad exterior (derecho abstracto) ni la libertad interior (moralidad)."*²⁸⁶

Según Hegel, los objetos son estímulos para la reflexión; el mundo se ve de acuerdo a cómo se le considere. Si vemos al mundo únicamente desde el enfoque de nuestra subjetividad, lo tomaremos según nosotros mismos estamos conformados; de esta forma, entenderemos y advertiremos cómo es que ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Sin embargo, lo que contiene la historia universal es racional y tiene que ser racional; existe una voluntad poderosa y divina que guía al mundo, y que es lo suficientemente potente como para determinar su gran contenido:

*"Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos."*²⁸⁷

²⁸⁵ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 135.

²⁸⁶ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., pp. 76 y 77

²⁸⁷ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 45.

5.5. La vanidad que denuncia Hegel: lo que se esconde detrás; el idealismo absoluto

Para Hegel quien critica lo anterior, adolece de una vanidad descontenta que se deja llevar por el facilismo y que, sin mayor esfuerzo, atribuye consecuencias y echa en cara acciones, ya sea porque cree que tiene la razón o porque cree que tiene la libertad o el derecho para sublevarse contra el statu quo.

En esta parte pretendemos entender la razón o las razones por las que Hegel –como hemos dicho en el acápite anterior– condena lo que él entiende como vanidad disgustada que por no esforzarse se abandona a la inercia y al simplismo de lo fácil, señalando consecuencias y culpables de acciones, sea porque siente tener la razón, o porque siente tener la libertad o el derecho para alzarse en contra del estado de las cosas.

Sobre esta condena que hace Hegel, Rodolfo Mondolfo encuentra elementos pegados y confundidos, que, según él, casi no pueden ser reconocidos o distinguidos, pero que, pese a ello, él considera que logra distinguirlos en dos elementos.

El primer elemento, sería el odio contra el *deber kantiano* y, el segundo, el rechazo a la teoría que sostiene que el mundo moral puede ser confiado al estímulo espontáneo del sentimiento, y el Estado, a la voluntad dirigida por las necesidades. Mondolfo precisa además que estos dos elementos se relacionan con el idealismo absoluto, y, además, que en parte, se originan de él.²⁸⁸

A) El supuesto odio de Hegel hacia el *deber kantiano*

En principio hay que recordar que Kant distinguió entre moralidad y legalidad. Hegel ha distinguido entre moralidad como moralidad subjetiva (*moralität*) y moralidad como moralidad objetiva (*sittlichkeit*).

Se suele traducir *moralität* por *moralidad* y *sittlichkeit* por *eticidad*. La distinción hegeliana entre *moralität* y *sittlichkeit* es en algunos aspectos semejante a la Kantiana. Esto es así porque, mientras la *moralität* consiste en el cumplimiento de un deber por el acto de la voluntad, la *sittlichkeit*, es la

²⁸⁸ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 78.

obediencia a la ley moral en tanto que es fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, lo cual representa a la vez el espíritu objetivo, o unas de las formas del espíritu objetivo.

Sin embargo, a diferencia de Kant, e incluso oponiéndose a él, Hegel considera que la buena voluntad subjetiva no es suficiente en stricto sensu. Es necesario que la buena voluntad subjetiva no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que pretende el bien. Lo subjetivo, es aquí solamente abstracto. Para que llegue a ser concreto es menester que se integre con lo objetivo, el cual se manifiesta moralmente como *sittlichkeit*. Eso sí, hay que tener claro que la *sittlichkeit* o *eticidad*, no es tampoco una acción moral solamente mecánica: es la racionalidad de la moral universal concreta que puede otorgar un contenido a la moralidad subjetiva de la simple conciencia moral.

Intentaremos explicar esto de manera más clara para entender bien la moral hegeliana, en tanto nos interesa, ya que Mondolfo afirma advertir, por parte de Hegel, un odio hacia el *sollen* kantiano (o *deber kantiano*). Para esto nos serviremos de algunos autores y, por supuesto, de obras del propio Hegel.

Para Hegel la moralidad no representa el mundo del absoluto de la conciencia que culmina en sí mismo.

De esta manera, la moralidad de Hegel, al no culminar en sí, se supera en la *sittlichkeit* o *eticidad* (o moral objetiva). Esta *eticidad*, nos dirá Lopez Calera será el:

*"(...) momento superior de la praxis humana, basado en una concepción de la libertad que no se encuentra en ningún otro filósofo. No se duda del valor de la moralidad para la realización de la libertad, pero se le considera un momento insuficiente de su desarrollo."*²⁸⁹

En este mismo sentido el filósofo y profesor alemán Karl-Heinz Ilting, opina que si bien para Hegel la moralidad era una

²⁸⁹ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., p. 71.

condición necesaria, para la realización del Derecho en el Estado, sin embargo, no era una condición suficiente.²⁹⁰

Hegel, entonces, al situarnos en la distinción entre *moralidad* y *eticidad*, realmente nos sitúa en el escenario de discusión que trata sobre la subjetividad en la moral y sobre la objetividad en la moral. Es decir, se trata de la discusión sobre si la moral es un tema de mera conciencia o si la moral, adicionalmente, se relaciona con cuestiones objetivas que es imposible dejar de lado a menos que, según se entiende de la filosofía hegeliana, se quiera descender a un subjetivismo inútil que resulte ineficiente para la racionalización de la vida humana.

Así, Hegel habla sobre *el derecho de la voluntad moral*, en donde el derecho abstracto o formal de la acción consiste en que su contenido es, en general, mío, y la acción, un propósito de la voluntad subjetiva. La *particularidad de la acción* vendría a ser su contenido interior.

Siendo así, resultaría que el carácter general del contenido de la particularidad de la acción estaría determinada *por mí*, y al mismo tiempo por aquello por lo cual ella tiene valor *para mí*, que no es otra cosa que la intención o propósito.²⁹¹ En efecto, en este sentido, en un agregado encontramos que Hegel afirma que:

*“Cada acción, para ser moral, debe en primer lugar coincidir con mi propósito, porque el derecho de la voluntad moral consiste en que sólo se reconoce su existencia lo que interiormente existía como propósito.”*²⁹²

Con esto, lo que hace Hegel es afirmar los derechos de la conciencia, de tal forma que la subjetividad y el contenido interior de la particularidad de la acción, son la sustancia de la *moralität*. Entonces, para Hegel la moral –*moralität*–

²⁹⁰ Ilting, K.-H., "La forma lógica y sistemática de la Filosofía del Derecho", en *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducido por Alfredo Llanos, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1987, pp. 24 y 25.

²⁹¹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 118.

²⁹² Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 214.

constituye la cara del derecho de la voluntad subjetiva. Por este derecho, la voluntad es y reconoce únicamente lo que es suyo, o sea, aquello en lo que la voluntad existe como algo subjetivo.

Del sentido que venimos desarrollando, podemos advertir que Hegel sustenta su moralidad subjetiva en la libertad interior del sujeto, lo que de alguna forma resulta siendo una coincidencia con la moral kantiana. Sin embargo, Hegel rechaza la idea de una libertad moral que resulte suficiente o absoluta, y que termine limitada a una manifestación sagrada de la conciencia del sujeto. El hecho de que Hegel acepte esta la libertad interior de los sujetos, implicaría sólo una visión parcial de su filosofía.

Para Hegel la conciencia de los sujetos, la libertad interior que hay en ellos y su valor moral, son de una grandeza extraordinaria, y se ubican a un nivel sagrado que debe ser intocable.

En efecto, Hegel no tiene reparo en afirmar que la conciencia moral es sagrada; sin embargo, repara en el hecho de que la conciencia moral puede entenderse de varios modos o admitir distintas interpretaciones y dar, por consiguiente, motivo a dudas, incertidumbre o confusión. De esta forma Hegel nos previene del riesgo de llegar a confundir el saber y el querer subjetivo, con el bien verdadero. Así, para Hegel, la conciencia verdadera es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Para que esta conciencia sea verdadera, debe contar con las prescripciones objetivas por sí y los deberes; ambos se constituyen en los principios estables de una conciencia verdadera. El querer subjetivo –o la mera conciencia subjetiva–, como tal, no tiene contenido propio.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que para Hegel, el sistema objetivo, de estos principios y deberes, unido al saber subjetivo, existe únicamente desde el enfoque de la ética. Y es que desde el enfoque de la sola moralidad subjetiva, la conciencia no tiene contenido. Esto nos queda más claro aún cuando vemos que Hegel apunta que la conciencia, expresa el absoluto derecho –o justificación– de la autoconciencia subjetiva, la que asegura saber, en sí y por sí misma, lo que es el derecho y el deber, y no reconoce nada más que lo que

ella conoce de esta manera, como lo que es el bien; por lo cual, a la vez, asegura que lo que ella sabe y quiere –lo que sabe y quiere la conciencia moral- es en *verdad* el derecho y el deber. La conciencia, como tal unidad de la voluntad subjetiva y de lo que es en sí y por sí, es un santuario cuyo agravio sería un sacrilegio. Pero, si la conciencia moral de un determinado individuo es conforme a esta idea de la conciencia moral –si lo que él considera y da por bueno es realmente bueno- esto únicamente puede reconocerse o saberse examinando el contenido de lo que pretende ser bueno.

Lo que conforma el derecho y el deber, es lo *en sí y por sí* racional de las determinaciones de la voluntad, y no es, por consiguiente esencialmente la propiedad particular de un individuo, ni existe en la forma del sentimiento, o de cualquier otro modo de saber singular, esto es, sensitivo o sensible. Lo que es en sí y por sí racional, se da esencialmente en forma de determinaciones universales, pensadas, es decir, en forma de leyes y principios. La conciencia moral está, por tanto, sometida al juicio de si es o no es *verdadera*; su invocación o apelación exclusiva o únicamente a sí misma se opone inmediatamente con lo que ella quiere ser: la norma de un modo de actuar racional, universal y válido en sí y por sí.²⁹³

Entonces, la conciencia verdadera implica que exista una identidad entre el saber y el querer subjetivo (la conciencia moral) con lo que es el verdadero bien, y, de esta forma ya podría ser afirmada y reconocida –la conciencia- como algo santo. Sin embargo, el error radica cuando creemos reconocer a la conciencia verdadera, sin que se dé esta indispensable identidad y nos limitamos a la sola reflexión subjetiva de la autoconciencia en sí, pretendiendo un privilegio que únicamente le corresponde a la identidad misma en virtud de su contenido válido, en sí y por sí, racional.

Hegel nos precisa que en la moral se ventila únicamente la conciencia formal, y no debe caerse en el error de confundir a la moral (a la que únicamente le corresponde la conciencia formal) con la conciencia verdadera, puesto que ésta es la que se encuentra sitiada en el sentimiento ético. Sobre la

²⁹³ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 134 y 135.

conciencia moral puede con facilidad creerse que, según su forma -que es lo interior abstracto-, es ya en sí y por sí la verdadera conciencia; sin embargo, la conciencia moral verdadera es la que se determina a sí misma según lo que constituye en sí y por sí el bien y el deber. Por ello, el suponer con facilidad que la conciencia moral es verdadera exclusivamente por su forma -que es lo interior abstracto- y considerarla así sin su contenido objetivo, es reducirla solamente a la infinita certeza de sí misma. Así, la subjetividad, en tanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, disuelve en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, en cuanto es el poder que juzga y determina, sólo por sí mismo qué es lo bueno.

Podemos notar, sin embargo, según lo que venimos analizando, que Hegel guarda cierta coincidencia con Kant ya que acepta que la autodeterminación de la voluntad es la génesis de los actos morales, y ella, como tal, no es accesible a los demás. Como bien advierte Nicolás López Calera, Hegel:

“Confirma la tesis kantiana de que la dignidad del ser humano reside en su autodeterminación moral, en ser legislador de sus propios actos.”²⁹⁴

En este sentido Hegel, en uno de los agregados de su obra, explica que para el derecho estricto es irrelevante qué principios orientan al individuo o cuál sea su finalidad. Precisa que la interrogante por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos, interviene en el campo de la moral. Si se quiere juzgar al individuo respecto de su autodeterminación, hay que tener en cuenta que en este aspecto es libre, cualesquiera sean las condiciones exteriores. Esta convicción del ser humano en sí mismo no se puede romper; ninguna fuerza violenta puede pasarle por encima, y eso hace que la voluntad moral, por tanto, sea inaccesible. El valor de las personas se estima por su acción interior; el punto de vista moral es, por lo tanto, la libertad existente en sí.²⁹⁵

²⁹⁴ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., 73.

²⁹⁵ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 205.

Asimismo, Hegel, reconociendo el mérito de Kant, acepta el deber por el deber como sustancia de la moral y afirma que el elemento esencial de la voluntad es el deber para mí; o, dicho de forma distinta, que lo esencial de la voluntad, es para mí un deber. Si únicamente sé que el bien es para mí un deber, me mantengo aún en su abstracción. Debo cumplir con el deber por el deber mismo, y lo que realizo en el deber es mi propia objetividad en sentido verdadero: mientras lo hago cumplo conmigo mismo y soy libre. Para Hegel, el mérito y el punto más alto de la filosofía práctica kantiana han consistido en haber acentuado este significado del deber.²⁹⁶

Lo anterior nos lleva al tema del poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento, o para prevalecer sobre su infracción. En este punto, según Hegel, el poder legítimo del derecho se sirve, para estos efectos, de la coacción. En este sentido, el poder legítimo del derecho funciona como un condicionante coactivo para la libertad de los sujetos. En este sentido, si como hemos venido anotando, resulta que la autodeterminación, para Hegel y Kant, son la sustancia de la moral, esto nos coloca ante una dificultad en el momento que se entrecruzan la autodeterminación y el derecho. Sobre este punto Hegel precisará que la violencia es elemento que distingue el derecho de la moral:

“Aquí, en la diferencia entre lo legal y lo moral, debe considerarse ante todo, a la moral, es decir, después de reflexionar en mí; esto es también una dualidad, porque el bien es mi propósito, y de acuerdo con esta idea, me voy a determinar. La existencia de algo bueno es mi decisión, y yo la realizo en mí, pero esta existencia es completamente interior, por lo que no puede tener lugar algún tipo de coerción. Las leyes estatales no pueden extenderse, por lo tanto, al carácter de cada uno, porque, en lo moral, yo soy para mí mismo, y la violencia, aquí, carece de sentido.”²⁹⁷

²⁹⁶ *Ibidem*, pp. 250 y 251.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 181.

Sobre este punto, dice López Calera que, en Hegel:

“La bondad moral reside en el interior del sujeto y el Estado no puede obligar a que una acción tenga una naturaleza moral. Como Kant, la violencia no puede existir en el mundo moral. No obstante, lo moralmente bueno implica una parcialidad que en el devenir de la libertad Hegel no puede aceptar (...).”²⁹⁸

Visto todo lo que venimos analizando, podemos afirmar que Hegel tiene coincidencias con la filosofía kantiana; sin embargo, a diferencia de Kant, la filosofía hegeliana le otorga gran relevancia a la moral objetiva o *eticidad (Sittlichkeit)*, que no es otra cosa que la indispensable armonía entre los fines subjetivos y los fines objetivos.

De esta manera llegamos a entender que para Hegel, en la satisfacción de los fines válidos, en sí y por sí, se encuentra, a la vez incluida la satisfacción subjetiva del propio individuo. Con lo cual, esas pretensiones que sostienen que, únicamente se deben querer y alcanzar tales fines -así como la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen mutuamente en la voluntad o en el querer- resultan siendo afirmaciones vacías del entendimiento abstracto. Estas afirmaciones, caerían en un todavía mayor error si llegasen a afirmar que la satisfacción subjetiva, únicamente por el hecho de estar presente (como lo está siempre en una obra acabada), constituye la intención esencial del agente, y que el fin objetivo, como tal, ha sido únicamente un medio para lograr la satisfacción de esa intención:

“El sujeto es la serie de sus acciones. Si éstas son una serie de productos sin valor, la subjetividad del querer es, igualmente, una subjetividad sin valor; si, por el contrario, la serie de sus actos es de naturaleza sustancial, también lo es la voluntad íntima del individuo.”²⁹⁹

²⁹⁸ López Calera, N., *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit. 74.

²⁹⁹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 125.

Vemos, entonces, que no es tan cierta la afirmación que Rodolfo Mondolfo hace sobre el supuesto odio que Hegel le tiene al *deber* o *sollen kantiano*. En todo caso, creemos que es una exageración de Mondolfo.

Lo cierto es que Hegel, en el mundo de la moral, no busca poner a la subjetividad en contra de la objetividad. No niega a una ni a otra, ni manifiesta su odio por alguna de ellas. Lo que defiende Hegel es la falta de suficiencia de la moralidad como únicamente subjetividad. La moral subjetiva, para Hegel, no resulta siendo suficiente para poder entender el sobrevenir de la libertad hacia el momento de la plenitud; y esto, según él, se logra en el mundo de lo ético. Para Hegel, la autonomía de la voluntad, en su condición de sustancia de la moralidad, resulta insuficiente para el desarrollo de la libertad.

Esto lo entendemos mejor si recordamos que para Kant la autonomía de la voluntad era el principio supremo de la voluntad.³⁰⁰ Según Kant, la autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley, con independencia de la forma en que estén constituidos los objetos del querer. Así, para Kant, el principio de la autonomía es, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, se incluyan, al mismo tiempo, como ley universal. Esta regla práctica, entonces, es un imperativo; es decir, que la voluntad de todo ser racional está amarrada a ella necesariamente como condición.

Kant, dice que esto es cosa que por un mero análisis de los conceptos presentes en esta afirmación, no puede demostrarse, esto es así, porque es una proposición que pasa de las partes al todo. Habría que salir del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto; es decir, de la razón pura práctica, pues esa proposición –que es una proposición sintética, que manda por ser incondicionalmente cierta y necesariamente válida y que pasa de las partes al todo- debe poderse conocer enteramente a priori. Sin embargo, Kant dice (y aquí podríamos situar el origen de la crítica de Hegel), que

³⁰⁰ Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducido por Manuel García Morente, San Juan, 2007, p. 53.

haciendo un simple análisis de los conceptos de la moralidad, sí puede muy bien mostrarse que el mentado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Dice Kant, que de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, sin embargo, no manda ni más ni menos que esa autonomía precisamente.

Es esto lo que critica Hegel de Kant, y es aquí donde encuentra la insuficiencia de la moral subjetiva. Kant, sí le otorga a la autonomía de la voluntad racional, un carácter de suficiencia para el progreso de la libertad, y la reconoce –a esta autonomía- como la única causa de donde procede la libertad:

"(...) yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales."³⁰¹

Con todo, Hegel reconoce que la filosofía de Kant posee un desarrollo culto y repleto de enseñanzas; le reconoce además, la verdad en el interior de los límites que traza en su filosofía, no sólo para sí misma sino también para la razón en general. Todo esto, dice Hegel, es lo propio de la filosofía kantiana; sin embargo, anota que todo esto se sostiene con ocurrencias y

³⁰¹ Ibídem, p. 61.

simples pensamientos irreales. Para Hegel la absoluta subjetividad de la filosofía de Kant:

*"(...) se presenta en forma objetiva, es decir, como concepto y como ley (...), y por tanto desde ambos polos de la reflexión, el de lo finito y el de lo infinito, eleva lo infinito sobre lo finito y al menos de este modo hace valer lo formal de la razón. Su idea suprema es el completo vacío de la subjetividad o la pureza del concepto infinito, que es a la vez puesto como lo objetivo en la esfera del entendimiento, es decir, aquí con la dimensión de las categorías, pero en el polo práctico como ley objetiva. Pero en el centro entre ambos polos, uno afectado por la finitud, el otro por la infinitud, está la identidad misma de lo finito y lo infinito puesta de nuevo en la forma de lo infinito como concepto, y la verdadera idea permanece una máxima subjetiva absoluta en parte para la reflexión, en parte para la fe, pero que en cambio no existe para el término medio del conocimiento y de la razón."*³⁰²

Lo que nos dice Hegel es que Kant hace de la subjetividad un concepto de pureza infinita, colocándolo como el objetivo de la esfera del entendimiento; empero, para Hegel, la pureza de la subjetividad sólo permite que ella pase hacia su opuesto, que es la objetividad. La subjetividad no sería un concepto infinito ni absoluto por sí mismo; no se le puede limitar ni fijar su objetivo al ámbito del entendimiento. Kant, al limitarse a ello, precisa Hegel, más bien se aparta del conocimiento y de la razón.

En este sentido, Hegel va a criticar el hecho de que Kant no piense su propia filosofía hasta sus consecuencias finales.

Hegel va a criticar que Kant sólo roce la idea de la razón, para luego abandonarla y encima dar paso, en su lugar, a una noción de razón dominada por el entendimiento y la escisión. Kant no fue capaz, según Hegel, de situar a la imaginación en

³⁰² Hegel, G., *Fe y saber*, traducido por Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 87 y 88.

su verdadero lugar limitándose a pensar en la razón como a una facultad que va más allá, y, con ello, convirtiéndola en una razón vacía, la que no tiene otro remedio que terminar asentándose en la fe.

Así, el idealismo kantiano se convierte nuevamente en un dualismo en el que se contraponen, de modo absoluto, la finitud y la infinitud. Kant entenderá a la infinitud como un más allá de la finitud, con lo cual, su concepto de infinitud, termina cayendo en una suerte de infinitud finita; por tanto, para Hegel, las ideas de Kant se equivocan porque su concepto de infinitud desemboca en una infinitud fallida o frustrada, que se queda sin efecto porque al ser un más allá de la finitud, la infinitud nunca llegará a ser tal; siempre tendrá un fin y su infinitud estará sentenciada a fracasar.

Para evidenciar este fracaso, Hegel recurre a explicar el juicio de reflexión que se usa para dar solución a las antinomias, tratando de demostrar que ni este juicio ni la moral kantiana, tienen la capacidad de llegar a esa razón que a la vez sea capaz de superar, acertadamente, el rompimiento que se produce entre finitud e infinitud. Hegel precisará que la fe vacía de conocimiento, en la que cae la razón de Kant, hay que entenderla así, sólo porque Kant desconoce lo racional en cuanto tal, pero no en su gran teoría de que el entendimiento no conoce nada en sí. Dice Hegel que el resultado más importante de Kant es que su filosofía rechaza el carácter en sí de las realidades finitas. Hegel lo que hace es echarle en cara a Kant que no haya dado un paso más allá. Kant niega el carácter en sí de los objetos finitos del conocimiento.

Hegel también hace referencia a la diferencia que estableció Spinoza entre imaginación e intelecto, para con ello poder establecer dos conocimientos elementales de la infinitud: el primer conocimiento elemental de la infinitud sería el de la imaginación; y, el segundo, el del intelecto. El primero, es decir, la primera cara que representa la imaginación de la infinitud, es a donde correspondería el infinito kantiano, es la infinitud fracasada, la que no es tal. El segundo, es decir, la otra cara de la infinitud -el intelecto- correspondería, para Hegel, a la verdadera infinitud. Así, cuando se alcanza la idea de la infinitud verdadera, es decir, la entendida como intelecto, el dogmatismo y el empirismo que caen en la

absoluta finitud y que derivan en la fe (como en el caso de Kant, según Hegel), en esta situación, ambos, quedarían destruidos.³⁰³

Luego de todo lo dicho podemos reafirmar que Rodolfo Mondolfo, cae en una exageración al decir que en Hegel se advierte un odio hacia el *sollen* kantiano. Empero, lo que sí se puede afirmar, a nuestro entender, es que lo que se produce es un distanciamiento –Hegel se distancia de Kant–, porque Hegel se niega a aceptar que la libertad subjetiva es la sustancia final del acaecer del espíritu.

Notemos que Hegel denomina *espíritu* a la realidad única, universal y absoluta; es por esto que lo que no sea verdadero *espíritu*, resulta siendo una expresión disfrazada de espíritu. José Ortega y Gasset dirá que:

*“El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la vez, incompreensión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma.”*³⁰⁴

No debemos dejar de advertir que Hegel también se distancia de Kant por sus diferencias en lo que respecta al formalismo.

Hegel precisa que resulta esencial destacar que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. A través de ello el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por vez primera un fundamento y un punto de inicio firmes con el pensamiento de su autonomía infinita. Sin embargo, en la misma medida, el mantenerse en el mero

³⁰³ *Ibidem*, pp. 65 y siguientes.

³⁰⁴ Ortega y Gasset, J., *Kant, Hegel, Scheler*, cit., p. 106. Además, en esta misma página, Ortega y Gasset anotará: “No nos engañemos: el *Espíritu* de Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. (...) Es preciso declarar que el vocablo “*Espíritu*”, empleado por Hegel para denominar tan enorme y definitiva realidad como lo que en él quiere enunciar, no es muy acertado. Se han llamado *espíritu* tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro. Hegel (...) en su juventud prefería hablar de “*vida*”. Hoy le acompañaríamos en esta preferencia.”

punto de vista moral sin trasladarse o pasar al concepto de la *eticidad*, convierte aquel mérito en un vacío formalismo, y la ciencia moral en una retórica acerca del deber por el deber mismo.³⁰⁵

Como vemos, lo cierto, es pues, que para Hegel la autonomía de la voluntad, siendo la sustancia de la moralidad, resulta insuficiente para sostener el progreso de la libertad. Para Hegel existe un estado de libertad que otorga mayor plenitud; este momento o estado es el de la *eticidad* (*Sittlichkeit*), o, si se quiere, el momento o estado de la moral objetiva.

B) El supuesto rechazo a un Estado confiado a la voluntad dirigida por las necesidades y, el mundo moral, al estímulo espontáneo del sentimiento

Como anotáramos antes, según Rodolfo Mondolfo, existe un rechazo de Hegel a la teoría que sostiene que el mundo moral puede ser confiado al estímulo espontáneo del sentimiento y, el Estado, a la voluntad dirigida por las necesidades. A juicio de Mondolfo, este rechazo es el otro elemento y la segunda razón que explicaría la condena que hace Hegel a la vanidad descontenta que atribuye consecuencias y que echa en cara acciones al creer que tiene la razón o que tiene la libertad o el derecho para sublevarse contra el estado de las cosas en un momento determinado. Este rechazo, según Mondolfo, evidenciaría –como lo anotamos antes– el idealismo absoluto de Hegel.

Hegel, en *Filosofía del Derecho*³⁰⁶, escribe que en el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el conjunto de cosas necesarias para que las personas vivan bien, todas ellas, existen como *posibilidad*. Esta *posibilidad* se encontraría condicionada por el arbitrio de los individuos y por la particularidad natural; empero, al mismo tiempo, se encontraría condicionada, también, por el *sistema objetivo de las necesidades*.

El arbitrio de los individuos y la particularidad natural, corresponden al ámbito de lo que podemos entender como el

³⁰⁵ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 252.

³⁰⁶ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 200 y 202.

estímulo espontáneo del sentimiento humano. El derecho, correspondería al ámbito del sistema objetivo de las necesidades.

En el sentido de lo dicho, nos encontraremos con que Hegel reconoce que la subsistencia y la satisfacción de las necesidades, para que las personas vivan bien, se encuentran condicionadas por el arbitrio de los individuos (es decir, por su voluntad subjetiva) y por el sistema objetivo (la razón). Entonces, resulta claro concluir que Hegel no rechaza de plano que un Estado, en cierta forma, se encuentre también confiado a la voluntad dirigida por las necesidades. Es decir, Hegel no niega el hecho de que para que un Estado funcione bien hay que tener presente aquella voluntad de los individuos que se forja a través de las necesidades. Lo que pasa es que Hegel limita la subsistencia y la satisfacción de estas necesidades, sólo como posibilidad, condicionándolas al arbitrio de los individuos y a la particularidad natural, pero no sólo a esto; también condiciona la subsistencia y satisfacción de las necesidades al sistema objetivo de las mismas (es decir a su razón universal y objetiva). Con lo cual, tenemos que entender, que lo que rechaza Hegel, es la idea de que un Estado deba ser confiado únicamente a la voluntad dirigida por las necesidades aisladas, es decir, sin que se tenga en cuenta el papel protagónico que le corresponde al sistema objetivo de dichas necesidades. Esta es una situación muy diferente, a un supuesto y total rechazo a tener en cuenta las necesidades particulares, que es de lo que acusa Mondolfo a Hegel.

Y con respecto al otro supuesto rechazo de Hegel -sobre que el mundo moral pueda ser confiado al estímulo espontáneo del sentimiento-, pasa más o menos lo mismo. Enseguida lo explicamos.

Veremos que, según Hegel, al derecho efectivo le interesa, principalmente, que la garantía de la subsistencia y el conjunto de las cosas necesarias para que los individuos vivan bien -es decir, el bienestar particular-, se gestionen y se desarrollen como derecho.

Para el derecho efectivo -dentro de la particularidad natural- no es de mayor interés que las situaciones accidentales de uno u otro individuo sean eliminadas, ni que la seguridad cortada a

una determinada persona obtenga realidad. Lo que más importa, al derecho efectivo, es que las garantías del bienestar particular sean tratadas y realizadas como derechos.

Podemos tener claro que el arbitrio de los individuos y la particularidad natural pertenecen al mundo de la moral subjetiva -o si se quiere al mundo del estímulo espontáneo del sentimiento humano-, y que la subsistencia de los individuos así como las cosas que cubren sus necesidades, ambas, pertenecen al ámbito del bienestar particular; por lo tanto, podemos, afirmar que no es cierto que Hegel rechace la idea de que la moral esté confiada al estímulo espontáneo del sentimiento. Lo que hace Hegel es precisar que todo aquello que integra el mundo de la moral subjetiva -arbitrio de los individuos, particularidad natural, subsistencia, necesidades y bienestar particular- no se realizan a sí mismos ni por sí mismos, sino que deben confiarse también a la moral objetiva, y, para Hegel, esto es lo que más importa porque en ella está la razón universal que todo lo ordena. Por eso, si bien se puede saber y entender, desde el estímulo espontáneo del sentimiento humano, lo que es el bienestar particular, lo que más importa es que este bienestar particular sea tratado y realizado como derecho, es decir como moral objetiva. No hay, en Hegel, un rechazo al estímulo espontáneo del sentimiento; más bien, lo que hay es la aceptación a este estímulo, pero condicionado a que, a la vez y necesariamente, sea tratado dentro de la moral objetiva para que pueda ser considerado dentro de la razón universal.

Viendo lo anterior, volvemos a anotar que realmente no existe un rechazo total de Hegel para que el mundo moral sea confiado al estímulo espontáneo del sentimiento. Lo que hay que entender de Hegel, una vez más, es que el estímulo espontáneo del sentimiento particular, sí importa, pero éste no es suficiente para sostener el mundo moral en su totalidad; ese estímulo sólo sostiene al mundo de la moral subjetiva, y, como ya vimos, para Hegel el mundo moral integra tanto a la moral (o moral subjetiva), como a la *eticidad* (o moral objetiva) -únicamente con las dos, a la vez, se llega a alcanzar el espíritu universal-.

No debemos pues, dejar de reparar en el hecho de que para Hegel el sentido subjetivo (la particularidad natural, arbitrio o

estímulo espontáneo del sentimiento individual) también guarda una especial importancia, aunque mucha menor que el aspecto objetivo de la moral (la *eticidad*).

Según lo anterior, sí podemos decir que resulta claro que para Hegel, si bien es cierto que la posibilidad de participación en el patrimonio general existe para los sujetos -y ésta se encuentra garantizada por el poder público y el derecho- dicha posibilidad se mantiene de todas formas también condicionada por las contingencias del factor subjetivo, y esto se nota más cuando la posibilidad supone previamente condiciones de salud, de capital, de destreza, etcétera.

Buscando argumentar con mayor abundancia para poder entender mejor el punto de vista de Hegel sobre este tema, así como la inexactitud o equívoco de nuestro autor Rodolfo Mondolfo, recurriremos a comentar otra de las obras de Hegel donde él parece ser más claro y concluyente al respecto. A ello vamos ahora.

En *Filosofía della storia*³⁰⁷ Hegel explica que el fin universal supone que debajo de ese fin, y dentro de él, debe intervenir más el Derecho que la suerte, y, que esto supone, también, que los ánimos y las intenciones buenas, morales y justas logren su realización y tengan garantizada su seguridad. Es decir, que es importante que el estímulo espontáneo del sentimiento (el sentido subjetivo o particular natural de los individuos) se sienta también protegido y tomado en cuenta.

Dice Hegel que las personas se vuelven descontentas moralmente cuando, en el presente, no logran hallar comprensión para sus propósitos, ánimos e intereses -lo que para ellos es lo único que resulta lo bueno y lo justo-; esto, en relación, especialmente, en lo que respecta a instituciones estatales. Estas personas descontentas estarán en contra de lo que hay, y se opondrán reclamando el cómo *deberían ser* las cosas. Hegel advierte, que en este caso no existe un interés particularista ni un apasionamiento que busca satisfacción; aquí actúa la razón, el derecho y la libertad. Es por la razón, por el derecho y la libertad que el individuo,

³⁰⁷ Hegel, G., *Filosofía della storia*, cit., pp. 33 y 34.

además de expresarse descontento, también se manifiesta indignado.

Debemos tomar cuenta, que al atender las opiniones y los sentimientos de los individuos, hay que analizar bien las exigencias presentadas y los argumentos manifestados de modo categórico. Ahora bien, si bien es cierto que en los Estados modernos es cuando se han planteado con mayor ambición proposiciones y pensamientos, por lo general - apunta Hegel- parece que la historia se expone como la disputa de las pasiones, cuando realmente lo que se evidencia es que es la lucha entre justificados pensamientos. Entonces, debemos nosotros entender que lo que quiere decir Hegel, es que hay que distinguir la lucha de los intereses justificados, de la lucha de las simples pasiones particulares.

Resulta errado el hecho de presentar a la historia como una lucha de pasiones, y esto para Hegel es una equivocación, más aún si hay que adherirle el otro problema que es el hecho de encontrarse con el enfrentamiento de los intereses subjetivos pertenecientes a individualidades aisladas, pero que sin embargo afirman defender supuestos o reales derechos superiores.

Eso es lo que rechaza Hegel: el reclamo sobre que los *ideales*, incubados por la ficción y las individualidades aisladas, no se lleven a cabo y que los extraordinarios sueños son exterminados por la cruda realidad. Esto sí es lo que rechaza Hegel categóricamente:

“Estos ideales que se estrellan entre los arrecifes de la dura verdad de hoy, no pueden ser por ahora otra cosa que ideas subjetivas y pertenecen a individualidades aisladas que se consideran la expresión del pensamiento más elevado y sabio. A decir verdad, ellos no corresponden en estas páginas porque lo que imaginan los individuos para sí no puede ser ley para la realidad general de la misma manera que la ley universal no existe para un ser humano tomado aisladamente.”³⁰⁸

³⁰⁸ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., pp. 65 y 66.

Entonces, el concepto hegeliano -cuando se refiere a que la razón universal se realiza- no incluye lo empírico individual, ya que esto implicaría atender a lo singular o a la combinación de circunstancias que no se pueden prever ni evitar. Luego, si no se aporta, en el estudio de la historia del mundo, el pensamiento y la luz de la *razón*, se debe al menos no permitir que el mundo sea entregado al accidente, y sí a la inteligencia y a la voluntad consciente, las que debemos mostrar a la luz de la *idea* que se conoce a sí misma.

Es así que, Hegel hace duros reproches a quienes critican fenómenos aislados y los defectos que les concurren, por cuanto considera que estos críticos no observan, en dichos fenómenos la razón universal. Para Hegel, a esos críticos les es muy fácil censurar, más aún cuando juntan a su censura la manifestación de que su crítica se debe a un honesto objetivo, en aras de hacer el bien.

Hegel afirma que es muy sencillo precisar defectos en personas, Estados o en la dirección universal, antes que resaltar su verdadero contenido. Los que critican negativamente, por lo regular, lo hacen con un ánimo soberbio por encima del problema, y no se esfuerzan por examinar en detalle aquello que critican, con lo cual no advierten las partes positivas de ello.

Es claro que para la filosofía hegeliana, con respecto al rol que cumplen los intereses particulares, existen cuestiones relevantes que se deben de tener en cuenta para poder entender el verdadero lugar que le corresponde a estos intereses dentro del sentido universal que tiene el desarrollo histórico del mundo. Por ello, podemos comprender que para Hegel sea de crucial relevancia el plantearse cuestiones como: ¿cuál es el objetivo de todas las particularidades? ¿Todo se agota en su objetivo particular? o ¿no se tiene que suponer un objetivo final a todas estas historias? ¿No se tiene, quizás más allá del ruido vacío que sale de la superficie, el trabajo de una obra interior, tranquila y secreta, en donde viene a agruparse toda la fuerza esencial de aquellas apariciones pasajeras?

Hay que advertir que, frente a las interrogantes antes planteadas, debemos tener muy en cuenta que en la filosofía histórica de Hegel, la *razón* hegeliana va a cumplir un papel

siempre protagónico. Si bien Hegel acepta la actividad del ser humano dentro de la unidad de la idea y de la existencia, y acepta que se necesita de un fin subjetivo para los intereses y las convicciones personales, lo cierto es que no otorga a la voluntad de los espíritus de los pueblos y a sus intereses y actividades, otro valor que el de meros medios usados por el *espíritu objetivo* frente a la inconsciencia de los seres humanos, quienes creen obrar para sus propios fines, cuando en realidad, sin saberlo, lo hacen para las finalidades absolutas de la *razón*:

“El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está siendo sólo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las [siguientes] distinciones en ella [a saber] que la libertad es su determinación interna y [su] fin, y que se refiere a una objetividad exterior previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades singulares con otras voluntades [igualmente] singulares que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distinta y particularizada; este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad. (...) El espíritu determinado de un pueblo, puesto que es efectivamente real y su libertad es como naturaleza (...) está en el tiempo y [como sea que] con arreglo al contenido posee esencialmente un principio particular, ha de recorrer un desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinado por ese principio: tiene una historia dentro de sí. En cuanto espíritu limitado, su autosuficiencia es algo subordinado; entra en la historia general del mundo, cuyos acontecimientos expone la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, o sea, el juicio universal. (...) Este movimiento es el camino de la liberación de la

sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo. (...) Como sea que este desarrollo está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia, sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinación cualitativa en tanto que singular, y en tanto que natural está destinado a cumplir sólo un único peldaño y sólo una tarea única del acto entero. (...) Esta liberación del espíritu por la que él camina para alcanzarse a sí mismo y realizar efectivamente su verdad y la tarea de esta verdad es el derecho supremo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y objetiva en la que el espíritu universal deposita su voluntad. (...) En tanto esa labor de la realidad efectiva aparece como acción de los singulares y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son instrumentos respecto del contenido sustancial de su trabajo, y la subjetividad que es lo propio suyo es la forma vacía de la actividad. Por tanto, lo que ellos consiguen para sí, por haber tomado parte en la tarea sustancial [que fue] determinada y preparada independientemente de ellos, es una universalidad formal [propia] de la representación subjetiva (...). El espíritu de un pueblo contiene necesidad propia de la naturaleza y se sitúa en la existencia exterior (...).”³⁰⁹

Hemos querido colocar esta larga cita, pues en ella se contienen aspectos fundamentales de la filosofía hegeliana, sobre el rol que ocupa la actividad del ser humano -y la necesidad de su carácter subjetivo- frente a la razón hegeliana. Es justo lo que critica Mondolfo, pues él no

³⁰⁹ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 522 y siguientes.

aceptará que Hegel supedita la actividad del ser humano a su *finalidad absoluta de la razón*.

Para Hegel, la importancia histórica de la relación que existe entre los pueblos, radica en que forman una serie en donde ellos, en sí mismos, constituyen una totalidad; sin embargo, el modo en el que los pueblos se relacionan los unos con los otros, se basa sobre una relación interna que se refiere al *concepto*.

Hegel, afirma que para los pueblos en acción lo anterior fue desconocido. Así, al tratar la historia del mundo como una confirmación empírica de los conceptos de la razón, a primera vista puede parecer una ventaja, sin embargo, no puede llamársela específicamente como tal, ya que lo cierto es que la *razón* se conoce a sí misma, en sí, y no necesita de confirmación externa. La *razón* no hace más que gozar de sí misma cuando ella se encuentra y se reconoce en esta exterioridad. De esta forma, para Hegel el conjunto natural del carácter de un pueblo es algo externo -considerado en comparación con la generalidad de toda moral y de su individualidad activa-, pero en cuánto tiene que ser considerado como el terreno sobre el que se mueve el *espíritu*, es esencial y necesariamente un verdadero fundamento.

Hegel parte de la máxima, que en la historia del mundo, la idea del *espíritu* en la realidad se muestra bajo una serie de formas externas, cada una de las cuales revela un pueblo verdaderamente existente. Esta existencia, cae en el tiempo y en el espacio, como un ser natural y, el principio particular que cada pueblo lleva en sí, lo tiene igualmente como una determinación de la naturaleza.

El espíritu, que viste así el modo de la naturaleza, explica, uno tras otro, sus formas particulares, ya que esto es precisamente lo que se está desarrollando, lo que constituye la naturaleza. Estas diversidades naturales se deben aquí primeramente también considerar como posibilidades particulares, de cuyo desarrollo el espíritu da así el fundamento geográfico a la historia. Hegel precisará, que la naturaleza -y, entendemos, como dice él, al ser algo externo- considerada en oposición al espíritu, es una potencia cuya

fuerza no debe ser tan grande como para actuar sola y omnipotente.³¹⁰

C) Sobre la vanidad del entendimiento

Ya tenemos claro el concepto de Hegel sobre Kant; sin embargo, y para no valorar injusta o limitadamente a nuestro autor Rodolfo Mondolfo -con respecto al supuesto odio de Hegel hacia el *deber kantiano*- haremos hincapié ahora en las severas apreciaciones que sí hace Hegel en torno a lo que él considera deber moral y el lugar que ocupa éste en la realidad efectiva.

Entendemos que es en estas apreciaciones en las que Mondolfo sustenta su crítica sobre el supuesto odio de Hegel hacia el deber moral kantiano.

Para Hegel el *entendimiento*, es el que da por ciertos los sueños de su abstracción; cuando pasa esto, se causa a sí mismo una soberbia o vanidad que desemboca en el deber moral.

Entonces, es, en este escenario que, el *entendimiento* termina prescribiendo a su arbitrio -sobre todo en el campo de la política-. Es como si el mundo hubiese tenido que esperar al *entendimiento* para averiguar cómo debe ser, sin serlo:

"(...) porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser?"³¹¹

El plano en el que se da la realización del espíritu es la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Es la conciencia universal la que contiene y rige todos los fines e intereses del pueblo; la conciencia universal es lo sustancial del espíritu de un pueblo; no es simple educación o consecuencia de la educación. La conciencia universal es desarrollada por el propio individuo; no se le enseña. El individuo existe en esta sustancia. Las individualidades

³¹⁰ Hegel, G., *Filosofía della storia*, cit., pp. 71 y siguientes.

³¹¹ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 107.

desaparecen, aunque son las que vierten en la realidad lo que quiere el espíritu del pueblo.

Tengamos en cuenta que en Hegel³¹², la *liberación del espíritu* -por la que éste anda para lograrse a sí mismo y para alcanzar efectivamente su verdad, así como la labor de esta verdad- es el *derecho supremo y absoluto*. Así, dice Hegel que la *autoconciencia* de cada uno de los pueblos porta aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha alcanzado hasta ese tiempo en la existencia de este propio espíritu; esta *autoconciencia*, es la realidad efectiva y objetiva en la que el espíritu universal deposita su voluntad.

La labor de la realidad efectiva se da en la acción de los singulares y, por consecuencia, es como obra de ellos. Los singulares son instrumentos en relación del contenido sustancial de su trabajo, y la subjetividad, que es lo propio de ellos, es el modo vacío de la actividad. Lo que los singulares obtienen para sí -al participar en la labor sustancial que se determina y prepara independientemente de ellos- es una universalidad formal o propia de la representación subjetiva (según dice Hegel, esta universalidad formal subjetiva es la *fama*, la que vendría a ser su salario).

La definición de *fin*³¹³, es definición de razón, y se opone al universo abstracto del entendimiento, dado que éste únicamente tiene que ver con lo particular, subsumiéndolo, más no teniéndolo en él mismo. La razón incluye al entendimiento; sin embargo, la razón pertenece a una situación mucho más abarcadora, por lo que, la razón, aunque

³¹² Ibidem, pp. 570 y 571.

³¹³ Ibidem, pp. 278 y siguientes. En la página 277, Hegel, sobre este punto, dice: "El fin es el concepto-que-está-siendo-para-sí que ha ingresado en la EXISTENCIA libre por medio de la negación de la objetividad inmediata. Está determinado como subjetivo por cuanto esta negación es primeramente abstracta y por ello también, al comienzo, la objetividad está sólo enfrente. Sin embargo, esta determinidad de la subjetividad es unilateral frente a la totalidad del concepto y lo es precisamente para el mismo concepto, porque toda determinidad se ha puesto en él como superada. De este modo, también para él, el OBJETO presupuesto es sólo una realidad ideal, nula en sí. En cuanto contradicción entre su identidad consigo y la oposición y negación puestas en él, el concepto es él mismo superación, o sea, la actividad de negar la oposición de tal modo que la pone como idéntica consigo. Esto es la realización del fin, en el cual el concepto, convirtiendo su subjetividad en algo otro y objetivándose, ha superado la distinción entre ambos, se ha concluido únicamente consigo y se ha conservado a sí mismo."

hace al entendimiento parte de sí, no se tiene a sí misma por este hecho.

En esta línea, tengamos presente que, para Hegel, el diferenciar el *fin* en tanto *causa final*, respecto de la simple *causa eficiente* (o sea, con respecto a lo que corrientemente se denomina *causa*), es de la más grande relevancia y significación. La *causa* es propia de la necesidad aún no descubierta, aún no puesta de manifiesto, de la necesidad privada de visión; es por esto que la *causa eficiente* se ve transitando a su otro (o mejor dicho, se ve en su *efecto*), dejando de tener, de esta manera, su originalidad en el ser puesto. En este entendido de la *causa eficiente*, resulta que únicamente en sí, o para nosotros, la *causa* inicia a ser *causa* en el *efecto*, retornando hacia sí.

Sin embargo, al contrario de lo anterior, en la filosofía hegeliana, el *fin* se encuentra colocado de tal forma que tiene que contener en sí mismo la *determinidad*, es decir, aquello que en la casualidad ordinaria se ve aún como un ser-otro (es decir, se ve aún como el efecto); y tanto lo contiene, que el *fin*, en su capacidad de lograr el efecto deseado, no pasa a otro, y más bien se mantiene; o sea, se causa únicamente a sí mismo y al final es lo que era al comienzo, es decir, en la *originariedad*.

Al mantenerse por sí mismo, el *fin*, se inicia en ser lo verdaderamente originario o primero. El *fin* obliga imperiosamente a un entendimiento especulativo: hay que entender al *fin* hegeliano como la definición que -en la propia unidad e idealidad de sus determinaciones- contiene al juicio o negación (la oposición de lo subjetivo y objetivo); y, hay que entender, que el *fin* es igualmente su superación. Al tener en cuenta el *fin*, no se debe pensar inmediatamente -y no únicamente- en la forma bajo la cual el *fin* se encuentra en la conciencia como una forma pre-contenida en la representación. El concepto de finalidad interna y la determinación de la vida se sitúan así infinitamente superiores al concepto de la teleología que únicamente tiene ante sí a la finalidad externa o finita. El fin subjetivo hegeliano -como es un poder o fuerza en el proceso en donde lo objetivo se desgasta por fricción mutua y se supera, se detiene fuera de ellos, y es lo que en ellos está manteniéndose- es la *astucia de*

la razón. Las propiedades físicas y químicas del objeto exterior se colocan al servicio de los fines del *espíritu* y así logran su propio *concepto y libertad*, dado que superan sus límites propios.

Cuando Hegel alude al desgaste por roce o frotación, intenta explicar el significado que él le da a la *astucia de la razón*, y podemos entenderlo como referencia a los roces específicamente humanos, o posiblemente a la oposición natural entre individuos y entre Estados. Así lo natural, con sus contrariedades o rivalidades carentes de finalidad inmediata aparente, vendría a ser lo que despierta el *espíritu*.

El proceso hegeliano supone que lo que sí ocurre en la realización del *fin*, es que se supera la *subjetividad unilateral* y la *apariencia de autosuficiencia objetiva* enfrentada a aquella subjetividad. Haciendo suyo el medio, el *concepto* se coloca como la esencia que está siendo en sí del objeto. Hegel explica que en el proceso mecánico y químico, la autosuficiencia del objeto ya se ha evaporado en sí, y en lo extenso del dominio del *fin* se rebasa la apariencia de esa autosuficiencia; es decir, se rebasa la apariencia de lo negativo enfrentado al *concepto*. Hegel apunta que, sin embargo, determinándose el *fin* cumplido únicamente como medio y material, este objeto es ya algo nulo en sí, es decir, algo colocado únicamente como ideal. Así se deshace también la oposición de contenido y forma. Al establecer relación conclusivamente el *fin* consigo mismo, a través de la superación de las determinaciones formales, la forma se coloca como idéntica consigo misma y por tanto como contenido. De esta manera, el *concepto* únicamente se tiene a sí mismo por contenido en tanto actividad de la forma. Dicho esto y viendo el proceso hegeliano, podemos fijar, en general, lo que es el concepto hegeliano de *fin*: es la unidad que está siendo en sí de lo subjetivo y lo objetivo, ahora en tanto está siendo para sí, o sea, como la *idea*.

Mondolfo, de los anteriores postulados de Hegel, aprecia que los hechos históricos, según se proponen, no refieren la realidad, sino únicamente lo exterior, lo aparente, los medios del concepto.

Mondolfo reconoce que Hegel acepta que la realidad, en tanto sea unidad de idea y existencia, impone la realización y, con ello, la acción, cuyo principio es la actividad del ser humano; sin embargo, esta actividad procederá únicamente de la necesidad, del impulso y de la pasión. Esto lo comprobamos cuando Hegel dice que el *sujeto* es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal; es decir, es la satisfacción de colocarse en un lugar diferente del que ocupaba el contenido -que es así *fin*- desde la subjetividad a la objetividad en la que el sujeto se concluye consigo mismo. Lo que era el contenido del impulso, como cosa a realizar, se distingue de la misma actividad del impulso; es decir, que la cosa que ha tomado estado contenga el momento de la singularidad subjetiva y de su actividad: el *interés*.

En este sentido, nos vamos a encontrar con que Hegel afirma que nada cobra estado sin *interés*.³¹⁴ No existiría bien universal o común si éste no toma cuerpo de interés particular y pasión. Es por ello que, desde lo que venimos desarrollando, nos es claro entender que, para Hegel, ante la falta de particularidad, la universalidad resultaría abstracta, irreal y destructiva. Así, podemos afirmar con Hegel que la *voluntad* contiene:

“El elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo sobre sí, en la que se resuelve toda limitación, todo contenido existente inmediatamente por la naturaleza, necesidad, apetitos e impulsos, o dado y determinado por cualquier otra cosa; esto es, contiene la ilimitada

³¹⁴ *Ibíd.*, cit., p. 517. Hegel en esta misma página precisa: “Una acción es un fin del sujeto y esta acción es igualmente la actividad que lleva a cabo este fin: sólo por medio de esto, a saber, que el sujeto está así también en el acto desinteresado, es decir, por su interés, se da en general del actuar. A los impulsos y pasiones se les opone, por un lado, la sosa fantasía de una felicidad natural en la que se alcanzarían la satisfacción de las necesidades sin la actividad del sujeto que es quien produce la adecuación de la EXISTENCIA inmediata y las determinaciones interiores del sujeto. Por otro lado, se opone también a los impulsos y pasiones el deber por el deber de modo enteramente general, o sea, la moralidad. Pero impulso y pasión no son otra cosa que la vitalidad del sujeto con arreglo a la cual este mismo sujeto está presente en su propio fin y en su ejecución. Lo ético concierne al contenido que, en cuanto tal, es lo universal algo inactivo y que tiene en el sujeto aquello que lo activa; que el contenido sea inmanente al sujeto es el interés y cuando éste absorbe la entera subjetividad eficaz es la pasión.”

infinitud de la absoluta abstracción o universalidad, el puro pensamiento de sí mismo."³¹⁵

Para Hegel, el considerar el *pensar* como una facultad propia y particular separada de la *voluntad*, igualmente, como poder propio, y, el juzgar, además, el *pensar* como perjudicial para la *voluntad* -en especial para la buena voluntad-, todo ello no es más que la prueba inmediata de no saber nada respecto a la naturaleza del querer.

Si en la *voluntad* se da la absoluta posibilidad de prescindir de toda determinación en la que *yo* me encuentro, o que *yo* he puesto en mí, o si la *voluntad* se aparta de todo contenido como si de un límite se tratara, entonces, nos apartaríamos de aquello en lo que la *voluntad* se determina. La determinación en que *yo* me encuentro o de lo que *yo* he puesto en mí -mi interés- considerado por la representación como la libertad, constituye la *libertad negativa* o *libertad del entendimiento*. Esa libertad, dice Hegel, que es la *libertad del vacío*, la que elevada a forma real y a pasión -pero manteniéndose simplemente dirigida al conocimiento pero no a la acción ni a la práctica- se transforma en *fanatismo de contemplación*.

El *fanatismo de contemplación*, sin embargo, en política, si se vuelve a la realidad, se convierte en un fanatismo de destrucción de todo orden social, en un fanatismo de eliminación de los individuos sospechosos de un sistema, o en un fanatismo de aniquilamiento de toda organización que pretenda resurgir. Lo que pasa es que esta *voluntad negativa*, logra que su existencia tenga sentido, únicamente, sirviéndose de la destrucción. Hegel apunta que esta *voluntad negativa* cree querer una determinada situación positiva (por ejemplo la condición de igualdad universal); sin embargo, de hecho la *voluntad negativa*, no quiere la realidad positiva, dado que, ésta, de inmediato, significa la presencia de alguna ordenación, de alguna especificación, tanto de instituciones como de individuos.

Entonces, la *voluntad negativa* que se dirige sólo al conocimiento y no a la acción -situándonos en la política- aniquila a la especificación y a la objetiva determinación, con

³¹⁵ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 47 y 48.

lo cual no podrá alcanzar una realidad positiva. De esta forma lo que la *voluntad negativa* cree querer, puede ser para sí únicamente una representación abstracta, y su realización, ser solamente la furia de la destrucción.

Como habíamos dicho y según podemos advertir de las ideas del propio Hegel que hemos comentado líneas arriba, resulta que -como también lo ve Mondolfo-³¹⁶, podemos bien afirmar que Hegel acepta que la realidad, en tanto, unidad de idea y existencia, exige la realización y, con ello, la acción, cuyo principio es la actividad del ser humano, la misma que deriva únicamente de la necesidad, del impulso y de la pasión. Asimismo, resultará que Hegel acepta, como consecuencia de lo anterior, que se requiera indispensablemente de un fin subjetivo para los intereses y las convicciones personales.

Hegel, según Mondolfo, otorga a la masa infinita de voluntades, intereses y actividades, el valor de ser los medios usados por el espíritu objetivo frente a la inconsciencia de los seres humanos, los cuales creen actuar en busca de la realización de sus propias finalidades, cuando en realidad, sin darse cuenta, en cambio, realizan las finalidades absolutas de la razón.³¹⁷ Así resulta, que en Hegel, el ser humano puede ser instrumento de la razón universal; sin embargo, el tener o no conciencia de ello, termina siendo algo secundario; y, es más, el que lo sepa no da la posibilidad de que tenga influencia en los efectos y en las consecuencias de la obra. Lo cierto es que Hegel acepta que los seres humanos y sus intenciones conscientes que dan desarrollo a su actividad en la práctica, llegan a efectos y resultados diferentes de aquellos a los que se inclinaban. Es decir, llegan a resultados, pero éstos son distintos de las intenciones individuales, Los resultados a los que llegan se determinan según las intenciones inherentes de la razón, lo que convierte a los seres humanos en instrumento de sus mismos fines.

Para Hegel, entonces, la filosofía de la historia tiene su objeto en la razón, tiene su objeto en el espíritu objetivo y no en el espíritu subjetivo. A juicio de Hegel, el *objeto* es en parte ser inmediato, o una cosa general; esto corresponde a la

³¹⁶ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 82.

³¹⁷ Ídem.

conciencia inmediata. Por una parte el *objeto* es un devenir otro de sí, o sea, el *objeto* es su haberse en relación a otro -o ser para otro- y -como tal haberse respecto a otro- ser para sí; es decir, el *objeto* es la *determinidad*, lo que pertenece a la percepción; y, por otra parte el *objeto* es esencia o, mejor dicho, el *objeto* es en cuanto universal, lo cual pertenece al entendimiento.

Por otro lado, es importante tener presente también que Hegel no acepta como correcto que se diga que un Estado no hubiera perecido si hubiera existido un hombre determinado. Para Hegel, de este tipo de afirmaciones hay que prescindir en la consideración filosófica de la historia, porque los individuos desaparecen frente a la sustancia universal; la sustancia universal es la que forma los individuos que requiere para su fin. Los individuos no imposibilitan que acontezca lo que tiene que acontecer.

En estas apreciaciones es donde Rodolfo Mondolfo, encontraría la demostración de su supuesta aversión que le tendría Hegel a la consideración sobre que la realidad es siempre inadecuada a lo ideal. Mondolfo indica que Hegel rechaza la libertad del pensamiento que se afirma oponiéndose a todo, como si el mundo moral o el Estado aguarde en todo momento a que la filosofía de hoy (de un hoy que se prolonga infinitamente) les provea de las normas destinadas a enseñarle cómo debe ser y no es.³¹⁸

Mondolfo entiende ello, porque dice que para Hegel, de darse el caso de que el mundo moral o el Estado fuesen tal como deben ser, entonces, *adónde iría a parar la pedante sabiduría del Sollen*.

Entendemos, cuando Hegel nos habla de la *sabiondez*, que para él cuando el entendimiento se vale del deber moral y embiste contra objetivos triviales, extrínsecos y caducos, es posible que tenga razón, pero es posible también que en ese caso encuentre muchas cosas que no se corresponden con determinaciones universales y justas. Lo mismo puede pasar si el entendimiento embiste contra cosas establecidas o situaciones que por un determinado tiempo y para ciertos

³¹⁸ *Ibidem*, p. 78.

campos pueden tener posiblemente una gran importancia relativa; sin embargo, igual que lo anterior, puede tener razón, pero también puede que haya cosas que no pertenezcan a determinaciones universales y justas. Hegel se pregunta:

“¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser?”³¹⁹

Para Hegel, el problema surge cuando esa *sabiondez*, haciendo uso de su deber moral, al tratar de esos objetos, cree que se ubica en el ámbito de los intereses propios de la ciencia filosófica. En esta situación la *sabiondez* no tendrá razón.

La ciencia filosófica, según Hegel, se dedica únicamente a la *idea*, pero esta *idea* no resulta tan importante si se limita a ser un deber sin realización efectiva:

“(...) es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.”³²⁰

Sobre esto Mondolfo afirma que aun aceptando que el intelecto pueda ubicar que determinadas instituciones y condiciones extrínsecas y pasajeras no obedezcan a exigencias justas y universales, Hegel, con su posición sobre la *idea* y la realidad, niega el derecho del intelecto a rebelarse contra la realidad que es la unidad de la existencia y de la *idea*.³²¹

Con esta última crítica negativa de Mondolfo, estamos obligados a analizar el concepto que tiene Hegel sobre la *idea* y la *realidad*. A ello nos avocamos en las líneas que siguen.

³¹⁹ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 107.

³²⁰ Ídem.

³²¹ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 79.

5.6. La *idea* y la *realidad* hegelianas

En primer lugar diremos que, para Hegel, la *realidad* es la unidad de la *existencia* y de la *idea*:

“La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. (...) La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, en su fuerza o poder, se mantiene así en la idea.”³²²

Vemos pues que la *idea* sería la *verdad*, y la *verdad* es que la *objetividad* se corresponda con el *concepto*. La *verdad*, indica Hegel, no es que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones: son sólo representaciones correctas que yo tengo, pero no es la *verdad*. En la *idea* no se trataría de este *yo*, tampoco de representaciones, ni de cosas exteriores. Empero, *todo lo efectivamente real*, por cuanto es verdadero, también es la *idea*, y posee su verdad exclusivamente por la *idea* y en razón de ella.

El ser individual es sólo una parte de la *idea*, por ello, la *idea*, para llegar a ser tal, requiere aún de otras realidades efectivas que de la misma forma se ven como particularmente subsistentes de por sí. Sólo en el conjunto de las realidades efectivas con lo individual, y su referencia recíproca, es cuando se llega a realizar el *concepto*. Lo individual no se corresponde, por sí mismo, con su *concepto*. Limitar la existencia del *concepto* simplemente a lo singular es forjarlo a su ocaso y a su fin. La *idea* como tal, no hay que entenderla como idea de algo, al igual que el *concepto* no debe tomarse simplemente como concepto determinado. Dice Hegel que:

“Lo absoluto es la idea única y universal que, juzgándose a sí misma, se particulariza en sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin

³²² Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 142 y 283.

embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad. Es a partir de ese juicio solamente que la idea es primero la sustancia única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y de este modo como espíritu.”³²³

Dice Hegel, que si conocemos que Dios es lo más perfecto, entonces, Dios únicamente puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a él; Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa, y esto es lo que Hegel llama filosóficamente la *idea*. Así, Hegel nos indica que lo que debemos admirar es la *idea*, pero dirigido en el elemento del espíritu humano; más precisamente, debemos contemplar la *idea* de la libertad humana.

Para Hegel la filosofía se ocupa de ideas, pero no de las que se conocen como meros conceptos. Los meros conceptos son símbolo de unilateralidad y falsedad; los meros conceptos, esos que frecuentemente llamamos así, son únicamente abstractas determinaciones intelectivas. El *concepto* es lo que tiene realidad, o sea, en la forma de otorgarse él mismo esa realidad:

“Todo lo que no sea esa realidad, presentada por medio del concepto mismo, es existencia transitoria, contingencia externa, opinión, apariencia, inesencial, falsedad, ilusión, etcétera. La configuración que toma para sí el concepto en su realización, constituye, para el conocimiento del concepto mismo, el momento esencial de la Idea, diferente de la forma del ser sólo como concepto.”³²⁴

La *idea* se suele ver como si fuera algo simplemente lógico formal, por cuanto no se encuentra provista de una existencia como punto de partida y sostén. Esta forma de ver a la *idea*, apunta Hegel, hay que rechazarla; al mismo tiempo, habría que rechazar el entendido sobre que las cosas existentes y todas las demás determinaciones que aún no se han hecho paso hasta la idea, valen como aquello que se llama *realidades y realidades*

³²³ Ibídem, p. 283 y 284.

³²⁴ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 39.

efectivas. Esto es errado, así como también lo es la representación sobre que la *idea* sea únicamente lo abstracto. Sin embargo, Hegel aclara que, si bien es cierto, se puede reconocer que la *idea* es abstracta, sólo lo es cuando dentro de ella queda molido todo lo que *no es verdadero*; pero la *idea* en sí misma es en esencia concreta; la *idea* es el *concepto* libre que se determina a sí misma y de esta forma se determina a ser realidad.

El *concepto* es el principio de la *idea*, pero si el concepto se viera sólo como una unidad abstracta, entonces sí que se caería en el error de entender a la *idea* como lo abstracto formal.

Hay que tener presente que para Hegel, el *concepto* es el regreso negativo de sí hacia sí y como la subjetividad misma:

“La idea puede ser entendida como la razón (éste es el significado propiamente filosófico de razón); también como OBJETO-sujeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva, como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente, etc.; y esto es así porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno infinito e identidad vuelta hacia sí. El entendimiento se toma un trabajo bien fácil cuando señala como contradictorio todo lo que se dice de la idea.”³²⁵

Para Hegel la *idea* es:

- 1) *Un proceso*: por ello la expresión que afirma que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y el ser, etc. es equivocada. Esto es así porque “unidad” afirma una identidad abstracta que perdura quietamente. Esta misma expresión –sobre que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, etc.- es también errada por el elemento que mencionamos a continuación.

³²⁵ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 284.

2) *La idea es subjetividad*: porque la unidad afirma también el *en sí* o lo sustancial de la verdadera unidad.

Entonces, este error –el de afirmar que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y el ser- hace que lo infinito aparezca como simplemente neutralizado con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo y el pensar con el ser. Es así que Hegel apunta que en el interior de la unidad *negativa* de la *idea*, lo infinito abarca a lo finito, el pensar abarca el ser y la subjetividad abarca a la objetividad. Para Hegel la *unidad* de la *idea* es subjetividad, pensamiento, infinitud; según ello debe diferenciarse, por naturaleza, de la *idea* en cuanto sustancia.

Igualmente, la subjetividad que abarca a la objetividad, el pensamiento que abarca al ser, y la infinitud que abarca la finitud, deben de diferenciarse de la subjetividad unilateral, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral. Todas estas unilateralidades son para Hegel determinaciones en las que la *idea*, juzgándose y determinándose, se aparta de sí.

Por todas estas concepciones, sobre la *idea* y la *realidad*, es que Rodolfo Mondolfo, como anotáramos antes, concluye que Hegel niega el derecho del intelecto a rebelarse contra la realidad.

Hegel dice:

“La idea es esencialmente proceso porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica. Es el transcurso que consiste en que el concepto en tanto universalidad que es singularidad, se determina a la objetividad y a la oposición frente a la misma, y esta exterioridad que el concepto tiene como sustancia suya se reconduce a la subjetividad por su dialéctica inmanente.”³²⁶

Desde este concepto de Hegel y de lo que venimos anotando sobre él, podemos determinar, con bastante claridad, lo que para Hegel es la *realidad*. En principio podemos afirmar que la

³²⁶ *Ibíd.*, p. 286.

realidad, para Hegel, es un proceso dialéctico en constante contradicción (absoluta negatividad), en donde la dialéctica resulta siendo una parte unida de modo inherente e inseparable a la misma realidad, aunque pueda racionalmente ser distinguida de ella. Exploquemos esto, con mayor precisión.

La dialéctica -entendida como inmanente a la realidad-, Hegel la usa para comprender y expresar la situación real del mundo. Así, la dialéctica de Hegel manifiesta, por un lado, la contradicción del mundo existente, y, por el otro, al mismo tiempo, la necesidad de superar los límites. El carácter dialéctico de lo real implica que cada cosa es lo que es, y que únicamente llega a serlo en interna vinculación y dependencia con otras cosas. Esto nos lleva a afirmar que la realidad hegeliana, en cuanto dialéctica, no es permanente ni determinada; más bien está en un constante proceso de transformación y cambio; la realidad está gobernada y movida por la contradicción. Cada realidad particular únicamente puede ser comprendida en relación al todo.

Vemos pues que para Hegel el conocimiento posee una estructura dialéctica; y posee esa estructura, porque la realidad es dialéctica y, por ello, el conocimiento también es dialéctico en tanto que es una dimensión de lo real. No existe la posibilidad de distinguir entre el ser y el pensar, ni entre el sujeto y el objeto, todo se disuelve en la totalidad.

La estructura dialéctica hegeliana del conocimiento se daría de la siguiente forma:

- 1) El conocimiento consiste en la relación sujeto-objeto, pero con la curiosidad de que cada uno de ellos niega y contradice al otro, produciéndose entre ellos una desigualdad y desajuste, y al mismo tiempo impone un proceso de transformación en el que se propende a la igualdad o identidad.
- 2) El proceso dirigido a superar la diferencia entre objeto y sujeto propende a la identidad de ambos. Es decir, se propende a la reducción de uno al otro. Únicamente en la identidad total se lograría llegar a un conocimiento total y absoluto. Hegel quiere hacer de la filosofía un sistema que nos conduzca a un saber absoluto.

- 3) En la reducción a la identidad absoluta, en la que se logra llegar al verdadero y pleno conocimiento dialéctico, se produce la mezcla del objeto en el sujeto.

Dicho de otra forma, resultará siendo, entonces, que la estructura y la esencia de la dialéctica hegeliana es un todo complejo que queda conformado o subdividido en tres momentos:

- I. El primer momento es el de la *tesis*, que es el aspecto o momento abstracto o intelectual. Por lo regular se interpreta a la *tesis* como una afirmación cualquiera, una realidad, un concepto; sin embargo, esta afirmación lleva en su parte más íntima o esencial, un contrario, puesto que la realidad no es estática, sino dinámica.
- II. El segundo momento es el de la *antítesis*, que es el aspecto o momento dialéctico o negativo-racional. A este segundo momento, regularmente se le interpreta como la negación de la afirmación anterior, dado que es esa contradicción la maquina que da movimiento al todo complejo de la dialéctica. Este momento negativo es lo que imprime de rapidez e intensidad al proceso de la realidad.
- III. El tercer momento es el de la *síntesis*, que es el aspecto o momento especulativo o positivo-racional. A este momento se le interpreta como de la superación del conflicto, la negación de la negación anterior. Resulta entonces que los dos momentos anteriores son al mismo tiempo eliminados y conservados, es decir, levantados a un plano superior. De esta forma la *síntesis* mantiene y guarda todo lo positivo que había en los momentos anteriores. Es por eso que la *síntesis* hegeliana es enriquecimiento y perfección; es la seguridad de que la realidad está en un permanente progreso.

La *síntesis* se transforma, al instante, en tesis del proceso siguiente, a la que luego se opondrá la *antítesis*, para dar lugar, nuevamente, a una *síntesis* que será a la vez la *tesis* del proceso siguiente, y así sucesivamente: la realidad -que es un todo complejo- se encuentra en constante progreso dialéctico. En la filosofía hegeliana lo real no es estático; la realidad contiene dentro de ella la contradicción, y de ello es que se hace posible el avance y el progreso.

5.7. Lo contradictorio del *fin último* en la filosofía hegeliana de la historia

Nos advierte Mondolfo, el proceso dialéctico hegeliano, que acabamos de describir, resulta contradicho en otras ideas que Hegel desarrolla dentro de su propia filosofía al punto de hacer que su sostenida dialéctica inmanente y la contradicción, supuestamente contenidas en la realidad, simplemente, desaparezcan.³²⁷

Hemos de explicar, en esta parte, el razonamiento de Hegel sobre el *fin último* y *absoluto*, y sobre la dialéctica constante e infinita; con ello verificaremos la existencia o no de la contradicción que cree advertir Mondolfo.

Para Hegel en la filosofía está demostrado que la razón es la sustancia. La razón, como potencia infinita, es para sí misma la materia infinita de toda la vida natural y espiritual. La razón al ser una forma infinita, es la realización de su contenido, que es la sustancia; y, la sustancia, es aquello por lo cual y en lo cual, la totalidad de la realidad posee su ser y su consistencia.

Según Hegel, la razón es *potencia infinita* porque ella no es tan impotente que únicamente llegue al ideal, es decir, a lo que *debe ser*; la razón es *potencia infinita* porque no existe únicamente fuera de la realidad. La razón tiene un *contenido infinito*, ya que es toda esencia y verdad, además de materia para ella misma, que es la materia que la razón da a elaborar a su propia actividad. La razón no es una acción finita, no requiere de medios dados de los que obtenga el fundamento y los fines de su actividad; menos aún, la razón se debe a condiciones de un material externo. La razón se nutre de ella misma y es ella misma el material que elabora. La razón, al ser su propio supuesto, su fin, el fin último y absoluto, entonces, de igual forma, la razón es la misma actuación y producción dentro de la historia universal, tanto desde lo interno de los fenómenos del universo natural, como del universo espiritual.

Hegel nos habla de una razón, que es la *idea*; es lo verdadero, lo eterno, lo absoluto y poderoso. Dice Hegel que:

³²⁷ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., pp. 80 y 81.

*“Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto. (...) Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. (...) en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta-.”*³²⁸

Hay que tener presente que para Hegel³²⁹, el tratar la historia del mundo como una confirmación empírica de los conceptos de la razón, a primera vista podría parecer una ventaja; empero, esto, no puede tomarse correctamente como tal. Ello es así porque la razón se conoce a sí misma y no tiene necesidad de ninguna confirmación externa; no la hace disfrutar de sí misma cuando se encuentra y se reconoce en esta exterioridad. Así, el *conjunto natural del carácter de un pueblo*, considerado en comparación a la generalidad de toda moral y de su individualidad activa, es algo externo; pero, en cuánto tiene que ser considerado como el terreno sobre el que se mueve el *espíritu*, es esencial y necesariamente un verdadero fundamento.

Hegel parte del principio de que en la historia del mundo, la *idea del espíritu*, en la realidad, se muestra bajo una serie de formas externas, y de que en cada una de ellas se revela un pueblo realmente existente. El lado, entonces, de esta existencia cae tanto en el tiempo cuanto en el espacio como un ser natural y, el principio particular que cada pueblo lleva en sí lo tiene igualmente como una determinación de la naturaleza. El espíritu, que viste así la forma de la naturaleza, explica, la una después de la otra, sus formas particulares, porque este desarrollo es la nota que constituye la naturaleza. Para Hegel, primeramente, estas diversidades naturales se deben aquí también considerar como particulares posibilidades de las cuales se desarrolla el espíritu y que otorga así el fundamento

³²⁸ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 44.

³²⁹ Hegel, G., *Filosofía della storia*, cit., pp. 72 y 73.

geográfico a la historia (dice que la naturaleza no debe ser ni demasiado elevada ni demasiado baja).

Hegel se pregunta por el fin que tienen todas las formas y creaciones particulares. Hegel dice que todas ellas no se pueden terminar en su fin particular; deben venir a parar en beneficio de una obra. Esto para Hegel es un enorme sacrificio de contenido espiritual que debe tener por sustento un fin último *en sí y por sí*. Para Hegel es esta categoría de la razón misma, la que está en la conciencia, como fe en la razón que lidera el mundo. Esto se demuestra, afirma él, con la misma historia universal, que es el reflejo y la obra de la razón: toda persona está relacionada a un interés esencial; está ligada a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral; únicamente le queda libertad para seleccionar dentro de ellas los ámbitos particulares a los que quiere adherirse. Entonces, para Hegel, la historia universal es eso mismo; la historia universal debe admirarse según su fin último, ya que este fin último es lo que es querido en el mundo.

En este estado de nuestro desarrollo, nos es relevante -para efectos de verificar la existencia de una contradicción, o no, del fin último hegeliano- que tengamos en cuenta que los conceptos hegelianos, sobre la historia del mundo, continuamente insisten en la figura de un *fin último y absoluto*.

Para Hegel, cuando el espíritu propende o se inclina a su centro, propende o se inclina a perfeccionar su libertad; esta situación es esencial para el espíritu. En el momento que se afirma en efecto que el espíritu es, debe entenderse de que es algo acabado, pero a la vez activo. La actividad del espíritu es su esencia, es su mismo producto, y, de esta forma, es su comienzo, así como su término. La libertad del espíritu no es un ser sin movimiento; más bien, es una negación continua de lo que amenaza anular la libertad. Advirtamos de estas ideas, que Hegel nos habla de la libertad de un espíritu esencialmente activo que está en constante movimiento de negación continua.

Esencialmente, según Hegel, el espíritu, es la consecuencia de su actividad; su actividad excede lo inmediato; es decir, el espíritu, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí. El espíritu es libre y, lograr en la realidad, ésta su esencia de

libertad, es llegar a su excelencia; es la pretensión del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su proeza; sin embargo, es una proeza que no se efectúa de una sola vez, sino que se realiza por fases.³³⁰

La historia del mundo representa para Hegel el proceso gradual de la evolución del principio cuyo contenido es la conciencia de libertad. La determinación próxima de esos grados es, en su naturaleza general, lógica; sin embargo, en su naturaleza concreta ha de ser estudiada en la filosofía del espíritu. La primera fase consiste en la inmersión del espíritu en lo natural; la segunda fase es la eclosión del mismo hacia la conciencia de su libertad. Empero, ese primer desprendimiento es imperfecto y parcial, ya que, al proceder de lo natural inmediato, se mantiene vinculado a ello y adolece así de ser uno de sus momentos. La tercera fase es la elevación, desde esta libertad todavía parcial, a la pura universalidad de la misma, a la autoconciencia y al auto-sentimiento del ser de la espiritualidad. Estas fases o grados son los principios fundamentales del proceso general; la forma según la cual cada uno de ellos sigue siendo, dentro de sí mismo, un proceso de su formación y la dialéctica de su tránsito a otro grado. En este sentido, resulta pues que para Hegel, cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el alcance de su conciencia, en el logro de su libertad. El fallecimiento del *espíritu* de un pueblo es paso a la vida; sin embargo, no es un paso donde el fallecimiento de una cosa da paso a la existencia de otra igual, como en la naturaleza. El fallecimiento del *espíritu* de un pueblo, implica que el espíritu universal sube desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más extensas expresiones de su *idea*. Así, lo importante para el *espíritu* es él mismo; no existe nada que esté por encima del espíritu, ni nada más digno de ser su objeto.

Vemos, del acápite anterior, que Hegel defiende una idea de progresión y de continuo cambio del espíritu hacia principios y conceptos superiores de sí mismo: el *espíritu* es la consecuencia de su actividad, y su actividad es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 52.

Por tanto, el fin de la historia universal es que el *espíritu* alcance a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente y se produzca a sí mismo objetivamente. Para Hegel, lo principal es que se entienda que este fin es un producto. El *espíritu* no es una cosa natural, como lo animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el *espíritu* se produce, se hace lo que es; es por ello que lo primero en su formación, para ser real, es ser auto-actividad:

“Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de esta, tan pronto de esta otra manera. (...) El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu.”³³¹

Recordemos que decíamos antes sobre la idea que Rodolfo Mondolfo tenía del *progreso*, que dentro de ella se ubican la necesidad y la contingencia. Decíamos que para Mondolfo, la filosofía es conquista de autoconsciencia y como proceso que es, es siempre historia, con lo cual la filosofía es también historia de la filosofía; por tanto, para Mondolfo, no hay absolutos en la filosofía ni en la historia. Al no haber absolutos, los momentos

³³¹ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 76.

de la historia de la filosofía aceptan una dependencia interna (aunque relativa) de los momentos anteriores y, al mismo tiempo, una independencia relativa. Así, la filosofía, en tanto proceso de autoconciencia progresiva, es *necesaria*; sin embargo, en tanto, proceso dependiente del espíritu creador, es *contingente*. En este sentido, podemos advertir que Mondolfo, no aceptaría los llamados *finés últimos y absolutos*, a los que se aboca la dialéctica filosófica hegeliana.

Esto nos lleva a plantearnos si la idea de progreso la podemos insertar o reconocer en la dialéctica hegeliana. En principio precisemos que para Hegel, todo lo existente fenece; incluyendo en ello, la existencia institucional y positiva del Derecho. Depende todo de las circunstancias. Para Hegel, una institución se presenta excelentemente adecuada y necesaria, cuando se encuentra en determinadas circunstancias, y según lo que necesite la pauta histórica; por ello, cuando estas circunstancias desaparecen, la institución pierde su sentido y justificación. En este sentido, podemos afirmar que las instituciones jurídicas desde el enfoque histórico hegeliano, cuando ya no están las circunstancias que las causaron pierden toda legitimidad; o, dicho de otro modo, la existencia histórica de todo tiene su vertiente descendente. Para Hegel, la dialéctica es el principio motor del concepto que además de disolver, también produce las especificaciones de lo general; una más elevada dialéctica del concepto implica no comprender meramente la determinación como límite y contrario, sino ilustrar y comprender desde ella el contenido positivo y el resultado, en virtud de lo cual la dialéctica es desenvolvimiento y progreso inmanente. Esta parte la explica muy bien el profesor José Ignacio Lacasta Zabalza:

"Hegel pese a su evidente esfuerzo positivador filosófico, no ve a la humanidad en una dirección única de progreso. Para entonces, para su tiempo histórico vivido, ya ha condenado y criticado el Terror revolucionario de 1789, y los excesos prácticos y franceses del Contrato social (...). Y es que la dialéctica hegeliana tiene también una dimensión que disuelve y niega. Existe también el papel de la destrucción. (...) Pese a la proyección indudable positivadora y de progreso inmanente, en la dialéctica total del concepto, es evidente, que

existe el principio que niega, que disuelve, que limita. No está de menos reflejarlo."³³²

Entonces, luego de todo lo dicho hasta ahora, nos queda claro que la historia universal, para Hegel, es el progreso en esa conciencia de libertad.³³³ La libertad es, para él, el fin último del mundo y de la historia³³⁴: la idea de la libertad es la naturaleza del espíritu y la finalidad última de la historia. Hegel afirma que la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, con esto, la realidad de su libertad en general, han sido indicadas como la determinación del mundo espiritual y como el fin último del mundo. Sin embargo, hay algo que nunca se ha sabido y experimentado mejor que en la época actual: esto es que aquella libertad, tal como fue caracterizada, es todavía indeterminada y da lugar a una palabra inmensamente ambigua. La libertad, para Hegel, es lo más excelso; sin embargo, ésta, para él, lleva consigo innumerables malentendidos, confusiones y errores, haciendo ella, suyos, todos los disparates posibles contrarios a la razón. La libertad, entiende Hegel, es el fin del *espíritu*, es lo que busca la historia universal; la *idea de libertad*, la conciencia de ella, es el *fin último* de la historia del mundo.

En ese sentido, Hegel recalca que ya ha llamado:

"(...) la atención sobre la importancia de la enorme diferencia entre el principio, o aquello que sólo es en sí, y lo que es real. Al propio tiempo, es la libertad en sí misma la que alberga en sí la infinita necesidad de alcanzar la conciencia —pues es ella, según su concepto, saber de sí— y, con esto, de alcanzar la realidad: la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del Espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. Dicho fin es el único que se realiza y consume, el único permanente en el

³³² Lacasta, J., *Hegel en España*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 172 y 173.

³³³ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit. p. 50.

³³⁴ Hegel, G., *Lecciones de filosofía de la historia*, traducido por José María Quintana, Zeus, Barcelona, 1971, p. 47.

cambio constante de todos los acontecimientos y situaciones, y lo que en ellos hay de verdaderamente eficaz. Este fin último es aquello que Dios quiere del mundo; pero Dios es la suma perfección, y por eso no puede querer nada más que sí mismo y su propia voluntad. La naturaleza de su voluntad, o sea, su naturaleza en sentido estricto, es lo que, al captar intelectualmente la concepción religiosa, llamamos aquí la idea de libertad."³³⁵

En este momento es cuando podemos detenernos un momento para reflexionar críticamente y preguntarnos, si para Hegel la conciencia de libertad (o *idea de libertad*) es la causa absoluta y última del *espíritu universal*, cómo es que también habla de un desarrollo o progreso que no tiene fin, ya que con un desarrollo infinito –al no tener fin– siempre se tiene la posibilidad de resultar mutado o mutable, con lo cual, la *idea de libertad* hegeliana no podría asegurar su carácter de causalidad absoluta y última dentro del *espíritu universal*. O, nos podemos preguntar, por qué Hegel habla de una *idea de libertad* que aún es *indeterminada*, pero luego la caracteriza como una *idea perfecta*: ¿acaso lo perfecto puede ser indeterminado? De lo *indeterminado*, como tal, no puede decirse (o determinarse) que sea lo *perfecto*, precisamente porque es indeterminado. Al parecer, en efecto, las contradicciones que advierte Mondolfo, sobre el fin último hegeliano, encontrarían su sustento en la propia filosofía de Hegel.

Es también cierto, que hablar de un *fin último*, es hablar de un proceso dialéctico que dejaría de existir cuando se alcance dicho fin último –que es la *conciencia de libertad* (en la *conciencia de libertad* el deber ser absoluto se identifica con el ser)–. Y es que para Hegel la historia del mundo posee un destino espiritual, una meta final absoluta, un resultado último:

“La cuestión de lo que sea la determinación de la Razón en sí misma coincide, en cuanto que la Razón es tomada en relación al mundo, con la cuestión de lo que sea el fin último del mundo; en

³³⁵ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 47 y 48.

lo cual ha de entenderse que este fin ha de ser realizado, llevado a efecto. (...)

La conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, con esto, la realidad de su libertad en general, han sido indicadas como la determinación del mundo espiritual —el cual es el mundo substancial, al que el mundo físico queda subordinado, no teniendo verdad frente a él, según se diría en lenguaje especulativo— y como el fin último del mundo.”³³⁶

Podemos cuestionar entonces, en acuerdo con Mondolfo, que si Hegel habla de un proceso dialéctico constante, cómo puede existir entonces un resultado último o meta final absoluta dentro de la realidad; de alcanzar dicha meta última, el proceso dialéctico perdería su constancia y terminaría desapareciendo:

“Se niega así a la finalidad absoluta la progresión al infinito que se admite, en cambio, para las metas limitadas.”³³⁷

También es cierto que podemos cuestionar la apreciación de Hegel sobre que el estado germánico de su tiempo representaría la realización ya conseguida de la meta final absoluta. Al igual que Rodolfo Mondolfo, creemos que esto es una consideración subjetiva que resultaría ajena a la propia filosofía hegeliana:

“El sistema (...) se colocaba así contra el método, porque la inmanencia de la contradicción desaparecía en la supuesta realización completa de la idea absoluta”³³⁸

Sobre la afirmación de Hegel de que en el Estado germánico de su época se encontraba la realización alcanzada de la meta final última -lo que, como dijimos antes, es una apreciación subjetiva que se aleja de la propia filosofía hegeliana-, Mondolfo, considera que desde ésta y desde sus apreciaciones acerca de la *meta*

³³⁶ Hegel, G., *Lecciones de la filosofía de la historia, cit.*, pp. 44 y 47.

³³⁷ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels, cit.*, p. 79.

³³⁸ *Ibidem*, p. 81.

última de la historia y del *poder de la idea para penetrar la realidad*, resulta fácil transitar hacia la justificación de las inclinaciones conservadoras.³³⁹

Entonces, podemos oponer otro reparo aquí a la opinión de Hegel, ya que, si por un lado, para él la *idea* y la *realidad* son esencialmente proceso y dialéctica en progresión al infinito, cómo es que, por otro lado, resulta que también habla de una *meta final absoluta* -la que se alcanzaría en el estado germánico-. Podemos pues afirmar que lo que hace Hegel es caer en una contradicción, puesto que termina rechazando su propia dialéctica. No olvidemos, como anotáramos antes, que Hegel habla también de una indefinida o ambigua perfectibilidad y de una gran facilidad de cambio o mudanza. Esto también se contradeciría con una *meta final absoluta* alcanzable.

Así pues, una causa última del espíritu, un fin determinado de perfección y/o una meta final absoluta, o resultado último, (que es la *conciencia de la libertad* en la que el deber ser absoluto se identifica con el ser): resulta que, todo ello, contradice cualquier proceso dialéctico inmanente y constante, que se pretenda con proyección al infinito y de absoluta negación (contradicción) en la realidad. Y es que para Hegel, como advierte Mondolfo, la *idea de libertad*, y su desarrollo, como causa última y absoluta del espíritu, no es un simple principio formal. La dinámica del *espíritu* persigue un fin determinado de perfección (que es la *conciencia* o *idea de libertad*). Hegel dice:

“La sustancia que se sabe libre y en la que el deber-ser absoluto es igualmente ser, tiene realidad efectiva como espíritu de un pueblo. (...) la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como su fin final absoluto, y ese fin es tanto un más acá alcanzado como algo que la persona produce mediante su actividad, pero que más bien simplemente es; de este modo la persona cumple su deber sin reflexión electiva, como lo suyo y como ente, y en esta necesidad se

³³⁹ *Ibíd.*, p. 79.

posee a sí misma y a su libertad efectivamente real."³⁴⁰

Para Mondolfo, la indefinición y la mudable facilidad con que Hegel ve el fin último del espíritu –que es la *conciencia de libertad*- resultan contrarias a la causa última, perfecta y absoluta del *espíritu*. En otras palabras, la contradicción hegeliana se situaría, por un lado, en la afirmación de la existencia de un fin último que es último y perfecto, pero que a la vez es aún indefinido y ambiguo; con lo cual, cómo puede hablar Hegel de un *perfecto fin último*, cuando él mismo afirma que es también *indefinido* y *ambiguo*; por otro lado, advertimos también otra contradicción cuando Hegel afirma que su fin último es absoluto, pero, a la vez, afirma su infinitud: cómo puede ser absoluto su fin último, cuando la infinitud lo determinaría, más bien, hacia un futuro mutable o cambiante, más que hacia un fin absoluto y último:

*"(...) hay algo que nunca se ha sabido y experimentado mejor que en la época actual: y es que aquella libertad, tal como fue caracterizada, es todavía indeterminada y da lugar a una palabra inmensamente ambigua; y que ella, aun siendo lo más excelso, lleva consigo innumerables malentendidos, confusiones y errores y hace suyos todos los disparates posibles."*³⁴¹

Si intentáramos explicar la *finalidad absoluta* que Hegel fija para la historia, tendríamos que hacerlo a través de la aplicación de su forma dialéctica, ya que su dialéctica es lo que Hegel le aplica a la historia.

En principio hay que tener en cuenta que la dialéctica de Hegel funciona en tanto es síntesis de opuestos.

Si la dialéctica de Hegel la aplicamos a la relación que hay entre términos distintos –más no de opuestos-, obligatoriamente tendríamos que terminar aceptando que la continuidad del propio proceso dialéctico se corta una vez se acabe la serie de estos

³⁴⁰ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 539.

³⁴¹ Hegel, G., *Lecciones de filosofía de la historia*, cit., p. 47.

distintos. Esta es la lógica que tendríamos que aceptar si queremos aplicar bien la dialéctica hegeliana; es decir, tendríamos que aplicarle el proceso dialéctico hegeliano a los términos distintos, y buscando que éste nos conduzca al logro del *fin último*, que es propio del proceso dialéctico hegeliano. Esta lógica sería la que tendríamos que adoptar para aceptar que el Estado germánico de la época de Hegel representa la realización ya alcanzada de la *meta final absoluta* hegeliana. Sin embargo, este razonamiento perdería solidez según los argumentos que exponemos enseguida.

Nos encontraremos con que cuando Hegel aplica su sistema dialéctico a la historia universal, desarrolla los momentos, de esa su dialéctica, en los *espíritus* de los distintos pueblos. Cada pueblo se sostendría en un principio propio y se encontraría determinado a su realización, con lo cual cada uno de estos pueblos, al portar un principio distinto que el de los otros pueblos, tendría un tiempo predestinado en la historia universal. Una vez que el tiempo predestinado de un pueblo ha pasado, este pueblo deja de tener relevancia. Así, todos los pueblos cuyos tiempos ya han pasado, pierden su derecho frente al derecho absoluto del pueblo que le toque desempeñar el presente nivel del *espíritu del mundo*:

“El espíritu determinado de un pueblo (...) está en el tiempo y (...) con arreglo al contenido posee esencialmente un principio particular, ha de recorrer un desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinado por ese principio: tiene una historia dentro de sí. En cuanto espíritu limitado, su autosuficiencia es algo subordinado; entra en la historia general del mundo, cuyos acontecimientos expone la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, o sea, el juicio universal. (...) Como sea que este desarrollo está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia, sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular, y en tanto que natural está destinado a cumplir sólo un único peldaño y sólo una tarea única del acto entero. (...) Esta

liberación del espíritu por la que él camina para alcanzarse a sí mismo y realizar efectivamente su verdad y la tarea de esta verdad es el derecho supremo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y objetiva en la que el espíritu universal deposita su voluntad. Contra esa voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho; aquel pueblo es el dominador del mundo; sin embargo, el espíritu universal rebasa también su propiedad de cada momento como quien deja atrás un peldaño particular y lo entrega entonces a su azar y tribunal.”³⁴²

Como podemos ver claramente de la cita anterior, para Hegel la dinámica de la dialéctica no se produce en el interior de la historia de cada pueblo; más bien, el movimiento dialéctico se produce en la relación entre los muchos pueblos.

Si comparáramos a toda la humanidad con un organismo, y, con ello, a la historia de la humanidad con la vida de ese organismo, resultaría aplicable, contra Hegel, la afirmación que hace Benedetto Croce:

“El organismo es lucha de la vida contra la muerte; más los miembros del organismo no están en lucha los unos contra los otros, la mano contra el pie o el ojo contra la mano! El espíritu es rendimiento, es historia, y por lo tanto, ser y no ser al mismo tiempo, devenir; pero la filosofía considera al espíritu sub especie aeterni, como historia ideal eterna, vale decir, extra-temporaria: el espíritu es la serie de las formas eternas del nacer y del morir, pero él no nace y ni muere

³⁴² Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 566 a 571.

nunca, según expresión del mismo Hegel. ¡Este es un punto esencial (...)."³⁴³

Si tenemos en cuenta la relación de grados que existe, por ejemplo entre el arte y la filosofía, veremos que el primero no excluye a la segunda, aunque la filosofía sí incluya directamente al arte, y esto porque la filosofía necesariamente ha de expresarse en palabras, imágenes, metáforas, símbolos o en alguna forma de lenguaje. Esto implicará siempre ser un aspecto artístico que resulta tan real como necesario, pues de no existir, no existiría la filosofía misma ya que resultaría desconocida al no llegar a expresarse. Entonces, arte y filosofía, representan una relación de grados en forma de diada dentro de los conceptos filosóficos. De esto resulta que lo real, que es uno, se divide en sí mismo, se desarrolla sobre sí mismo, desarrolla su historia ideal; y en el último grado, que subsume en sí todos los grados precedentes, lo real logra nuevamente su unidad, totalmente explicado y desarrollado ahora. Si pasamos de la relación diádica de grados, entre arte y filosofía, a la relación de contrarios, u opuestos, de la síntesis de la dialéctica hegeliana - es decir en el proceso de *ser, no ser*, para luego llegar a su resultado que es el *devenir*-, advertiremos que existe una diferencia lógica entre estos dos tipos de relaciones.

Arte y filosofía son dos conceptos, y de ellos dos podemos decir que la filosofía sería arbitraria y abstracta sin el arte, aunque, la filosofía, en su relación o vínculo con el arte resultaría tan real y concreta como él. Por el contrario, *ser y no ser*, sin tener en cuenta al *devenir*, no llegan a ser conceptos, sino que sólo son dos abstracciones, ya que el único concepto concreto es el *devenir*. En el primer ejemplo de relación estamos frente a una diada, y en el caso de la relación dialéctica hegeliana, estaríamos frente a una relación conformada por una triada. Si queremos aplicarle la dialéctica hegeliana a la relación de la síntesis de los contrarios (es decir, de los opuestos) y a la relación de los grados (es decir a la relación de los distintos), antes hay que advertir que ambas relaciones responden a un desarrollo diferente.

³⁴³ Croce, B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza & Figli, Bari, 1907, p.91.

En la relación dialéctica hegeliana (es decir en la relación de contrarios u opuestos) nos encontramos con dos *momentos* iniciales (tesis y antítesis), y luego, un tercer momento que representa a la *superación* de esos dos anteriores (síntesis). Ese tercer momento es un *suprimir*, porque es la negación de la negación (es la negación de la antítesis); sin embargo, el tercer momento es también a la vez un *conservar*, porque no deja de contener a los otros dos *momentos*. Entonces, si la aplicación de la relación dialéctica hegeliana a la relación entre opuestos, la queremos aplicar también a la relación de distintos, o de grados, hay que tener claro que esta aplicación tendrá implicancias diferentes según la relación de la que se trate. Así, en la teoría de los distintos los dos momentos –con el ejemplo del arte y la filosofía– son momentos concretos; mientras que en la síntesis hegeliana de contrarios, ambos serían momentos abstractos porque la tesis y la antítesis, no es lo real, sino que lo es la síntesis, que es el momento de la superación y la conservación, a la vez, de esos dos momentos anteriores que representan al ser puro y al no ser. En la relación de los distintos, o grados, el arte termina superado en la filosofía, porque se suprime su carácter de concepto independiente, pero se le mantiene como concepto dependiente; el *espíritu* en su paso del arte a la filosofía, rechaza al arte, pero lo mantiene al mismo tiempo como modo de expresión de la filosofía. Por el contrario, en la relación de los contrarios u opuestos, desde un punto de vista objetivo, tesis y antítesis, opuestos entre sí, son suprimidos y conservados los dos, pero únicamente de forma metafórica, ya que no llegan a existir nunca como los distintos del arte y la filosofía.

Por todo ello, resulta inaceptable darle un trato igual a estas dos relaciones, en lo que se refiere a la teoría dialéctica hegeliana, ya que ella es una teoría que se puede aplicar a la relación de contrarios u opuestos, mas no a la relación de distintos, o de grados. En este sentido Benedetto Croce anotará que:

"(...) verdad sin bondad y bondad sin verdad no son dos falsedades que se anulan en un tercer término, son, simplemente, falsas concepciones que se resuelven mediante la relación según grados, por la cual, verdad y bondad son

*conceptos distintos y al mismo tiempo observan
unidad: bondad sin verdad es imposible; verdad
sin bondad es posible (...)."*³⁴⁴

Con el ejemplo que hemos usado, de la relación de distintos, entre arte y filosofía, resulta que el arte es un concepto concreto, ya que si observamos a éste de forma particular veremos que el arte es, dentro de sí mismo, también síntesis de afirmación y negación, es decir, síntesis de *ser* y *no ser*; lo que no pasa con los elementos de la triada dialéctica, ya que ellos siempre serán abstractos, ya que serán superados por el tercer momento que es la síntesis, para luego volver a empezar con el proceso dialéctico, y así sucesivamente.

Si bien es cierto que en la relación de contrarios, *ser* y *no ser*, cada uno de ellos, también se particularizan, lo hacen en una relación de oposición tal como la que hay entre verdad y falsedad, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, y cualquier otra oposición. Aquí no entra en juego la relación según grados, porque en dicha relación sus elementos son distintos mas no opuestos; los elementos de una relación de grados, son el concepto del espíritu en sus determinaciones propias y particulares, pero no son el concepto universal del *espíritu* de la dialéctica hegeliana, porque no cumplen con el requisito dialéctico de la negación, y con ello, no alcanzan la síntesis que se lograría sólo con la superación de elementos o momentos que son opuestos entre sí.

El arte no se contradice en tanto es arte, ni tampoco la filosofía en tanto es filosofía; la antítesis no surge de la matriz misma del grado que ha sido superado. El espíritu individual transita del arte a la filosofía y vuelve de la filosofía al arte, pero no por contradicciones íntimas, sino por la contradicción misma inherente a la realidad, que es devenir; así, el espíritu universal transita del arte a la filosofía, de la filosofía al arte, pero por una necesidad que es consecuencia de su naturaleza eterna, en donde dicha consecuencia es el ser al mismo tiempo, arte y filosofía, teoría y práctica. Si suponemos que este tránsito ideal, de pasar del arte a la filosofía y viceversa, responde a una contradicción intrínseca a un determinado distinto o grado,

³⁴⁴ *Ibídem*, p. 90.

entonces, resultará que ya no se podría lograr el retorno hacia ese mismo grado contradictorio. Es decir, no se podría retornar de la filosofía al arte o del arte a la filosofía.

Luego pues, nos encontraríamos con que todo retorno dentro del supuesto de contradicción intrínseca producida sobre una relación de distintos o de grados, terminaría siendo una degeneración o simplemente un regreso, pero no una verdadera contradicción, ya que la contradicción sólo se puede dar en una relación de opuestos.

Lo cierto es que Hegel no determinó la diferencia que hay entre la relación de los opuestos y la relación de los distintos, la que, como hemos visto, es una diferencia crucial que hay que entender y tener en cuenta a la hora de aplicar la dialéctica hegeliana a uno u otro tipo de relación, diferencia que, partiendo de la crítica de Benedetto Croce, estamos intentando dejar bien en claro.

Hegel aplicó su dialéctica a la relación de los distintos, es decir a la relación determinada por el orden de los grados, pese a que el contenido conceptual de la propia dialéctica hegeliana, obliga a aplicarla sólo a la relación que existe entre contrarios (u opuestos).

Consideramos pues, que Hegel comete un error al aplicarle su dialéctica de opuestos -o relación triádica- a la relación de los distintos; dicha relación triádica le corresponde a la síntesis de los contrarios u opuestos. En este sentido, podemos afirmar que Hegel confunde la relación de los contrarios con la relación de los distintos; la relación entre conceptos distintos la convierte en relación de tesis, antítesis y síntesis. Así, advertiremos que Hegel establece relaciones, por ejemplo, en la antropología, donde el alma natural es la tesis, el alma sensible la antítesis, y el alma real la síntesis; en la psicología establece que el espíritu teórico es la tesis, el espíritu práctico su antítesis, y el espíritu libre la síntesis, y -siempre en el ámbito de la psicología- que además, la intuición es tesis, la representación su antítesis, y el pensamiento la síntesis; establece en la filosofía de la práctica que el Derecho es tesis, la moralidad su antítesis, y la eticidad es la síntesis, y además -siempre dentro de la filosofía práctica- que la familia es tesis, la sociedad civil su antítesis, y el Estado la síntesis; en el ámbito del espíritu absoluto, establece que el arte

es tesis, la religión su antítesis, y la filosofía la síntesis; en el ámbito de la lógica subjetiva, establece que el concepto es tesis, el juicio su antítesis, y el silogismo la síntesis; en el ámbito de la lógica de la Idea, Hegel establece que la vida es la tesis, el conocimiento su antítesis, y la Idea absoluta la síntesis de ambos. Esta aplicación triádica resulta excesiva, y al parecer es de dónde le surgen a Rodolfo Mondolfo todas sus demás críticas hacia Hegel. En este sentido, y con la aplicaciones triádicas antes mencionadas, hay que tener en cuenta que no es fácil convenir y aceptar que la religión es el *no ser* o antítesis del arte; o que religión y arte son dos abstracciones que no lograrían existencia verdadera sino mediara la filosofía como síntesis; o que el espíritu práctico sea negación del espíritu teórico; o que la representación sea negación de la intuición; o que la sociedad civil sea negación o antítesis de la familia; o que la moral sea negación del derecho; y que todos estos conceptos constituyan simples abstracciones alejadas de la síntesis, de igual forma que el *ser* y el *no ser*, no llegan a ser verdaderos sino en el *devenir*. Espíritu libre, pensamiento, Estado y eticidad, son para Hegel formas en la que síntesis se manifiesta. Hay que reconocer que todo esto es muy difícil de aceptar, y entendemos que Mondolfo ve en esta línea el sustento de muchas de sus críticas:

"(...) resulta claro que al confundir la dialéctica de los contrarios con el nexo de los distintos; al hacer que los contrarios, considerados abstractamente, realicen la función propia de los conceptos distintos, estos errores se transformen en verdades: verdades particulares, verdades de grados inferiores del espíritu, pero formas necesarias del mismo, o categorías. Y una vez que estos errores han sido bautizados como verdades de cierto género, no existe ya impedimento para que todos los errores, el error general, sean considerados como verdaderos particulares. La fenomenología del error toma, de esta suerte, la apariencia de una historia ideal de la verdad. (...) Debido a la confusión cometida entre dialéctica y conexión de distintos, de donde deriva necesariamente la concepción de los errores interpretados como verdades particulares, Hegel no se contenta con los modos ya indicados, sino

que ensaya un tercer (...). En ésta los errores son tratados como conceptos distintos, o sea, como categorías, con lo cual se pretende deducir y desarrollar los errores de la misma manera como se deducen y desarrollan las categorías, es decir, los conceptos distintos. El método que corresponde a la investigación de la verdad se encuentra, de esta suerte, aplicado a la no-verdad. ³⁴⁵

Todo el análisis que venimos haciendo -sobre la aplicación de la dialéctica hegeliana a la relación de los contrarios, u opuestos, y sobre la relación de los distintos, o de grados- la decidimos como relevante, dado que Rodolfo Mondolfo critica a Hegel por trazar en la historia una sucesión de fases del pueblo oriental al grecorromano y, de éste, al pueblo germánico.³⁴⁶ Y es que Hegel, con ello, lo que hace realmente es trazar una sucesión entre los distintos de la historia, pero no advierte que con ello cae en una contradicción de su propia teoría, ya que su dialéctica sólo logra aplicación, legítima y coherente, en la relación de los opuestos o contrarios, mas no en la relación de los distintos y en la serie de los grados:

*“La historia universal representa (...) el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia. Tal despliegue o evolución comporta una marcha graduada, una serie de ulteriores determinaciones de la libertad que se originan mediante el concepto de la cosa. (...). Debemos ahora dejar bien sentado que cada etapa, en cuanto distinta de las otras, tiene su principio, determinado y característico. Tal principio es la peculiaridad del espíritu tal como aparece en la historia universal: es el espíritu de un pueblo en particular.”*³⁴⁷

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 99 y siguientes.

³⁴⁶ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., pp. 80 y 81.

³⁴⁷ Hegel, G., *Filosofia della storia*, cit., p. 61.

Hegel en la introducción de su obra *Filosofía de la historia*, atribuye una serie de grados a la dialéctica de la idea; empero, entiende a los grados como distintos el uno del otro.

Veremos pues que Hegel fijará en el primer grado a los *orientales*, quienes para él son los que no llegan a saber que el espíritu -o el ser humano- por el simple hecho de serlo, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Solo saben que hay *uno* que es libre; y, justamente por esto, esa libertad es solo capricho y barbarie, producto de una intratable y desagradable pasión, o también dulzura, suave y benigna, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. Luego, a los *griegos* los situaríamos en el segundo grado o fase propuesto por Hegel. De ellos, Hegel dice que la conciencia de libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los *griegos* libres. Sin embargo, los *griegos* únicamente supieron que algunos son libres, pero no que lo es el ser humano como tal. Por eso los *griegos* no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Son los *germanos* a los que Hegel ubica en el tercer grado de la evolución de la historia universal, y serían únicamente ellos los que llegarían a la conciencia de que el ser humano es libre como ser humano, son ellos los que llegarían a la conciencia de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. A la historia de estos tres pueblos Hegel le aplica su teoría, donde cada uno de los pueblos representaría los tres momentos de su dialéctica.

Esta es la sucesión histórica de grados que plantea Hegel, y sobre ella Mondolfo opina que cuando Hegel fija la sucesión del mundo en fases que van desde el pueblo oriental, al grecorromano y, de éste, al germánico, es claro que Hegel está cogiendo los distintos de la historia para subordinarlos a un desarrollo trídico donde estos tres grados históricos deberían encontrarse estrecha o especialmente vinculados entre sí.

La vinculación estrecha o especial que debería existir necesariamente entre los pueblos citados, para Mondolfo, de hecho, no sucede. Para que se dé la contradicción inmanente de la dialéctica hegeliana, ésta, tendría que desarrollarse en un

mismo plano donde exista una relación recíproca, en la que pueda producirse la negación infinita y necesariamente intrínseca a la realidad misma de cada término. La contradicción inmanente no se produce en una relación de distintos, ya que, precisamente por ser de distintos o de realidades distintas, no guardan la relación necesaria para que se produzca una continuidad infinita que conlleve a la negación de la negación.

Como hemos mencionado antes, en la tradición hegeliana, la dialéctica es un proceso de transformación en el que dos opuestos, tesis y antítesis, se resuelven en una forma superior o síntesis. Hay que tener en cuenta que ya tenemos claro que el movimiento dialéctico hegeliano no se desarrolla al interior de la historia de cada pueblo, sino que necesita de una relación real entre los varios pueblos. Hegel, cuando aplica su dialéctica a pueblos que no guardan una relación en su desarrollo histórico, entonces, priva a la dialéctica hegeliana de una de sus características fundamentales, que es el de ser una contradicción -contradicción que va unida de modo inseparable a la esencia misma de la dialéctica-. De esta forma convierte a su dialéctica en una especie de enlazamiento extrínseco.

Hegel al determinar una sucesión histórica en tres grados o fases (mundo oriental, grecorromano y germánico), lo que hacía realmente era coger los distintos de la historia para pretender integrarlos a su desarrollo dialéctico por el que dos opuestos - tesis y antítesis- se elevan a su forma superior o síntesis; sin embargo, Hegel no advirtió que con ello:

"(...) despojaba a la dialéctica de su carácter de contradicción inmanente, o negación necesariamente intrínseca a la realidad misma de cada término -en la continuidad indefinida de su desarrollo- y la transformaba en una suerte de entrelazamiento extrínseco en el que cada término tiene una existencia real concreta independiente de los grados ulteriores. (...) a pesar de atribuir la serie de los grados a la dialéctica de la idea, considera sin embargo los grados como distintos el uno del otro. No advierte que la dialéctica tiene su aplicación legítima en la relación de los opuestos,

pero no puede tenerla en la relación de los distintos, y en la serie de los grados.”³⁴⁸

Según el orden de ideas que venimos desarrollando, ya podemos convenir en que no es cierto que los mundos orientales, grecorromanos y germánicos hayan estado sometidos a un desarrollo dialéctico trídico o movimiento que los vincule estrecha o especialmente entre sí: ni el mundo oriental necesitó del mundo grecorromano para lograr su existencia real, ni tampoco el mundo grecorromano necesitó del germánico. Por tanto, la realidad histórica de cada uno de estos tres pueblos, no cumple con el presupuesto hegeliano de que el ser exige el no ser para alcanzar la realidad del acaecer. Mondolfo afirma que si se coge por separado cada uno de los tres mundos, cada uno de ellos no era un momento abstracto, más bien, era una realidad concreta. No existía entre cada uno de ellos una relación recíproca por lo que algo se convierta en lo otro en razón del movimiento dialéctico. Y es que para Hegel:

“Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser otro), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud. O, visto por el lado negativo, lo que deviene otro es el otro, Así el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación, y es el ser-para-sí.”³⁴⁹

La sucesión trídica propuesta por Hegel para los tres pueblos, no cumpliría con la relación recíproca que debe existir entre ellos, ya que ese algo transformado en lo otro, no sucedería en virtud del movimiento dialéctico.

³⁴⁸ Mondolfo R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 80.

³⁴⁹ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 197.

Según lo anterior, a los dos primeros -el mundo oriental y el mundo grecorromano-, si le aplicamos el sistema dialéctico, resultará que la continuación del desarrollo se traslada de ellos a un término distinto, con lo cual ellos terminarían sin movimiento, quedándose en blanco las páginas de su historia. Además, Hegel parece no caer en cuenta de que al completar la conexión dispuesta en la forma que contiene en sí a los tres mundos, al fijar al mundo germano como el fin alcanzado, al realizar en sí mismo la síntesis, es decir, cuando presenta el tercer momento para constituir el punto de unión de los otros dos (como meta final), lo que sucede es que termina ya la labor de la dialéctica, pues no se da ya la negación como necesidad para la propia realidad; aparecía como definitivo y con él parecía que el término o fin absoluto de la historia ya había sido logrado.

Siendo así, y habiéndose logrado el término absoluto o fin último de la historia, resulta que este sistema de sucesión triádica de pueblos, como sistema mismo, termina desvirtuando al método hegeliano, es decir, al método dialéctico. Esto es así porque la inmanencia de la contradicción desaparecería con la supuesta y completa realización de la idea absoluta. El sistema acabaría con la esencia del método, porque la contradicción que se supone, según el mismo Hegel, que es inseparable y esencialmente inherente a la dialéctica -aunque racionalmente pueda distinguirse de ella- desaparecería. La contradicción, según la teoría de Hegel, es infinita y no debería desaparecer de su método dialéctico nunca; sin embargo, alcanzando la realización completa del fin último, es decir de la idea absoluta, su propio sistema -y según postula la sucesión histórica y triádica de los grados de los pueblos- terminaría desapareciendo, pues ya no habría negación de la negación, es decir, no habría contradicción, y, con ello, el movimiento dialéctico dejaría de operar, desaparecería.

Mondolfo, cree pues que la aplicación que hace Hegel de su dialéctica, a la historia universal, termina siendo una falsa aplicación³⁵⁰ o, como lo vemos nosotros, una aplicación que contradice los mismos conceptos de la teoría hegeliana. A ojos de Mondolfo, esta falsedad tendría su origen en el idealismo absoluto o, al menos, éste condicionaría dicha aplicación.³⁵¹ En

³⁵⁰ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 81.

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 83 y siguientes.

primer lugar esta afirmación se encontraría reflejada -como hemos visto en el párrafo anterior- en el hecho de haberle fijado al movimiento dialéctico un término absoluto o fin último, el que se alcanzaría en la libertad consciente de sí misma. Esto provoca que el movimiento se detenga y, con ello, que la contradicción inmanente al método dialéctico termine desaparecida en el momento en que ese término sea considerado como alcanzado.

Con la consecución completa de la idea absoluta, el movimiento dialéctico queda detenido -queda eliminada la propia contradicción hegeliana, pese a que según Hegel, es una parte integrante de las propias entrañas de su método dialéctico-; el movimiento dialéctico queda detenido porque al fijarle su término absoluto en la libertad consciente de sí misma -alcanzada en el mundo germánico- cualquier posibilidad de contradicción dejaría de existir, en el mismo momento en que dicho término se tuviera por conseguido. En segundo lugar, la afirmación de la falsedad en la aplicación, o la condicionada aplicación, de la dialéctica a la historia universal -derivada del idealismo absoluto-, la encontraríamos refleja también, a criterio de Mondolfo, en la definición que hace Hegel sobre los espíritus de los distintos pueblos, a quienes considera como grados destinados a situarse, cada uno de ellos, en un lugar permanente de la escala. Esta forma de entender a los espíritus de los pueblos, estaba supeditada al supuesto de que la dialéctica fuese inherente a la idea, pero no a sus formas exteriores, es decir, no a los espíritus de los pueblos, los que únicamente serían los portadores de los grados del espíritu absoluto, o, simplemente el conjunto de piezas que se utilizan para alcanzar el objeto de su causa final o, dicho de otra forma, meros medios de los que se vale la agudeza de la razón para alcanzar el fin último del universo. Aquí pues, podemos ubicar otro sin sentido de Hegel, ya que al fijar una sucesión de grados entre pueblos distintos, sin advertir que estos no necesitaron para su existencia el uno del otro, resultaría que la contradicción dialéctica hegeliana difícilmente pudiera llegar a operar como negación de la negación, sobre pueblos que no tenían, entre ellos, relación con el devenir de la *idea absoluta del mundo*.

De ser así, es decir, si aceptamos que la dialéctica hegeliana está supeditada a las formas exteriores, es decir a los espíritus de los pueblos como tales, entonces tendríamos que aceptar que

los espíritus de los pueblos, las formas exteriores, representadas en los hechos históricos, ya no serían meros medios de los que se sirve la astucia de la razón para alcanzar su finalidad absoluta. Con ello, tendríamos que aceptar que la dialéctica hegeliana no se encuentra subordinada al supuesto de que la dialéctica es inherente a la idea, o, lo que es lo mismo, que la dialéctica no es inherente a la realidad de la idea. Tendríamos que aceptar que la dialéctica es inherente a las formas externas y que los hechos históricos son la realidad de la idea absoluta del mundo, o, si se quiere, que la dialéctica de la realidad de la idea absoluta es inherente a los hechos históricos de cada espíritu de los pueblos.

Sin embargo, todo esto sería muy difícil de defender desde los propios conceptos hegelianos, pues para Hegel los hechos históricos, según se nos presentan, no representan la realidad; ellos, son meramente lo exterior, son la apariencia, los medios del concepto. Por todo ello, esto resulta falso de poder aplicarse, sobre la historia universal, a la manera que lo propone el mismo Hegel en los conceptos de su inmanente dialéctica, porque su dialéctica es inherente a la idea y no a sus formas exteriores ni a los espíritus de los pueblos.

5.8. El objeto de la filosofía de la historia como conclusión silogística: la lógica hegeliana

Para Hegel, el *objeto* es, en tanto un todo o como un todo, la conclusión del silogismo (es decir, que el objeto es la conclusión de un argumento que consta de tres proposiciones, la última de las cuales se deduce necesariamente de las otras dos) o, se puede decir también, que el *objeto* es el movimiento de lo universal, a lo individual a través de la determinación, así como el movimiento inverso, de la individualidad mediante ella en cuanto suprimida o superada, es decir, mediante la determinación, a lo universal:

“Así pues, conforme a estas tres determinaciones [la universalidad o Allgemeinheit, la particularidad o Besonderheit, y la individualidad o Einzelheit], conforme a estas tres determinaciones, digo, tiene la conciencia que saber al objeto como a sí misma

[es decir, tiene la conciencia que saber al objeto como no consistiendo sino en ella misma].”³⁵²

En el silogismo, explica Mondolfo, al ser una síntesis de juicios, se unifican e identifican los tres momentos: lo universal o término mayor, lo particular o término medio, y lo individual o término menor. El silogismo que plantea Hegel corresponde a lo que Mondolfo llama el silogismo de necesidad.³⁵³ En este

³⁵² Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 891.

³⁵³ Mondolfo, R., Prólogo, en *Ciencia de la lógica*, traducida por Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968, pp. 13 y siguientes: Juicio y silogismo poseen tres especies paralelas: 1) de existencia, 2) de reflexión, 3) de necesidad. Hay que añadir para el juicio una cuarta especie: 4) el juicio de concepto, que es el tránsito entre juicio y el razonamiento.

1) Juicio de existencia (ejemplo: esta rosa es roja). Este juicio une con debilidad un objeto, que posee también otras cualidades, con una cualidad, que pertenece también a otros objetos; y puede ser afirmativo o negativo o infinito.

2) Juicio de reflexión (ejemplo: esta planta es curativa). Este juicio relaciona dos seres –planta y enfermedad–, venciendo la mera comprobación de una existencia inmediata; puede ser individual, particular o universal.

3) Juicio de necesidad (la rosa es una flor). Este juicio fija la identidad entre el sujeto y un género; puede ser categórico, hipotético o disyuntivo.

4) Juicio de concepto (esta rosa es hermosa). Este juicio expresa la conformidad de un sujeto respecto a su concepto. El juicio de concepto puede ser a su vez:

a) Asertórico (o asertorio), que es el juicio de concepto que afirma o niega como verdadero, sin que lo sea necesariamente, a diferencia del apodíctico.

b) Problemático, que es el juicio de concepto que representa dificultades o causa problemas, y

c) Apodíctico, que es el juicio de concepto incondicionalmente cierto, necesariamente válido.

Entonces, el juicio de concepto, del que venimos hablando, al ser un juicio mediato, nos traslada ya al dominio del razonamiento, cuya forma lógica es el silogismo. Así tenemos también:

1) Silogismo de existencia, que es estrictamente formal, y señala que un individuo (I) por medio de un particular (P) puede incluirse en lo universal (U): I-P-U. Sin embargo, explica Mondolfo que esta unión –que puede hacerse presente también en otras dos figuras: P-I-U e I-U-P- es meramente accidental.

2) Silogismo de reflexión, aquí el término medio es una totalidad de individuos. Ejemplo de esto es: todos los hombres son mortales, Fulano es hombre, entonces, es mortal; es por ello que la premisa mayor, al ser inductiva, tiene que fundarse ya en la conclusión, no pudiendo fundamentar la necesidad de ella, es decir, de la conclusión. Esa fundamentación sólo puede ofrecerla el silogismo de necesidad, y que es del que tratamos a continuación.

3) Silogismo de necesidad, en este silogismo el término medio es un universal concreto, una naturaleza general que, al ser poseída por el individuo, le asigna necesariamente todas las determinaciones propias. El silogismo de necesidad en sus tres formas –categórica, hipotética y disyuntiva- coloca siempre al género como conteniendo las especies, y al individuo como incluso en el género y una de sus especies. De esta manera, retornamos a la definición del concepto como universal,

silogismo, el término medio es un universal concreto, una naturaleza general que, al ser poseída por el individuo, le asigna necesariamente todas las determinaciones propias. El silogismo de necesidad sitúa siempre al género como conteniendo las especies y, al individuo, como incluido en el género y una de sus especies. Es así como se retorna a la definición del concepto como universal, lo que implica, al mismo tiempo, la distinción y la identidad de sus varios momentos.

El silogismo que plantea Hegel, es uno que individualiza lo universal y universaliza lo individual, y en este sentido se emplea en todo lo pensable. El mundo y la sociedad humana son posibles de pensarse sólo porque en cada uno de ellos la relación recíproca de sus momentos, conforman un gran silogismo. Así, el concepto formal se repleta de contenido, efectuándose el tránsito a la objetividad, en donde su multiplicidad sensible debe transformarse inteligible a través de la conversión de los seres individuales en momentos de un solo sistema, distintos y solidarios, recíprocamente, a la vez.

El *objeto* es el concepto, en donde su forma se ha llenado de contenido -el que es un contenido pensado- de tal forma que la objetividad aquí corresponde aún a la lógica y no a la filosofía de la naturaleza. De esta manera la lógica considera las formas de unificación de ese objeto:

- En primer lugar, considera el *mecanismo*, en donde los elementos, al ser homogéneos, poseen una relación recíproca meramente exterior al formar un agregado o sistema, como el sistema solar en su aspecto mecánico.
- En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una relación íntima y una verdadera unidad tienen posibilidad de existir sólo entre elementos heterogéneos que se inclinan hacia una síntesis, o sea, que tienen posibilidad de existir en el *quimismo*; y,
- En tercer lugar, la lógica hegeliana tiene en cuenta que dentro de la síntesis química los elementos se quedan sin sus diferencias; es decir, que en la síntesis química, como

lo que significa a la vez la distinción y la identidad de sus momentos múltiples. Este va a ser el tipo silogismo que encaja con los conceptos de Hegel.

sí lo hay en el *concepto*, no hay un universal diferenciado, y, en esta síntesis, la unificación no elimina la multiplicidad. La eliminación de la multiplicidad se ubica en la *teleología*, en donde la multiplicidad de los seres distintos se encuentra subordinada a un único y mismo fin.

De esta forma, *mecanismo*, *quimismo* y *teleología*, constituyen un conjunto de tres cosas estrecha y especialmente vinculadas entre sí; constituyen una tríada dialéctica de tesis, antítesis, síntesis.

Empero, en la *teleología* se mantiene todavía el antagonismo entre fin y medio, concepto y objeto. La unificación entre fin y medio, concepto y objeto, se consigue en la *idea*, que es la *realidad* que corresponde a su propio concepto y lo contiene, y, por ello, es la que debe ser en sí y por sí. Entonces, la *idea* es identidad del ser y del pensamiento. La *idea* también posee su dialéctica. En su forma inmediata, la *idea*, es la *vida* en la que ella termina encerrada en el concepto sin alcanzar a la autoconciencia, alcanzado en cambio el *conocimiento*, que vence el dualismo de sujeto y objeto, reduciendo el sujeto al objeto.

Desde la etapa pasiva y analítica del *conocimiento*, el pensamiento muda a la etapa sintética, determinando las vinculaciones que vuelven inteligible al mundo y lo organizan. En esta gestión, el pensamiento cobra conciencia de sí mismo y de su soberanía, el pensamiento se hace legislador del mundo, el pensamiento vence al dualismo de objeto y sujeto. El pensamiento, logra la identidad de pensamiento y ser, entendiendo todas las determinaciones, tanto del pensamiento como del ser, como momentos propios. Así, la razón se transforma en la *idea absoluta*, que es el término último y supremo de la lógica hegeliana.

Mondolfo nos explica que a la *idea* -que la lógica hegeliana alcanza como supremo nivel perfecto- se opone después la naturaleza como negación, y a ésta el espíritu como negación de la negación:

“La filosofía de la naturaleza, en efecto, se desarrolla por tres momentos (tesis, antítesis o negación, síntesis o negación de la negación), en los cuales la idea como naturaleza está: 1) en la

*determinación de la exterioridad e infinito aislamiento o desmembración (la Mecánica); 2) en la determinación de la particularidad, en que el ser en sí es la individualidad natural (la Física); y 3) en la determinación de la subjetividad, en que las diferencias reales de forma son llevadas a la unidad ideal (la Orgánica). La filosofía del espíritu a su vez presenta los tres momentos siguientes de desarrollo: 1) el espíritu en la forma de la relación consigo mismo (Espíritu subjetivo); 2) el espíritu en la forma de la realidad, como de un mundo (el de la cultura) producido o por producirse por él (Espíritu objetivo); y 3) el espíritu en la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto (Espíritu absoluto)."*³⁵⁴

5.9. Rodolfo Mondolfo y su crítica a la Teoría de Estado de Hegel

Pese a que para Hegel el parentesco del medio con el fin logra alcanzar el grado de la identidad en la conexión de los seres humanos con la razón -o sustancia ética consciente de sí- Mondolfo cree que, en Hegel, esta identidad se realiza únicamente en el Estado, que es realidad de idea moral y voluntad sustancial. Es decir, para Mondolfo, en Hegel, la identidad del medio con el fin, no implica a los seres humanos, pues el fin sería el Estado, sin más.

Dicho lo anterior, intentemos ahora explicar la teoría de Hegel sobre el Estado.

Para Hegel el Estado es la sustancia ética autoconsciente; es la alianza de los principios de familia y de la sociedad civil. Según Hegel, la esencia del Estado es la misma unidad que en la familia se da a través del amor, pero que recibe a la vez la forma de la universalidad consciente a través del segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; para la universalidad consciente la subjetividad cognoscente es contenido y fin *absoluto*; esto es, que quiere para sí eso que es lo racional.³⁵⁵ Dicho de otro modo, para Hegel, en el sistema de las

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

³⁵⁵ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 551.

necesidades, el subsistir y el bienestar de las personas tiene una existencia de posibilidad, y que el hecho de que esta posibilidad se haga realidad, si bien se encuentra condicionada por su arbitrio y por la particularidad natural, también lo está por el *sistema objetivo de las necesidades*.

En ese sentido, es que en los conceptos hegelianos nos encontraremos con que al derecho efectivo en la particularidad no le interesa tanto que las accidentalidades se eliminen frente a uno y otro fin, y que el bienestar, la seguridad y la propiedad de los individuos encuentren realidad y seguridad; lo que le interesa más al derecho efectivo en la particularidad es que el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho³⁵⁶. Esto, para Mondolfo, es la muestra de que, para Hegel, el derecho del Estado resulta siendo el más alto, frente a cualquier otro derecho.³⁵⁷ Para Hegel el Estado -en tanto libertad universal y objetiva en la libre autonomía de la voluntad individual, en tanto espíritu real y orgánico de un pueblo a través de las relaciones de los específicos espíritus nacionales, en tanto se realiza y se manifiesta en la Historia Universal como espíritu universal del mundo, en tanto todo esto-, y más específicamente el derecho del Estado, es pues el supremo.³⁵⁸

Por otro lado, para Hegel, el capricho, las circunstancias accidentales, físicas, que se ubican en las relaciones externas, pueden provocar que las personas caigan en la pobreza si es que un Estado abandona las necesidades de la sociedad civil. En este supuesto de abandono, el Estado provocará la pérdida de las ventajas de la sociedad civil, la pérdida de la capacidad para lograr aptitudes y educación, la pérdida de la tutela jurídica y del cuidado de la salud, etcétera.³⁵⁹ Según entiende Mondolfo, para Hegel, entonces, el Estado es Dios.

Por esta postura con respecto al Estado y la afirmación del valor y de los derechos que se refieren a él, según Mondolfo, Hegel llega a desconocer el valor y los derechos de las personas como individuos, y, con ello, desconocería también el valor y los derechos de la sociedad misma que es la que forma el pueblo.

³⁵⁶ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 200.

³⁵⁷ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 83.

³⁵⁸ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 65.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 203 y 204.

Con lo opinado por Mondolfo, nos resulta pertinente anotar que Hegel admite que el Estado es quien promueve el bienestar de las personas y de la sociedad civil, al mismo tiempo que afirma que la esencia del Estado es lo universal *en y para sí*; Hegel afirma que la esencia del Estado es lo racional de la voluntad, y que mientras esta voluntad se sabe y se actúa, es sólo subjetividad, pero, cuando es realidad efectiva, es un único individuo. Así pues:

*La labor del Estado con respecto "(...) al extremo de la singularidad como multitud de individuos, su obra consiste en general en algo doble: por una parte, en sostener a estos individuos como personas y por tanto en hacer del derecho una realidad efectivamente necesaria, promover luego el bienestar de aquellos individuos (bienestar que cada uno procura para sí en primer término, pero que tiene simplemente un lado universal), proteger a la familia y dirigir a la sociedad civil; pero por otra parte ha de reconducir la familia y la sociedad civil, juntamente con el talante entero y la actividad del singular que tiende de suyo a ser centro, a la vida de la sustancia universal y, en este sentido, como poder libre, ha de quebrantar esas esferas a él subordinadas y mantenerlas en inmanencia sustancial."*³⁶⁰

Es decir, según Hegel, un Estado se encontrará correctamente conformado si sabe enlazar a su finalidad general los intereses de los ciudadanos.³⁶¹ Sin embargo, pese a esto, debemos reconocer que Hegel no admite la soberanía del pueblo y la acción que éste pudiera ejercer sobre el Estado, porque cree que esto significaría aceptar que el inconsciente dirija al consciente.

Para entender mejor lo anterior, vamos a explicar esto de manera más amplia: explicaremos el por qué de la posición de Mondolfo cuando afirma que Hegel exalta al monarca como verdadera conciencia, soberanía y unidad ideal; explicaremos cómo es que Mondolfo afirma que Hegel hace una defensa de la

³⁶⁰ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 551 y 552.

³⁶¹ Hegel, G., *Filosofia della storia*, cit., pp. 26 y 27.

monarquía hereditaria y de la burocracia; y, explicaremos por qué Mondolfo afirma de Hegel una supuesta negación hacia la democracia.³⁶²

Por un lado, hay que tener presente que, en primer lugar, el Estado, para Hegel, realiza y mantiene, primero que nada, lo universal. Por el otro lado, no hay que dejar de advertir que, para Hegel, lo universal está contenido en la particularidad de la sociedad civil, como orden externo y organización que defiende y garantiza la complejidad de los fines e intereses particulares, que son los que tienen su existir en lo universal. De esta manera, el Estado, al ser la dirección suprema, vela por los intereses que van más allá de la sociedad.

Tengamos en cuenta que, según la *idea* hegeliana, la propia particularidad -en sus intereses inherentes- coge a lo universal como fin y objeto de su querer y actividad, luego vuelve a la sociedad civil -que es lo ético, en tanto inmanente- conformando así la determinación de la *corporación*. Hegel considera un sistema de corporaciones que agrupa, según las profesiones, los distintos intereses particulares y alista a los individuos para una labor más alturada que es el participar de manera directa en lo universal, en el espíritu del pueblo. La *corporación* sustituye a la familia que ya quedaría corta para desarrollar su actuación en la sociedad civil moderna. La *corporación* se convierte en la verdadera intermediaria entre el individuo y el Estado.³⁶³ La *corporación* resulta siendo una suerte de vuelta al asunto de las clases sociales y del trabajo:

“La corporación es la segunda raíz, la raíz ética del Estado ahondada en la Sociedad Civil, después de la familia. Esta contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad sustancial, y la corporación unifica de modo íntimo esos momentos que son escindidos, sobre todo en la Sociedad Civil, como particularidad reflejada en sí de la necesidad y del goce y en abstracta universalidad jurídica; de suerte que en esa unificación el bienestar

³⁶² Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 83.

³⁶³ Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, traducido por Alberto Drazul, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1970, p. 122.

particular está determinado y realizado como derecho."³⁶⁴

Entonces, como vemos, la *corporación* es, después de la familia, la segunda raíz ética del Estado determinada en la sociedad civil.

Hegel diferencia tres clases sociales: la *clase campesina o agrícola*, la *clase industrial o artesana* y la *clase universal o general*.³⁶⁵ A esta última Nicolás López Calera la identificará con la *clase política*, porque es la clase que actualmente se ocupa de lo universal.³⁶⁶

Las *corporaciones* hegelianas, son organizaciones de ciudadanos juntados según la división del trabajo, y son las que defienden a los sujetos particulares de la contingencias del mercado, al mismo tiempo que los eleva a la intersubjetividad al hacerlos ciudadanos. Las *corporaciones*, para lograr su objetivo, deben impulsar y procurar que exista la confianza de que el interés individual se encuentra contenido y preservado en el interés universal. Así, las *corporaciones* limitarían las contradicciones de la sociedad civil, anulan el asilamiento individual al que se ven echados los individuos en el sistema de necesidades y aseguran que exista un terreno común entre las diferentes clases que componen el organismo social.

Visto de esta forma, la *corporación* representaría la afirmación de un entendido de solidaridad y de un entendido de interdependencia dentro de la filosofía de Hegel. Podríamos afirmar que, para Hegel, el individuo -para poder realizarse- requerirá el estar inserto en una totalidad que le sea más amplia: la familia, la sociedad civil y -dentro de ella y con respecto a su trabajo- la *corporación*. La *corporación*, entonces, se asemejaría más a un colegio profesional que a un sindicato³⁶⁷:

"(...) la corporación tiene bajo la vigilancia del poder público el derecho de proveer a sus intereses particulares, contenidos dentro de sí, de

³⁶⁴ Hegel G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 210.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 208.

³⁶⁶ López Calera, N., *Mensajes hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., p. 118.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 119.

*acoger a los componentes según el valor objetivo de su aptitud y honradez, en una cantidad que se determina mediante la conexión universal; y de cuidar de lo que les pertenece frente a las contingencias particulares, así como de la educación de las aptitudes para llegar a ser partícipes de la corporación; y, en general, a intervenir a favor de ellos como segunda familia (...)."*³⁶⁸

Es tan relevante, para Hegel, el papel que juega la *corporación* en la sociedad que, según él, si no se es miembro de una corporación legítima, la persona particular no tiene dignidad de clase, y se encuentra disminuida y aislada al aspecto egoísta de la industria; es decir, se encuentra sometida a una situación que no le proporcionará garantía completa ni a su subsistencia ni a su aprovechamiento.³⁶⁹ En este sentido, Hegel se distancia de los pensadores liberales al precisar que si se deja a la sociedad civil librada a las contingencias del sistema de necesidades, sin duda alguna se arribará a una situación crítica con una acumulación de riqueza desproporcionada:

*"Aquí se plantea el problema de que la Sociedad Civil no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe."*³⁷⁰

Es interesante ver como Hegel se interesa por la pobreza de las masas, y esto es algo que no debemos de dejar de tener en cuenta.

Nos encontraremos con que Hegel se manifiesta categóricamente en contra de que se desampare al pueblo a su suerte, ya que niega la idea de que la pobreza y el desempleo sean consecuencia de la negligencia o de la inercia de quienes la sufren. Tampoco está a favor de la caridad -y con ello no podemos estar más de acuerdo- ya que, para él, la caridad

³⁶⁸ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, cit., Buenos Aires, p. 208.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 209.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 205.

atenta contra la dignidad y la autonomía que proporciona el trabajo a las personas; el trabajo hace posible el lograr sustentarse por los propios medios y no por la buena o antojada voluntad de otros.

La pobreza y el exceso de miseria, son ya de por sí problemas, además de traer consigo la formación de la plebe, y, para Hegel, todo esto debe ser resuelto con la intervención pública, ya que la pobreza extrema ocasiona una seria dificultad, que es que, quienes la sufren, pierden el interés por la *universalidad* grabada en los asuntos públicos:

“Lo accidental de la limosna, de las misiones, así como de la lámpara prendida ante las imágenes de los santos, etcétera, se suple por medio de providencias para los pobres, mediante hospitales, iluminación de los caminos y otras cosas semejantes. A la generosidad le queda bastante que hacer por sí, y es un punto de vista falso si ella quiere reservar únicamente a la particularidad del ánimo y a la contingencia del sentimiento propio y del propio conocer, ese socorro de la necesidad y el sentirse ofendida y mortificada por las disposiciones y por los preceptos universales obligatorios. La situación pública, al contrario, se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo por sí, según la opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general.”³⁷¹

Dicho lo dicho, nos resulta claro entonces que la pobreza es un elemento que funciona en contra de la formación de la intersubjetividad. Por ello, para Hegel, las *corporaciones* deben participar activamente en la sociedad civil y, a la vez, funcionar como enlace para la participación de los ciudadanos en el Estado.

Entonces, las *corporaciones* vendrían a ser el último peldaño de lo universal, en la sociedad civil, y, al mismo tiempo, el primer grado del Estado ético.³⁷² Y es que las *corporaciones* poseen una

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 204.

³⁷² Aunque como vimos antes, para Hegel, la *corporación* comparte la condición de ser raíz del Estado ético, en donde representa el segundo grado, después de la

razón ética; su razón ética está constituida por la relevancia y organización del trabajo, por el auxilio en la pobreza, por la defensa de los que trabajan y por el acorte del anhelo de lujo y la manía de prodigalidad de la clase industrial. Esta es la razón ética de la *corporación* y, siendo su naturaleza ética, su función es hallar lo universal; es decir, que tiene una función de solidaridad. La *corporación* proporciona una base sólida a la seguridad de subsistencia, dependiendo, dicha seguridad, de la capacidad y de la tenencia de un patrimonio estable.

Asimismo, la *corporación*, la capacidad y el patrimonio estable, son reconocidos, por lo que el individuo dentro de una *corporación* no necesita evidenciar, con otras demostraciones exteriores, su valor, su común subsistencia, su ordinario mantenimiento, ni necesita demostrar que él es algo. De esta forma, para Hegel, se asume que el ciudadano es parte de una totalidad, la que al mismo tiempo pertenece a la sociedad en general, y tiene interés y prisa para el fin más desinteresado de esa totalidad; así, quien compone una *corporación*, posee su dignidad en su misma clase.

De las *corporaciones*, bajo el control del Estado, se debe evitar que se disminuyan a la miserable posición de gremios; no es suficiente la familia, ni la sociedad civil, ni tampoco la participación en las cuestiones generales del Estado. Por ello, es necesario además dotar al ser humano ético, no sólo de sus fines privados, sino que hay que brindarle también una actividad universal.³⁷³ Entonces, es por ello que la *corporación* representa el escalón final rumbo al concepto de Estado:

“El fin de la corporación, como limitado y finito, tiene su realidad (...) en el fin universal en sí y por sí, en la realidad absoluta de éste así como en el

familia, quien representaría el primer grado –ambos en su condición de raíz del Estado ético-. Podemos afirmar que Hegel ve a la *corporación* desde dos ámbitos: primero, desde un ámbito exterior, la ubica como inmediatamente anterior al Estado ético y, con ello, fuera de él, pero le otorga la condición de raíz de este Estado ético, colocando a la *corporación* en un segundo grado, después de la familia. En cambio, interiormente, coloca a la *corporación* en dos ámbitos: primero la coloca en el interior de la sociedad civil, en donde la *corporación* representa –dentro de la sociedad civil- el último peldaño de lo universal; y, segundo, la ubica como el primer grado dentro del Estado ético (o primer grado del Estado ético).

³⁷³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 397.

tránsito de la esfera de la Sociedad civil al Estado."³⁷⁴

Hegel hace la observación que, en la ciudad y en el campo, los individuos que interceden su autoconciencia -con respecto de las otras personas jurídicas- y la familia, conforman los dos momentos todavía ideales de los cuales se origina el Estado como su verdadero fundamento. La *corporación* es aún un momento del desarrollo de la *eticidad* inmediata. El desarrollo de la ética inmediata mediante el rompimiento de la sociedad civil hacia el Estado -que se expresa como su verdadero fundamento-, únicamente, para Hegel ese desarrollo constituye la demostración científica del concepto de Estado.

Como en el proceso del concepto científico, el Estado, en tanto resultado, aparece él dándose como el verdadero fundamento, aquella mediación y aquella apariencia se alzan también a la contigüidad. Es así como realmente el Estado, en general, es el primer fundamento en el cual la familia se desenvuelve hasta transformarse en *sociedad civil*, y es la *idea del Estado* mismo, la que se decide en estos dos momentos:

*"(...) en la evolución dialéctica de la Sociedad Civil la sustancia ética adquiere su forma infinita, que encierra en sí los dos momentos: 1) de la distinción infinita hasta ser en sí, que es de la autoconciencia por sí; y 2) de la forma de la universalidad, que reside en la cultura, de la forma de pensar por el cual el Espíritu es objetivo y real en las leyes y en las instituciones, en su voluntad pensada, como totalidad orgánica."*³⁷⁵

Hay que tener siempre presente que, para Hegel, en la sociedad civil, las necesidades, la propiedad y el trabajo, son los principios que la determinan. Las necesidades, la propiedad y el trabajo, son elementos que pertenecen aún al campo de la inmediatez existencial de la realización de la libertad, pese a que en sus diferentes momentos de realización se va avanzando en

³⁷⁴ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 210 y 211.

³⁷⁵ *Ibíd.*, 211.

el intento de hallar la finalidad *en sí y por sí*, aunque es el Estado el lugar en el cual la libertad logra su realización plena:

*“El Estado elimina la mediación (“Vermittlung”) y la inmediatez (“Unmittelbarkeit”) que implica la sociedad civil en las distintas fases de su desarrollo.”*³⁷⁶

Para Hegel el Estado³⁷⁷ es la realidad de la *idea ética*; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente; es, por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. El Estado tiene en lo ético su existencia inmediata; mientras que su existencia mediata y la conciencia de sí, la tiene a través de los sentimientos; el Estado tiene su libertad sustancial en su existencia mediata, es su esencia, el fin y su producto de su actividad. Dice Hegel que el Estado es una realidad de la voluntad sustancial que tiene, en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad; esto es lo racional *en sí y por sí*.

Vista de forma abstracta, la *racionalidad* consiste, según Hegel, en la unidad, y en la compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad. En cambio, La *racionalidad*, vista de forma concreta, según su contenido, es la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva, o sea, debe ser entendida como el saber individual y la voluntad que busca fines particulares; sin embargo, según su forma, la racionalidad es el obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, esto es, leyes y normas universales. Afirma Hegel que esta *idea* es el ser eterno *en sí y por sí* necesario del *espíritu*.

Se forma así una unidad sustancial, que es el fin absoluto y móvil de sí misma, en donde la libertad logra llegar a la plenitud de sus derechos. Esta unidad sustancial entre la individualidad y la universalidad, conforma el *fin último* y, como tal, tiene el más elevado derecho frente a los individuos, quienes tienen el supremo deber de ser miembros del Estado.

³⁷⁶ López Calera, N., *Mensajes hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., p. 120.

³⁷⁷ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 212 y 213.

Anota Hegel que cuando se confunde al Estado con la sociedad civil y se determina -al primero- para velar por la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, al interés del individuo se le convierte, en cuanto tal, en el fin último en el cual se unifican. Esta confusión ocasiona que el ser miembro del Estado caiga en el capricho individual; es decir, que este fin sea el que guíe la unión de cada individuo con el Estado; con lo cual, también resultaría que el ser miembro del Estado se determinaría por cuenta del arbitrio de cada quien.

Es así que, Hegel sentencia que el Estado posee una relación muy diferente con el individuo. El mismo individuo posee objetividad, verdad y ética, sólo como miembro del Estado ya que el Estado es *espíritu objetivo*; o sea, el individuo únicamente posee objetividad, verdad y ética, si forma parte del Estado ya que él es el *espíritu objetivo*. La unión entre la individualidad y la universalidad es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es desarrollar una vida universal. Los intereses particulares de los individuos son posteriores; es decir, que las demás satisfacciones, actividades y formas de comportarse llevan como presupuesto previo y como resultado, el elemento de sustancialidad y validez universal.

De lo dicho hasta esta parte, advertimos que Hegel intentaba dar solución a los males de la sociedad capitalista y del Estado liberal, los que para él eran resultados de los principios individualistas. En este sentido, sus proposiciones, de alguna forma, resultan inclinadas hacia la idea de un Estado socialista, en donde la solidaridad de los integrantes de la comunidad política cobra vital importancia.

Para Hegel el Estado es una organización de poderes, además de ser la pieza de mayor firmeza para alcanzar la libertad objetiva. A Hegel le preocupan menos las libertades individuales del liberalismo político; para él, la *libertad objetiva* es la que se relaciona con el interés público y con la solidaridad. Así, la exterioridad del derecho abstracto, la subjetividad de la moralidad, la parcialidad de los intereses de la familia y del sistema de necesidades -que es parte sustancial de la sociedad civil- deben de alcanzar un estado ético superior, en el cual, las libertades de todos se transformen en libertades sustanciales; es decir, en libertades auténticas, más no en simples voluntades no gobernadas por la razón o gobernadas por el apetito o capricho

que se guía por el inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás.

“La filosofía política hegeliana se podía describir como una pirámide que tiene en su base al individuo, al que siguen la familia y la sociedad civil. El Estado queda como el vértice, en el que se culmina la realización de la libertad como sustancia del espíritu objetivo.”³⁷⁸

Atendiendo a los postulados de Hegel, resultará entonces que el Estado es -para el derecho y para el bienestar privado de la familia y de la sociedad civil- una necesidad externa, un poder superior al que se encuentran sometidos las leyes y los intereses del derecho y del bienestar privado. Asimismo, resultará que el Estado es, para los ámbitos del Derecho y para los ámbitos del bienestar privado, un fin que les es inherente y que les va unido de un modo inseparable, encontrando su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares, ya que los individuos con respecto al Estado son poseedores de deberes, en tanto tienen, al mismo tiempo, derechos:

“En esa identidad de la voluntad universal y de la particular, se identifican Deber y Derecho; y el hombre mediante lo ético tiene derechos en cuanto tiene deberes y deberes en cuanto tiene derechos. En el Derecho abstracto, Yo tengo el Derecho y otro el Deber frente a la misma cosa; y en el terreno moral, sólo el derecho de mi propio saber y querer, así como mi bienestar, debe ser objetivo y estar unido con los deberes.”³⁷⁹

A juicio de Hegel, el deber es conducirse hacia algo sustancial *para mí*, universal en *sí*; sin embargo, por el contrario, el derecho es el existir en general, de lo sustancial, el sitio de su particularidad y de mi libertad particular; deber y derecho, los dos, se manifiestan en los grados formales, separados en varios

³⁷⁸ López Calera, N., *Mensajes hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, cit., p. 121.

³⁷⁹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, pp. 155 y 156.

aspectos o personas. Así, el Estado al ser lo ético -en tanto identificación de lo sustancial y de lo particular- implica que mi deber -con respecto a lo sustancial- es a la vez el existir de mi libertad particular; o sea, que en el Estado, deber y derecho están unidos en una única y misma relación.

La unidad absoluta del deber y del derecho se produce únicamente en tanto la identidad del contenido se da en la determinación de que el mismo es lo absolutamente universal, esto es, un principio del deber y del derecho, la libertad personal del ser humano. En este sentido, Hegel dice que los esclavos no tienen deberes porque ellos no tienen derechos, y al revés. Por otro lado, en la idea concreta que se desarrolla en sí, sus momentos se diferencian, siendo la determinación de estos momentos, al mismo tiempo, un contenido diferente. De esta manera, Hegel precisará que en la familia el hijo no tiene derechos de igual contenido que los deberes que tiene hacia el padre, de igual forma que el ciudadano no tiene derechos de igual contenido que los deberes que tiene hacia el soberano y el gobierno.

Para Hegel definir bien la unión entre el deber y el derecho resulta siendo una determinación de sumo interés, ya que en dicha definición se enmarca el poder interno de los Estados.

Explicándonos la unión entre el deber y el derecho, debemos advertir que, para Hegel, el elemento abstracto del deber se asienta en abstenerse y en excluir el interés particular, como un momento no esencial y hasta como un momento que es inferior en calidad y mérito. La reflexión concreta -es decir la idea- expresará de manera esencial, e igualmente, el momento de la particularidad; así, la reflexión concreta -la idea- presenta el momento de la particularidad, como una meramente necesaria satisfacción. El individuo al llevar a cabo su deber debe hallar su propio interés, su propia satisfacción o su propio provecho; de esta manera, de su relación con el Estado debe acaecerle un derecho a través del cual la cosa universal alcance a ser su propia cosa particular.

Es importante tener en cuenta -sobre todo para ser críticos con lo que afirma Mondolfo- que Hegel no niega el interés particular; más bien, lo que hace es precisar que el interés particular debe ser tomado en cuenta y no debe hacerse a un lado ni debe

omitirse por completo. El interés particular debe ser colocado en armonía con lo universal; así, lo particular se consigue a sí mismo y a lo universal.

En los conceptos hegelianos, el individuo, sujeto a la autoridad superior de la obediencia a sus deberes, al cumplir los mismos, halla como ciudadano el amparo de su persona y de su propiedad, halla el interés por su bienestar individual, saciado de su esencia sustancial, encuentra la conciencia y el convencimiento de ser un integrante de esa totalidad. El individuo, al ejecutar sus deberes como prestaciones y servicios para el Estado, mantiene su continuación y su vida. Enfocado desde lo abstracto, el interés de lo universal se centra solamente en que sus servicios y las prestaciones que él pide, imperiosamente, se cumplan como deberes.³⁸⁰

Con todo lo visto, en esta parte, vemos que Hegel le otorga al Estado un lugar prioritario, ya que considera que su importancia radica en lo racional y ético de su existencia. Para Hegel el Estado *en sí y por sí* es la totalidad ética, es la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real.³⁸¹ Hegel afirma que:

“El Estado, como realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí.”³⁸²

Esta situación prioritaria y superior que Hegel le otorga al Estado nos lleva a analizar lo que Hegel dice sobre Dios y el Estado, sobre la Religión y el Estado. A ello vamos ahora.

A) La religión en el Estado hegeliano

Para solventar este tema hay que tener en cuenta primero la apreciación que tiene Hegel sobre el Estado en relación con Dios. Hegel nos dice que el Estado:

³⁸⁰ Ibídem, pp. 216 y 217.

³⁸¹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 403.

³⁸² Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit. p. 212.

*"(...) es el paso de Dios por el mundo, su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad."*³⁸³

Para Hegel la religión tiene una historia, y la filosofía tiene que hacerle frente tanto en su expresión abstracta, como en sus manifestaciones concretas:

*"Los tres departamentos del Espíritu Absoluto tienen su desarrollo histórico; así que todos tienen su tratamiento histórico de Hegel, ya sea por separado o en combinación con su exposición sistemática. El arte tiene una historia, y la religión, y el conocimiento absoluto o la filosofía; por lo tanto, la filosofía tiene que lidiar con estos temas no sólo en el análisis abstracto, sino en la secuencia de sus formas fenoménicas concretas."*³⁸⁴

Hegel, al parecer, pretendía edificar una filosofía del Estado, más que una mera ciencia del Estado. Además, su interés final por el Estado, de alguna manera, fue el elaborar un objetivo ético de la libertad. Para Hegel el desarrollo sustancial de la libertad se produce en el Estado; en este sentido Hegel afirma que:

*"(...) para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real"*³⁸⁵

Nótese que Hegel le otorga al Estado una condición divina; sin embargo, esto es completamente ajeno a creer que otorga una suerte de confesionalidad estatal; en ningún momento los conceptos hegelianos ponen al Estado al servicio confesional. En este sentido, si bien es cierto que Hegel afirma que el

³⁸³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 403.

³⁸⁴ Mackintosh, R., *Hegel and hegelianism*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1903, p. 237.

³⁸⁵ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 403.

Estado es voluntad divina; sin embargo, esta voluntad divina intenta hacer referencia a la sustancia de lo absoluto más que a una voluntad de un Dios persona.

Según Walter Jaeschke, Hegel insistió continuamente en hablar de un enlace existente entre religión y razón; sin embargo, entendió a la razón, ya no como *práctica*, sino como *absoluta*, esto es, como forma de manifestación de lo absoluto y de concebirlo como tal. A la religión la entendió como una forma de este concebirse del espíritu. La religión, entonces, ya no aparece como una relación del ser humano a Dios, o de Dios al ser humano. Suponer dos sujetos fijos, cada uno existente para sí, deforma lo más propio de la religión, aunque esa suposición aparezca, por regla general, como lo más propio de ella. La religión es una auto-relación del espíritu consigo mismo; es el espíritu que es consciente de su esencia, de sí mismo. El espíritu es consciente de sí, y aquello de lo que es consciente es el espíritu esencial y verdadero; éste es su esencia, no la esencia de otro.³⁸⁶

Si revisamos los conceptos hegelianos sobre la religión, nos encontraremos a Hegel explicándonos que aunque la religión constituya el fundamento -que contiene en sí lo ético en general, y, más precisamente, la naturaleza del Estado como voluntad divina- es, sin embargo, sólo *fundamento*, y es aquí donde se separan. Hay que entender pues que, para Hegel, si bien se puede decir que la religión es el fundamento del Estado, esto no nos puede llevar a pretender que con la religión se agote la ciencia del Estado. Puede causar recelo que la religión se use sobre todo en tiempos de miseria pública, de desorganización y opresión, o que se use como alivio ante la injusticia o como esperanza para la superación de una pérdida. Y si a esto le agregamos que la religión enseña a ser indiferente hacia los intereses mundanos, cuando se sabe más bien que el Estado es el espíritu que se encuentra en el mundo, por ello es claro que para Hegel la religión no es el mejor medio para entender a los intereses y a los asuntos del Estado, en tanto fines serios y esenciales, aparentando más bien, por el contrario, que todo aquello que tiene que ver con el Estado es indiferente y arbitrario:

³⁸⁶ Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, traducido por Antonio Gómez Ramos, Akal, Madrid, 1998, p. 41.

“Esto parece tanto en la forma de la afirmación de que lo que reina en el estado son las finalidades de las pasiones y las fuerzas injustas, como en la pretensión de que el recurso de la religión vale por sí y tiene la función de determinar y mantener el derecho. (...) El estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo. Quienes frente al estado quieren aferrarse a la forma de la religión se comportan como los que en el conocimiento creen tener razón si permanecen exclusivamente en la esencia y no pasan de esta abstracción a la existencia, o como los que sólo quieren el bien abstracto y se reservan el arbitrio de determinar lo que es bueno.”³⁸⁷

Hegel tiene cuenta que la religión se relaciona con lo absoluto en la forma de sentimiento, la representación y la fe; para ella lo que existe está de manera accidental, como algo que a la vez debe dejar de existir. Entonces, si al Estado se le entendiera así, y se hace que esta forma se haga lo esencialmente válido y determinante en él, el Estado, al ser una asociación de personas regulada por un conjunto de normas, leyes e instituciones, terminaría abandonado a la inestabilidad, la inseguridad y la desorganización; lo que es objetivo y universal, las leyes, terminarían adquiriendo un carácter negativo ante aquella forma que recubre todo lo determinado, deviniendo en subjetiva, en vez de ser considerados –lo objetivo y universal– como algo válido y existente. Como consecuencia, para la conducta del ser humano, esto resultaría tomándose como ausencia de ley para el justo: si se es piadoso, se puede hacer lo que se quiera; se pueden dejar a la pasión y a la arbitrariedad, y enviar al consuelo y a la esperanza de la religión a quienes de esa forma sufren de la injusticia, o rechazarlos y condenarlos por irreligiosos. En tanto este accionar negativo no se mantiene como una disposición interior y se lleva a la realidad,

³⁸⁷ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, traducido por Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, pp. 335 y siguientes. Además en estas páginas Hegel dice: “La religión, al igual que el conocimiento y la ciencia, tiene como principio una forma peculiar, diferente de la del estado.”

y se hace valer en ella, se da origen al fanatismo religioso, el que, al igual que el fanatismo político, proscribía todo orden estatal y legal por constituir obstáculos opresivos no adecuados para la infinitud interior del sentimiento:

“De esta manera proscribía la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etcétera, como cosas indignas del amor y de la libertad del sentimiento. Pero puesto que es necesario decidirse por una acción y una existencia real, ocurre lo mismo que en el caso de la subjetividad de la voluntad que se sabe como absoluta: se decide en base a la representación subjetiva, es decir al opinar y al capricho arbitrario.”³⁸⁸

Hay que tener presente que si bien hay quienes encuentran, en Hegel, postulados contradictorios y ambiguos cuando él habla de la religión y del Estado, empero, de manera general podemos decir que su postura frente a este tema fue en pro de la separación entre la religión y el Estado.

Para Hegel el Estado debe ser superior, hegemónicamente, las iglesias deben estar por debajo del Estado. Se puede conciliar el espíritu mundano con el espíritu religioso, siempre que, de los dos, la religión sea la que se encuentre subordinada al otro.

B) El individuo dentro del Estado hegeliano

Retomando el tema de los individuos, como dijéramos antes, no se es muy preciso ni acertado si, como lo hace Mondolfo, se concluye que Hegel desconoce el valor y los derechos de los individuos y el valor de la misma colectividad formada por el pueblo.³⁸⁹

Hegel no desconoce al individuo, más bien lo que hace es intentar desacreditar las posturas políticas y éticas de su época, las que para él se basaban en un individualismo que traía como consecuencia una percepción incompleta y

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 337.

³⁸⁹ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 83.

engañososa de la libertad. Hegel no niega ni desconoce el valor ni los derechos de los individuos dentro del Estado; lo que hace Hegel es precisar cuál es el lugar de los intereses particulares de los individuos y, advierte, que si se mezcla al Estado con la sociedad civil, y luego se centra la determinación del mismo en la seguridad y en la protección de la propiedad y libertad personal, entonces, se convierte el interés de los individuos en la finalidad última en la cual se unen Estado y sociedad civil; así, ser integrante del Estado implicaría adentrarse en el capricho individual.

Retomemos aquella precisión de Hegel en la que afirma que la *idea real*, es espíritu que se corta, se divide y se separa a sí mismo en los dos espacios o ámbitos de su concepto, que es la familia y la sociedad civil -como su finitud- para lograr ser, desde su idealidad, espíritu infinito real *por sí*. Es por esto que la *idea* señala a esos ámbitos la materia de su infinita realidad. Esta materia son los individuos en tanto multitud, por lo cual la designación a lo individual se encuentra intervenida por las circunstancias, por el arbitrio y por la selección particular de su determinación.³⁹⁰

Tengamos en cuenta, por un lado, que en los conceptos hegelianos la individualidad *por sí* -en tanto, satisfacción de sus necesidades, en tanto, voluntad no gobernada por la razón sino por el apetito, antojo o capricho subjetivo- se aniquila en sus goces a sí misma y aniquila su concepto sustancial.

Eso es lo primero que hay que tener en cuenta de los conceptos hegelianos con respecto a su entender de los individuos. Sin embargo, por otro lado, esta misma individualidad *por sí*, si se siente estimulada infinitamente y en dependencia general de una contingencia externa y de una autoridad -además de sentirse limitada por el poder de la universalidad- entonces, constituye la satisfacción de la falta o necesidad de lo necesario, así como de la satisfacción de lo accidental-fortuito. En esas contradicciones y en sus muchas dificultades o enredos no fáciles de entender o desatar, la sociedad civil ofrece la contemplación de la disolución de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a

³⁹⁰ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 217.

entrambas.³⁹¹ La satisfacción subjetiva del individuo mismo se encuentra contenida en la realización de los fines que valen *en sí y por sí*:

*"(...) los individuos saben que el poder de lo general es la esencia. Por mor de este saber cada uno se enajena a sí mismo no frente a un señor sino frente a ese poder en la forma del saber puro propio, es decir de sí como enajenado, o de sí como general. La forma general es este convertirse el singular en general y génesis de lo general, no es empero necesidad ciega sino mediada por el saber, o en ella cada uno es su propio fin, de modo que el fin ya es el motor. Cada uno es inmediatamente su propia causa, le impulsa su interés; pero también tiene validez para él lo general, es el término medio que le une con su particularidad y su realidad."*³⁹²

Es importante advertir que, para Hegel, la aspiración de que la satisfacción subjetiva del individuo se encuentra contenida en la realización de los fines que valen *en sí y por sí* pero que únicamente se produce en tanto querido y logrado, o la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se descartan o rechazan mutuamente entre ellos o con igual correspondencia en la voluntad, son posturas vanas del intelecto abstracto o que demuestran la falta de contenido de éste.

La afirmación de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen recíprocamente en la voluntad, implica afirmar a la satisfacción subjetiva como intención esencial del agente y, al fin objetivo, como solamente un instrumento para la satisfacción. Esta afirmación para Hegel es una degeneración del intelecto abstracto.

Según Hegel, el sujeto es un conjunto de acciones que se suceden unas a otras y que están relacionadas entre sí; es decir, es una serie de acciones. Cuando esta serie de acciones son una serie de productos sin valor, la subjetividad del

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 173.

³⁹² Hegel, G., *Filosofía real*, traducido por José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2006, pp. 207 y 209.

querer, también será una subjetividad sin valor; en cambio, cuando la serie de las acciones del sujeto es de naturaleza sustancial, igualmente lo es la voluntad íntima del individuo.

El derecho de la *libertad subjetiva* -a lo que Hegel llama también *principio de la individualidad*- es un momento de oposición y, fundamentalmente, es, por lo menos, tan lo mismo que lo universal, como distinto de él. Sin embargo, el intelecto abstracto se centra en el derecho de la particularidad, pero sólo en el momento de la diferencia y de oposición a lo universal, brindando así una concepción de la moralidad únicamente perpetuada como disputa de enemigos contra la satisfacción particular; es decir, es una concepción de la moralidad reducida a la aspiración de hacer, con rechazo o repugna, lo que el deber impone.

Esa concepción del intelecto abstracto, sostiene Hegel, es consecuencia de la opinión psicológica de la historia, que se inclina a disminuir o menoscabar los grandes hechos y a los grandes seres humanos, ya que termina convirtiendo a las tendencias y a las pasiones, en un propósito fundamental y las convierte en los estímulos ejecutantes de las acciones. De esta forma, resulta que el intelecto abstracto decide adelantadamente este aspecto como algo malo *por sí*:

"(...) ya que las grandes acciones y la actividad que significa una serie de tales acciones, han producido grandeza en el mundo y para el individuo agente la consecuencia del poder, del honor y de la gloria, a él no corresponde aquella grandeza, sino solamente esta cosa particular y externa que de ella le tocó; y ya que eso particular ha sido la consecuencia, sea también como un fin, es decir, hasta como un único fin. Tal reflexión se atiene a la subjetividad de los grandes hombres, como aquella en la cual ella misma reside, y omite en su vanidad, la sustancialidad de ellos (...)." ³⁹³

Llegados a este punto, analicemos opinión de Hegel sobre la psicología de su época, y lo que concluye Rodolfo Mondolfo al respecto.

³⁹³ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 125 y 126.

• B.1) Hegel y la psicología como espíritu subjetivo

Nos es claro que la filosofía de la historia hegeliana se sostiene en la idea de estar encaminada por la razón; es decir, no por el *espíritu subjetivo*, sino por el *espíritu objetivo*.

En ese sentido, Mondolfo afirma -asimilando la psicología con el *espíritu subjetivo*- que en el sistema de Hegel no hay sitio para la historia del ser humano, considerado psicológicamente.³⁹⁴ Sobre esto, Mondolfo coincide con Robert Mackintosh quien en 1903 dijo:

“La filosofía de la historia trata del Espíritu Objetivo -con la moral, o con la institución ética- el tema de un tratado sistemático en la Filosofía del Derecho. (...). Psicología (o Espíritu Subjetivo) no tiene historia -lo suficientemente razonable- (...).”³⁹⁵

Lo que nosotros advertimos, en nuestro análisis, es que Hegel se niega a estudiar una mente vacía. Él no va a separar la mente de sus contenidos. El tema de su estudio es el pensamiento. Hegel no va a aceptar lo que él considera como la *idea* de una mente originalmente opuesta a un mundo, de lo que de alguna manera se obtiene conocimiento. Tal representación hace que el conocimiento sea imposible. Admite que la oposición en el desarrollo de la *idea* aparece: caracteriza el escenario de fenomenología; pero es trascendido otra vez. Para Hegel, ninguna manipulación de ideas nos permitirá llegar a un conocimiento real; si nos limitamos a los datos de los que empezamos, nos encontraremos en un abismo, pues si comenzamos con las simples ideas de nosotros mismos, vamos terminar con tales simples ideas.

Se podría estar tentado a decir que la fenomenología corresponde, a lo mejor, a lo que se conoce comúnmente

³⁹⁴ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 83.

³⁹⁵ Mackintosh, R., *Hegel and hegelianism*, cit., pp. 236 y 237. En estas mismas páginas Mackintosh se pregunta sobre la psicología -o *espíritu subjetivo*-: “(...) *pero si es así, ¿puede ser agrupada con toda la razón, sobre la misma línea con otras partes de la Filosofía del Espíritu?*”

como psicología. Aún así, sobre la psicología en Hegel, se mantiene aún una discusión sobre las funciones o facultades de la mente; y, hasta el momento, su nomenclatura es inteligible. Nosotros vamos a fijar nuestro entendimiento, desde el desarrollo que hace Hegel, en que, para él, la psicología es la ciencia dedicada a la observación de la consciencia operante.

Para Hegel la expresión de la mente es gobernada por la composición dialéctica. Hegel rechaza que el alma individual se entienda independiente de la vida general; es decir, como distanciada o aislada de la naturaleza de la que es parte. La mente estudiada o comprendida solo como mente, no tiene individualidad.

El resultado de la posición de Hegel, fue un rechazo de lo que podríamos llamar la psicología o sociología empírica tan pronunciada como la de Comte.³⁹⁶ Tanto idealistas como positivistas han tratado a la psicología como un a ciencia falsa. Comte³⁹⁷ quería reemplazarla por la sociología, o por la frenología³⁹⁸ que es la doctrina psicológica según la cual las facultades psíquicas están localizadas en zonas precisas del cerebro y en correspondencia con relieves del cráneo -el examen de estos permitiría reconocer el carácter y aptitudes

³⁹⁶ Revuelta, J., "Prologo, en Comte, A.", en *Curso de filosofía positiva (Lecciones 1 y 2) Discurso sobre el espíritu positivo*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 11: "(...) *El espíritu positivo permitirá buscar racionalmente, y con toda objetividad, las leyes del espíritu humano. La crítica del método de la observación interior en psicología muestra que observarse a sí mismo es una ilusión y una imposibilidad. Por eso hay tantos sistemas de filosofía como filósofos.*"

³⁹⁷ Arnoletto, E., *Curso de teoría política*, Eumed, Valle de Calamuchita, 2007, p. 71: "(...) *el positivismo del siglo XIX, al que inevitablemente se asocia el nombre de Auguste Comte. El POSITIVISMO puede ser sintéticamente expresado en los siguientes enunciados: - el único objeto del conocimiento es lo dado ("positum") en la experiencia; - no hay otra realidad que los hechos y las relaciones entre hechos; - no hay que buscar respuesta al qué, porqué y para qué de las cosas, sino únicamente al cómo; - no tiene validez alguna la metafísica, ni el conocimiento a priori, ni la intuición de lo inteligible; - se rechaza todo "sistema" filosófico; - la filosofía es sólo el conjunto ordenado de los datos que suministran las ciencias.*"

³⁹⁸ Ya que nos referimos Auguste Comte, y teniendo en cuenta que nuestra obra tiene por vocación la incitación a la reflexión desde los Derechos Humanos, no podemos dejar de mencionar la opinión que éste autor tenía con respecto a la cuestión femenina, derivada precisamente de la frenología. Ver, Bedogni, U., *John Stuart Mill, Vida, pensamiento y obra*, Planeta, Barcelona, 2007, p. 81: "*Por un lado, Comte consideraba a las mujeres objetos dignos de adoración, pero al mismo tiempo las tenía como seres inferiores y menos inteligentes.*"

de la persona-³⁹⁹. Hegel ofreció en su lugar su lógica o su propia psicología, la que trata a todas las partes y subdivisiones como etapas sucesivas en la evolución de un conjunto. Para Hegel, toda doctrina de la mente significa que la mente está siendo tratada como una existencia material, sensual y no fluida. Cuando la psicología ratifica la mente para ser una cosa, lo que realmente está tratando de afirmar es que todas las cosas son de la naturaleza de la mente.

Para Hegel, la *razón que observa* –dentro de la naturaleza orgánica- únicamente llegará a la facultad de comprenderse instantáneamente a sí misma –por intuición- desde que toma conciencia que es vida universal en general. Asimismo, se llega a su comprensión intuitiva de desarrollo y de realización, únicamente según sistemas diferenciados de una forma completamente universal, y su determinación –su esencia- no radica en lo orgánico como tal, sino en el individuo universal.

Si la universalidad de la vida orgánica, en su realidad efectiva, se deja caer, inmediatamente en el extremo de la singularidad, entonces la conciencia que observa únicamente tiene al frente de sí al opinar en cuanto cosa. En este escenario, para Hegel, si la razón se toma el ocioso interés de observar este opinar, se limitará a describir y relatar opiniones y ocurrencias de la naturaleza:

"(...) esta libertad sin espíritu del opinar ofrecerá por doquier comienzos de leyes, huellas de necesidad, alusiones al orden y la seriación,

³⁹⁹ Viqueira, J., *La psicología contemporánea*, Labor, Barcelona, 1930, p. 88: "Es este filósofo, fundador del positivismo, un enemigo acérrimo de la introspección. Según él, la introspección, el examen directo de la vida psíquica, es imposible porque el sujeto no puede dividirse en dos partes: la que observa y la que es observada; mientras se actúa, se es activo, pero no se observa. Precisamente la antedicha división sería esencial de la introspección y la haría imposible. Así Comte exigió ya una psicología, totalmente objetiva, constituida, para él, por una fisiología de los sentidos y una frenología en el tipo de Gall. El alemán Gall (1758-1828) suponía que las circunvoluciones cerebrales eran el órgano fisiológico del alma y que poseía cada una de ellas una función peculiar. Ahora bien; del desarrollo de las circunvoluciones dependía el de una facultad o sentido, y como aquel desarrollo se hacía notar modificando la forma del cráneo, en la forma de la cabeza se traducían aquellas facultades o sentidos, y podía apreciarse su existencia por ella. Lo que estimaba, pues, Comte en la frenología era su rudimentaria anatomía y, ante todo, fisiología cerebral."

referencias ingeniosas y de cierta apariencia. Pero, al referir lo orgánico a las diferencias de lo inorgánico que son, a los elementos, las zonas y los climas, la observación, por lo que se refiere a las leyes y la necesidad, no pasa de hablar de una gran influencia. De manera que, del otro lado, donde la individualidad no tiene el significado de la tierra, sino de lo Uno inmanente a la vida orgánica –pero constituyendo éste Uno el género en unidad inmediata con lo universal, mas determinándose su unidad simple, precisamente por eso, sólo como número, y dejando por ello libre el fenómeno cualitativo- la observación no puede ir más allá de glosas sutiles, interesantes referencias y amables complacencias hacia el concepto.”⁴⁰⁰

En ese sentido, Hegel considera que las *glosas sutiles* no son un saber de la necesidad; que las *interesantes referencias* se quedan estancadas en el interés, y el interés ya sólo se queda siendo la opinión acerca de la razón; y, la *amabilidad de lo individual* -con la que la observación alude a un concepto- es una amabilidad infantil, que resulta fútil y trivial –de poco aprecio o importancia- cada vez que debe o quiere valer algo en y para sí.

Vemos pues que, para Hegel, opinar por opinar, en libertad, es una libertad sin espíritu. La razón que sólo observa al individuo aislado, lo que realmente hace es conservar sin movimiento el contenido que cree tener controlado. Esta razón, supone que la imagen que observa y que ha aislado, es manifestación de lo universal, cuando realmente no es así.

La razón observa el mundo para probar la convicción aún instintiva de que el mundo la expresa a ella misma, y es así como termina de objeto en objeto. La razón como instinto, es el fundamento de las ciencias empíricas, las que se forman progresivamente desde la naturaleza hasta el ser humano. Sin embargo, el conocimiento que se origina

⁴⁰⁰ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, traducido por Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010, p. 375.

desde la experiencia y que otorga un contenido positivo al *yo vacío* se encuentra corrompido por la actitud asumida. Como dijimos antes, cuando la razón observa, lo que hace es inmovilizar y fijar el contenido que pretende captar.

La observación de la naturaleza, para Hegel, halla el concepto realizado en la naturaleza inorgánica, halla leyes cuyos momentos son cosas que al mismo tiempo se conducen como abstracciones; empero, este concepto no es una simplicidad reflejada dentro de sí. A diferencia de esto, la vida de la naturaleza orgánica únicamente representa esta simplicidad reflejada dentro de sí; la contraposición de sí misma. A diferencia de la contraposición entre lo universal y lo singular, la vida de la naturaleza orgánica, no se desdobra ella misma en la esencia de esta vida; la esencia no es el género que se divide y se mueve en sus momentos indiferenciados y que en su contraposición es, a la vez, indiferenciado para sí mismo. De esta manera, la observación encuentra este concepto libre, donde su universalidad tiene, en dicha observación, de un modo no menos absoluto, la singularidad desarrollada únicamente dentro del concepto mismo que existe como concepto o, dicho de otro modo, dentro de la autoconciencia.

Ahora bien, dice Hegel que al volverse sobre sí misma y orientarse hacia el concepto real como concepto libre, lo primero que descubre la observación son las *leyes del pensamiento*. Esta singularidad -que es el pensar en él mismo- es el movimiento abstracto, totalmente recogido sobre la simplicidad de lo negativo y las leyes que se hallan fuera de la realidad. Estas leyes no tienen ninguna realidad, lo que implica, en general, que carecen de verdad. Ciertamente, no deben ser la verdad total, pero sí, al menos, la verdad formal. Sin embargo, lo puramente formal sin realidad es una entelequia o cosa irreal, es decir, una abstracción vacía que no lleva en ella el rompimiento o separación, y que no sería otra cosa que el contenido. Empero, de otro lado, en cuanto son leyes del pensamiento puro -y éste es lo universal en sí, y es, por tanto, un saber que lleva en sí, de un modo inmediato, el ser, y, en él, a toda realidad- estas leyes son conceptos absolutos e indiferenciados; son las esencialidades, tanto de la forma

como de las cosas. Teniendo en cuenta que la universalidad que se mueve en sí es el concepto simple escindido, tiene de este modo contenido en sí, y un contenido tal que todo él es contenido, aunque le falta precisamente el ser sensible (no es un ser sensible). Resultara pues que, para Hegel, un contenido que no se encuentra en contradicción con la forma ni está, en general, separado de ella, sino que, más bien, es, esencialmente, ella misma; ya que esta forma no es otra cosa que lo universal separándose en sus momentos puros.

Veremos pues que, para Hegel, esta forma o contenido tal como es *para la observación* en tanto observación, adquiere la determinación de un contenido *encontrado*, de un contenido dado, es decir, de un contenido que únicamente es. Acaece un ser sin movimiento, en cuanto a relaciones se trata; un conjunto de necesidades particularizadas, las cuales en cuanto son -en y para sí- un contenido firmemente establecido, en su *determinidad*, deben de tener verdad, lo que, de hecho, las aparta a la forma. Esta verdad absoluta de *determinidades* fijas, o de muchas leyes diversas, contradice, empero, a la unidad de la autoconciencia o del pensamiento, y a la forma, en general. Lo que se enuncia como una ley firmemente establecida, que permanece en sí, únicamente puede ser un momento de la unidad que se refleja en sí misma, y que solamente puede entrar en escena como una magnitud llamada a desvanecerse. Pero, una vez que la consideración de ellas las arranca de esta cohesión del movimiento y establecidas como algo singular, les falta, no el contenido -pues más bien tienen un contenido determinado- sino que carecen de la forma, que es su esencia. Es así que, para Hegel, de hecho estas leyes no son la verdad del pensamiento, no precisamente porque sean puramente formales y no tengan ningún contenido, sino, más bien, por la razón opuesta: porque, en su *determinidad* o, precisamente, en tanto un contenido al que se ha sustraído la forma, tienen supuestamente que valer como algo absoluto. En su verdad, como momentos llamados a desvanecerse en la unidad del pensamiento, deberían ser tomadas como saber, o como movimiento pensante, mas no como leyes del pensar:

"(...) el observar no es el saber mismo, y no tiene noticia de él, sino que invierte su naturaleza para mudarlo en la figura del ser (...)."⁴⁰¹

Es decir, la *observación*, concibe su negatividad únicamente como leyes del ser. Así, para Hegel, las leyes del pensamiento no tienen validez, partiendo de la naturaleza universal de la cosa. Entonces, las leyes del pensamiento, son momentos singulares destinados a desvanecerse, ya que su verdad real únicamente es la totalidad del movimiento pensante; es decir, que su única verdad real es el saber mismo. La *observación* busca inútilmente en una cosa aislada una representación de lo universal, y por ello es que, Hegel afirma, la *observación* no puede llegar a entender la vida ni el pensamiento. La *razón observante*, cuanto más alta se coloque, tanto más distanciada termina de su objeto. Clasificar y describir las cosas –que es lo propio de la *observación*– puede tener alguna lógica del ser, pero les es más provechoso a las existencias básicas; y es que la lógica de la esencia y la del concepto exceden la *observación*. En la lógica de la esencia y en la del concepto, hay que concebir, más no observar. Concebir implica percibir y recoger –en el contenido mismo– el movimiento de la inteligencia y la producción, pero no el producto. Sin embargo, a la observación, por naturaleza, este movimiento le queda fuera de su alcance:

"(...) la razón observante es justamente este movimiento –la necesidad– cuando enuncia leyes de la Naturaleza 'cuyos momentos son cosas que al mismo tiempo se comportan como abstracciones'; sin embargo el movimiento que ella es no es para ella. La misma razón es el concepto de estas cosas determinadas que forman los términos de la ley y sólo considerando la vida orgánica esta necesidad deviene para ella un objeto específico. Ello no obstante, al devenir objeto, la vida se fija para la observación. Su principio es ahora 'lo externo expresa lo interno', y ese principio pondrá de manifiesto su vanidad

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 379.

principalmente en la observación de la individualidad humana. En ese campo se verá mejor que en otros que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas idénticas y distintas a la vez. Con ello se medirá la ambigüedad del verbo 'expresar' que sustituye a la relación de los diversos momentos de la ley y la ilusión que consiste en poner aquí un interior para sí y allá un exterior igualmente para sí. (...) Hegel va a denunciar las inaceptables consecuencias de este principio."⁴⁰²

La unidad negativa del pensamiento, nos explica Hegel, es para sí misma o, mejor dicho, es el ser para sí mismo, el principio de la individualidad, y, en su realidad, es conciencia activa. Entonces, es hacia ella -así como hacia la realidad de aquellas leyes- que la conciencia observadora resultará guiada, por la naturaleza de la cosa. En tanto que esta conexión no es para la conciencia observadora, ésta opina que el pensamiento -dentro de sus leyes- por un lado, permanece ante ella detenido, y por otro lado, que obtiene otro ser en lo que ahora es para ella el objeto, a saber, la conciencia activa. La conciencia activa es para sí de tal forma que supera el ser otro y, tiene su realidad efectiva, en esta contemplación de sí misma como lo negativo. Hegel precisará que aquí se inaugura, por tanto, para la observación, un campo nuevo en la realidad efectiva de la conciencia.⁴⁰³

Hegel, por cierto, para explicar su crítica a la razón observante y con ello a las leyes del pensamiento, usa a la fisiognomía (que no es otra cosa que el estudio del carácter por medio del aspecto físico y, sobre todo, por medio de la fisonomía del individuo) y, como anotáramos antes, a la frenología (que es la que sostiene que las facultades psíquicas están ubicadas en zonas determinadas del cerebro y en correspondencia con relieves del cráneo. El estudio de

⁴⁰² Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducido por Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974, pp. 233 y 234.

⁴⁰³ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, cit., p. 381.

estos permitiría reconocer el carácter y aptitudes de la persona). Según afirma Jean Hyppolite, tanto la fisiognómica como la frenología, son dos falsas ciencias con muy buena aceptación por aquella época⁴⁰⁴, donde Hegel va a noticiar los no aceptables efectos del principio *lo externo expresa lo interno*, pues, como anotáramos antes, este principio evidenciaría la vanidad de la *observación*, principalmente en la *observación* de la individualidad humana. Estas dos falsas ciencias, se referirían al examen de la expresión de la individualidad humana y de la correspondencia de los movimientos de la autoconciencia con la forma del cráneo. En lo que respecta al interés de lo que venimos analizando, nos interesa más la crítica que Hegel hace a la psicología, pues es sobre ella de la que Mondolfo afirma que para, Hegel, en la historia, no hay lugar para la psicología humana.

Lo que ya nos debe quedar claro, a estas alturas, es que cuando, en Hegel, hablamos de las leyes del pensamiento y la observación de la conciencia activa, nos estamos refiriendo precisamente a la psicología que él crítica.

Hegel hace una crítica a la lógica formal y a la lógica trascendental, y también a la psicología. Su crítica es áspera y negativa. Critica la lógica que toma en cuenta las leyes del pensamiento puro o los conceptos generales en su estado de aislamiento, sin mirar sus momentos en la unidad del pensamiento. Para Hegel, la *observación* es incapaz a la hora de conocer el saber. Las leyes que surgen de la *observación*, no son la verdad del pensamiento, y no justamente porque sean puramente formales y no tengan contenido, sino más bien por la razón contraria: porque en su determinación o precisamente como un contenido al que se ha extraído la forma, tiene que valer como algo absoluto. En su verdad, ya que son momentos destinados a desaparecer en la unidad del pensamiento, la leyes del pensamiento, deben ser vistas como saber o movimiento pensante, más no como leyes del saber. Nos deja claro Hegel, entonces, que la *observación* no es el saber mismo ni lo conoce; lo que hace la *observación* es invertir su

⁴⁰⁴ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, cit., p. 234.

naturaleza en la imagen del ser, es decir, atiende a su negatividad únicamente como leyes del ser. En este sentido, Hegel precisa, que resulta bastante idóneo el poner de manifiesto la no validez de las leyes del pensamiento partiendo de la naturaleza universal de la cosa; y, profundizar sobre esto, es propio de la filosofía especulativa, en donde dichas leyes se descubrirán como lo que en realidad son: momentos singulares destinados a desaparecer y cuya verdad es únicamente la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo.⁴⁰⁵

Frente a todo eso, Hegel pretende que su lógica continúe inmediatamente y sustituya a esa falsa concepción del *pensamiento puro* por una nueva concepción del logos:

*"(...) Hegel funda la lógica formal (el principio de identidad $A=A$) sobre la lógica trascendental: 'El yo se pone como yo, o yo=yo.' La lógica hegeliana es el pensamiento que se piensa; tiene, pues, un contenido: el logos. En la Fenomenología Hegel indicia en unas cuantas líneas esta concepción de la forma: 'Este contenido es esencialmente la forma misma..., lo universal separándose en sus momentos puro'."*⁴⁰⁶

Así, para Hegel, la psicología contiene el conjunto de leyes según las cuales el espíritu se comporta de forma diversa frente a sus diversos modos de realidad efectiva, como ante un *ser otro* encontrado, hallado. Se trata de que el espíritu, por una parte, los acoge dentro de sí, y se adecúa a las costumbres, usos y mentalidades que se encuentra, en cuanto que son aquello en lo que él es objeto, como realidad efectiva; y también se trata, por otra parte, de que el espíritu se sabe activo por sí mismo frente a ellas (frente a las costumbres, mentalidades, etc.), entresacando para sí sólo lo particular de ellas, y siguiendo su inclinación y su pasión, hace que lo objetable se adecúe a él. En el primer caso, el espíritu se comporta negativamente ante sí mismo

⁴⁰⁵ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, cit., p. 379.

⁴⁰⁶ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, cit., p. 235. Es decir, que la forma no es otra cosa que lo universal que se separa en sus momentos puros.

en cuanto singularidad; en el segundo caso, se comporta negativamente hacia sí en cuanto ser universal. De acuerdo a lo primero, la autonomía se limita a dar a lo encontrado sólo la forma de la individualidad consciente en general y, respecto al contenido, se queda dentro de la realidad efectiva y universal encontrada; conforme a lo segundo, en cambio, la autonomía le da a la realidad universal, cuando menos, una modificación peculiar que no contradice su contenido esencial, o bien, en otros términos, una modificación tal que, por ella, el individuo supera su realidad efectiva particular y contenido peculiar y propio, y se contrapone a esa realidad efectiva universal:

*"(...) viene a ser infracción, o crimen, en tanto que la cancela de una manera sólo singular, o bien, en tanto que lo hace de una manera universal, y por ende, para todos, trae otro mundo, otro derecho, otras leyes y usos en lugar de los que había."*⁴⁰⁷

Como decíamos antes, Hegel hace una áspera crítica a la psicología, y entendemos que dicha severidad de crítica se debe a que, para Hegel, la filosofía de la historia hegeliana estaría encaminada por la razón objetiva; es decir, no por el *espíritu subjetivo*, sino por el *espíritu objetivo*; de ahí la afirmación de Mondolfo –quien identifica a la psicología con el *espíritu subjetivo*- de que en el sistema de Hegel no hay sitio para la historia del ser humano, considerado psicológicamente. Lo cierto es que para Hegel la Psicología es el estudio de la autoconciencia operante, y en este sentido, su crítica la hace con la pretensión de proclamar una filosofía nueva del espíritu, en la que las aptitudes de este espíritu no sean tomadas en su estado de separación, y sí, más bien, en su desarrollo dialéctico. La psicología que se sustenta en la observación, que expresa ante todo sus percepciones de los modos universales que se le presentan en la conciencia activa, dice Hegel, se encuentra con diversas aptitudes, inclinaciones y pasiones, y como el recuerdo de la unidad de la autoconciencia no puede

⁴⁰⁷ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, cit., p. 381.

descartarse en la enumeración de aquel conjunto de aptitudes, inclinaciones y pasiones, la psicología:

*"(...) tiene, cuando menos, que proseguir hasta el asombro de que en el espíritu puedan hallarse juntas, como en un saco, tan diversas cosas y tan heterogéneas, cada una contingente para la otra, tanto más cuanto que éstas no se muestran como cosas muertas en reposo, sino como movimientos inquietos."*⁴⁰⁸

En la enumeración de estas diversas aptitudes o facultades del espíritu, la *observación* está en el lado universal. La unidad de estas múltiples capacidades es el lado contrapuesto a esta universalidad, es la individualidad efectivamente real. Empero, el aprehender las diferentes individualidades efectivamente reales y el contar que un ser humano tenga mayor inclinación hacia una cosa, y otro hacia otra, o que alguno tenga más entendimiento que otro, lleva en sí, sin embargo, algo que interesa muy poco. Y es que, esto sucede, nos explica Hegel, porque las diferentes individualidades efectivamente reales, otorgan, a la *observación*, el derecho a tomarlas como algo singular y carente de concepto, ya que forman parte, esencialmente, del elemento de la individualidad contingente. Por el contrario, el tomar la individualidad consciente -carente de espíritu y como una manifestación fenoménica singular que es-, contiene dentro de sí lo contradictorio de que su esencia es lo universal del espíritu. Sin embargo, como la aprehensión hace entrar a la individualidad, al mismo tiempo, en la forma de la universalidad, encuentra su ley, y parece tener ahora un fin racional y cumplir una función necesaria.⁴⁰⁹

Vemos pues, que Hegel parece querer sustituir una lógica formal inorgánica por su lógica ontológica, y sustituir una psicología que permanecía empírica, por su filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Hegel explica que cuando se enumeran las diferentes facultades o aptitudes de

⁴⁰⁸ Ídem.

⁴⁰⁹ Ibídem, pp. 382 y 383.

un objeto, en ese momento la *observación* está en un modo universal, teniendo como contraposición a la *individualidad efectivamente real*, la que sería la unidad de las múltiples capacidades. En la *Fenomenología del espíritu* queda claro que la razón individual observante debe transformarse en razón práctica, pues es la razón práctica individual la que logra tener coherencia desde una labor común que vence a la simple individualidad, se trata de lograr una comunidad de autoconciencias. Es así como Hegel transita de la razón del espíritu al saber absoluto.

Si queremos ejemplificar lo que venimos analizando, en términos sencillos, podemos situarnos a observar a un varón o a una mujer, y lo hacemos con todas aquellas actitudes, facultades, y características que podemos observar de ellos; es una representación de la universalidad del concepto de varón y del concepto de mujer. Luego caemos en cuenta de que este varón y esta mujer que observamos y que ubicamos en frente de nuestra conciencia, es un varón y una mujer en particular. Es de esta forma en la que hemos transitado de lo universal a la unidad. Es aquí donde Hegel entiende que la psicología tiene poco interés, en la unidad, en la particularidad de los objetos –con nuestro ejemplo, en el caso de este varón y de esta mujer que hemos observado-:

“Pero volver a aprehender las diferentes individualidades efectivamente reales y contar que un ser humano tiene más inclinación por esto, y otro más por aquello, que uno tiene más entendimiento que otro, es bastante menos interesante que enumerar uno mismo las especies de insectos, musgos, etc.”⁴¹⁰

Para Hegel la ciencia psicológica no busca comprender la particularidad del ser humano. Lo que busca es describir y predecir la conducta de las masas o, a falta de ello, lo que busca es saber lo que hará un individuo en base a la apreciación probabilística de miles de observaciones anteriores que, con vana y exagerada presunción y

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 381.

seguridad, aseguran un porcentaje de eficiencia sobre sus estimaciones en el comportamiento de cualquier individuo que tenga en frente.

Por todo ello es que Hegel crítica a la psicología, pues para él, a la razón, le es imposible percibirse en sí misma en la vida. La autoconciencia –que es deseo– únicamente logra tener verdad cuando ubica a otra autoconciencia viva como ella. Esta dialéctica, se origina en las entrañas de la exterioridad y se traslada en el interior de la misma autoconciencia. La dualidad de las autoconciencias vivientes se transforma en el desdoblamiento de la autoconciencia en el interior de sí misma.

Esto último nos lleva a un tema interesante, como lo es el de la autoconciencia y el desarrollo de sus tres momentos. En lo que sigue, nos ocupamos de ello.

• **B.2) La autoconciencia hegeliana: estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada**

Si revisamos la célebre dialéctica hegeliana del *amo y del esclavo*, podremos verificar que los tres momentos, el de las dos autoconciencias colocadas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, producen una dialéctica que nos transporta desde la lucha por el reconocimiento hasta la contradicción del amo y del esclavo, y a partir de ahí hacia la libertad.

Así, la sufrida educación del esclavo y la independencia del amo, se transforman en el autocontrol de quien es fuerte y ecuánime ante la desgracia, es decir, se transforma en el autocontrol del *estoico* quien está siempre libre, sin importar las circunstancias o lo fortuito de la vida.

Luego la sufrida educación del esclavo, se transforma en la desconfianza o duda sobre la verdad o eficacia de todo, que redundará en la práctica de la libertad absoluta ejercida por el *escéptico*, quien descartará cualquier situación u opinión diferente a la de su propio yo.

Se producirá luego, según Hegel, un tercer momento que estará representado por esa libertad del auto-controlado

estoico y esa libertad basada en la desconfianza del *escéptico*, las que se manifestaran en lo que él llama la *consciencia desventurada*⁴¹¹, la que estará dividida siempre en su propia interioridad, que es al mismo tiempo consciencia de la absoluta certeza de sí y de la nada, de esta certeza.

Es interesante, cada uno de estos tres desarrollos dialecticos del hegelianismo: *estoicismo*, *escepticismo* y *consciencia desdichada*; aunque reconocemos que puede ser algo complicado de explicar. En seguida lo desarrollamos, intentando poner en un mejor orden los conceptos de Hegel.⁴¹²

Tengamos primero en cuenta que para Hegel la *autoconsciencia* es consciencia pensante en general y que su objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí.

Jean Hyppolite, en *Genesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, nos va a precisar que, para Hegel, la autoconsciencia, que es deseo, únicamente logra su verdad al encontrar otra autoconsciencia viviente como ella. Los tres momentos, el de las dos autoconsciencias puestas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, provoca una dialéctica que va desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y el esclavo, y desde ahí a la libertad. Esta dialéctica, que acontece en el interior de la exterioridad, se moviliza desde ahí, hasta el interior de la propia autoconsciencia. La dualidad de las autoconsciencias vivientes se transforma en el desdoblamiento de la autoconsciencia en el interior de sí misma; es decir, la independencia del amo y la áspera educación del esclavo se transforman en el autodomínio del estoico, siempre libre, independientemente de las circunstancias o las casualidades de la suerte, o, la autonomía del amo y la dura educación del esclavo, se transforma en la experiencia de libertad absoluta del escéptico, que se niega a toda posición diferente a la del propio yo. Luego, como tercer momento y culminación de este desarrollo, la verdad de esta libertad

⁴¹¹ Se traduce también como *consciencia desdichada* o *consciencia desgraciada*.

⁴¹² Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, cit., p. 271 y siguientes.

estoica o escéptica se expresa en la *consciencia desgraciada*, siempre dividida en su propio seno, que es consciencia de la absoluta certeza de sí y de la nada de esta certeza, a la vez:

*"La consciencia desgraciada, expresión de la pura subjetividad del yo, vuelve a llevar, por medio del movimiento de la alienación de sí, a la consciencia de la sustancia; pero se trata de una consciencia que ya no es la del principio, porque el se r es ahora el sí mismo alienado. La autoconsciencia ha pasado a ser razón."*⁴¹³

La autoconsciencia con su forma abstracta, únicamente aspira a desvanecerse o esfumarse. Es la abstracción de uno mismo en uno mismo, que prescinde de la condición de ser otro, manifestándose específicamente en el mero disfrute de sí mismo. Luego, el disfrute es la negación del ser de la vida, con lo cual no logra ponerse al día en una forma duradera y permanente o a darse un ser estable:

"Al enfrentarse en el juego del reconocimiento, las autoconsciencias vivas empezaban a emerger del médium de la vida; pero aunque la consciencia del amo se ponía, gracias a su valentía, por encima de la vida, era solamente la consciencia del esclavo la que se mostraba capaz de dominar este ser objetivo, la sustancia del ser, y de transponer el yo de la autoconsciencia en el elemento de este ser en sí. La autoconsciencia experimentada por la angustia, disciplinada por el servicio, se convertía en la forma que encontraba en el ser en sí su materia, inscribiéndose en ella. Entonces ser en sí y ser para sí dejan de ser separados. La autoconsciencia no sólo gana la independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento. Es el concepto de libertad que se

⁴¹³ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, cit., p. 142

presenta en el estoicismo y se desarrolla en el escepticismo."⁴¹⁴

Entonces, el principio del *estoicismo* es que la conciencia es esencia pensante y, que algo solo tiene para ella esencialidad -o solo es verdadero y bueno para ella- cuando la conciencia se comporte hacia ello como esencia pensante. La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida, diferenciada en sí misma, es el objeto sobre el que actúan el deseo y el trabajo. En el *estoicismo*, esta múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida, diferenciada en sí, se ha reducido ahora a la simple diferencia que se produce en el movimiento puro del pensamiento. Ya no es la diferencia que se expresa como cosa determinada o como conciencia de un determinado ser allí natural; ya no es la diferencia que se expresa como un sentimiento o como deseo y fin para esta conciencia -ya sea puesta por la conciencia propia o por una conciencia ajena, la que tiene más esencialidad- sino únicamente una diferencia que es una diferencia pensada o que, de forma inmediata, no se distingue de mí.

El esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto se presentan como el modo superior del trabajo que ha dado forma al mundo y ha impuesto al ser la mera forma del yo. Entonces, lo que va a dar paso a determinar la libertad es el yo ubicándose nuevamente en el ser, y ubicándose en él como conciencia. Esta libertad, que se origina en la historia del mundo, encontró su forma original en el estoicismo:

"Para ser una autoconsciencia libre hay que ser estoico en uno u otro momento de la vida. (...) Ahora la autoconsciencia ya no es una autoconsciencia viviente, sino una autoconsciencia pensante. La etapa aquí alcanzada en el desarrollo de la autoconsciencia es el pensamiento. (...) Consideremos la consciencia del esclavo que se nos ha aparecido como la verdad de la consciencia del amo. Para ella, el ser para sí es la esencia, contempla la consciencia del amo como su ideal,

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 161.

pero ella misma se encuentra repelida, rechazada a su propio seno: Por otra parte, gracias a su propio trabajo, la consciencia del esclavo se transforma en objeto en el elemento del ser. ⁴¹⁵

La *conciencia estoica* resulta siendo pues, negativa ante la relación entre amo y esclavo; su actividad viene siendo tal que, de ocupar la condición del amo, no posee su verdad en el esclavo y, si es esclavo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del amo y en el servicio que le da a este, sino que la acción de la *conciencia estoica* consiste en ser libre tanto que sea sobre el trono o tanto bajo las cadenas. Cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, dicha existencia es libre y mantiene para sí la dejadez que continuamente se retira del movimiento de la existencia - tanto del obrar como del padecer- y se relega en la esencialidad simple del pensamiento. El estoicismo representa el primer conocimiento elemental o idea de la voluntad como pensamiento.

Hegel precisa que en el *estoicismo* no estamos ante una pertinacia o terquedad en la cual el individuo obstina su libertad plegándola a lo singular y deteniéndola dentro de la servidumbre. El *estoicismo* es la libertad que, a partir inmediatamente de ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento. El *estoicismo*, para Hegel, es una forma universal del espíritu del mundo y, como tal, únicamente pudo surgir en una época de temor y servidumbre universales; pero también en una época de cultura universal, en la que la formación se había elevado hasta el ámbito del pensamiento.

El *estoicismo* hegeliano está representado en la libertad de la autoconciencia; es su manifestación consciente. Su principio es que la conciencia es esencia pensante, y que algo solo tiene esencialidad para ella, o es para ella verdadero y bueno, cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante. Esta conciencia pensante, al determinarse como libertad abstracta, es, por consiguiente, únicamente la negación inacabada del ser-otro: habiéndose

⁴¹⁵ *Ibidem*, pp. 161 y 162.

retirado de la existencia para recogerse dentro de sí, no se ha completado en ella como negación absoluta de ese ser-otro.

Para la autoconciencia la esencia no es otro distinto de ella, ni la abstracción pura del yo, sino que es, el yo que tiene al ser otro en él -pero como diferencia pensada, de tal manera que, en su ser otro, ha retornado inmediatamente dentro de sí-. Lo cierto es que esta esencia suya, al mismo tiempo, solo es una esencia abstracta. La libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto a la existencia natural, por lo cual ha abandonado también libremente a esta y, la reflexión, es una reflexión duplicada.

Y es que para Hegel, la libertad en el pensamiento, tiene solamente como su verdad al pensamiento puro; es una verdad que, no aparece llena del contenido de la vida, no se ha llenado de vida y es, por tanto, únicamente el concepto de la libertad, más no la libertad viva misma. Para la libertad de pensamiento, la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal que, al margen de la autonomía de las cosas, se ha retrotraído dentro de sí misma.

Sin embargo, teniendo en cuenta que la individualidad, por un lado, es individualidad actuante, entonces, debería manifestarse como una individualidad viva y, por otro lado, teniendo en cuenta que la individualidad es individualidad pensante, debería percibir el mundo vivo como un sistema del pensamiento. En este sentido, para Hegel, en el pensamiento mismo tendría necesariamente que establecerse, para cada expansión, un contenido de lo que es bueno y verdadero para esta individualidad pensante. Todo esto, con el objetivo de que en aquello que es para la conciencia, no entre absolutamente ninguna otra cosa o acompañamiento distinto del concepto, que es la esencia.

Hablemos ahora del *escepticismo*.

El *escepticismo* Hegel lo define como la realización de aquello de lo que el *estoicismo* era solamente el concepto y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; esta experiencia es en-sí lo negativo, y así es como tiene

que presentarse. Entre la *autoconsciencia estoica* y la *consciencia escéptica* hay la misma conexión que entre amo y esclavo. El amo es el concepto de la autoconsciencia independiente, y el esclavo es su realización efectiva:

"De la misma manera, el estoico eleva la autoconsciencia a la altura del pensamiento, a la forma universal que es forma de todo contenido determinado; pero esta posición del yo como voluntad pensante es una posición abstracta que finalmente sólo conduce a una separación. De un lado hay la forma del pensamiento, del otro hay las determinaciones de la vida y de la experiencia. Su coincidencia es superficial: la forma sigue siendo lo que es, la posición del pensamiento y las determinaciones también. Estas últimas conservan su absolutez sin ser penetradas por el yo autoconsciente. El amo afirmaba así su independencia pero se mostraba incapaz de actualizar esta independencia en el seno mismo de la vida; correspondía al servicio y al trabajo del esclavo penetrar la sustancia de la vida para marcarla con el rasgo del yo. El escepticismo, igualmente, penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconsciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la absoluta positividad del pensamiento sino que es la negatividad omnipotente. Tal es la verdadera significación de la forma: la infinitud de la negación. Y justamente como tal debe manifestarse al fin. (...) la forma es la infinitud, el concepto absoluto y, como tal, es la negación de toda determinación particular, el alma de lo finito (que nunca deja de ser lo que es). Omnis determinatio est negatio: he aquí lo que descubre el escepticismo; mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho permanente. La autoconsciencia se ha reflejado en el pensamiento simple de sí misma 'pero con respecto a esta reflexión, en realidad, caen fuera de la infinitud del

pensamiento el ser ahí independiente o la determinación que se ha hecho permanente; en cambio, en el escepticismo se hacen manifiestas para la conciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro'."⁴¹⁶

Así como el *estoicismo* corresponde al concepto de conciencia independiente, que aparecía como la relación entre el amo y el esclavo en cambio, el *escepticismo* corresponde a la realización de esta conciencia (o de esta relación), como la orientación negativa ante el ser-otro, es decir, en cuanto deseo y trabajo. Pero mientras el deseo y el trabajo no podían ejecutar la negación para la autoconciencia, en cambio, esta controvertida orientación contra la independencia plural de las cosas sí tendrá éxito, porque se vuelve en contra ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda dentro. En el *escepticismo*, la conciencia se experimenta, en verdad, como una conciencia que se contradice dentro de sí misma. De esta experiencia emergerá una figura nueva que junta los dos pensamientos que el *escepticismo* mantenía separados. La falta de pensamiento del *escepticismo* sobre sí mismo tiene que desaparecer, pues se trata, de hecho, de una única conciencia que tiene en ella esos dos modos. De esta forma, esta nueva figura es tal que es para sí la conciencia doble de sí: en cuanto conciencia liberada, inmutable e igual a sí misma, y en cuanto conciencia que se confunde y se invierte absolutamente; es la conciencia de esta contradicción suya.

Hegel nos explica que el escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la no esencialidad de lo que es válido en la relación entre amo y esclavo y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo. La autoconciencia escéptica, para Hegel, experimenta su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la *autoconciencia escéptica* es para sí esta imperturbabilidad o serenidad (*ataraxia*, dice Hegel) del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y

⁴¹⁶ *Ibíd.*, pp.166 y 167.

verdadera certeza de sí misma. Esta conciencia, realmente, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, solo es una confusión fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto para sí misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Esta conciencia, continua Hegel, es ese desatino inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aunar estos dos pensamientos de ella misma; de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello.

En el *escepticismo*, nos precisa Hegel, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura, que una los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. La carencia de pensamiento del *escepticismo* acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad una sola conciencia que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es para sí la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas, y que es así la conciencia de su propia contradicción. En el *estoicismo*, si la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, en cambio, esa libertad se realiza, destruye el otro lado de la existencia determinada, y ella más bien se desdobra, con lo que es en sí una conciencia doble. De este modo, este desdoblamiento que antes aparecía repartido en dos singulares, el amo y el esclavo, se resume ahora en uno sólo. Está aquí presente, entonces, el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial en el concepto de espíritu, aunque aún no está presente su unidad. De esta manera llegamos a la *conciencia desventurada* que es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria:

"El escepticismo (...) conduce a la consciencia humana al doble sentimiento de su nulidad y de su grandeza. Tal es lo que se deduce del texto en que Hegel define el escepticismo: 'El pensamiento se convierte en pensamiento perfecto anulando el ser del mundo en la múltiple variedad de sus determinaciones, y la negatividad de la autoconsciencia libre, en el seno de esta configuración multiforme de la vida, se convierte en negatividad real.' Así es cómo la autoconsciencia llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta de sí misma como en el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad. Por eso, esta consciencia feliz que se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí descubrirá su propia desgracia, enzarzada como está en lo que niega sin cesar. La consciencia escéptica se convertirá en consciencia desgarrada, dividida en el interior de sí misma, se convertirá en consciencia desgraciada. Este desarrollo va desde el estoicismo, concepto todavía abstracto de la autoconsciencia libre, hasta la consciencia desgraciada a través de y por intermedio de la consciencia escéptica."⁴¹⁷

Esta *conciencia desventurada*, desdoblada dentro de sí - puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una única conciencia-, ha de tener siempre en una conciencia también la otra, de tal forma que, en tanto cree haber llegado al triunfo y al reposo o ataraxia de la unidad, tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada de ella. Su verdadero retorno hacia sí misma o su reconciliación consigo misma, se presentará como el concepto del espíritu que ha llegado a ser vivo y ha entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia

⁴¹⁷ *Ibíd.*, pp. 168 y 169.

doble. Ella misma es la contemplación de una autoconciencia dentro de la otra, y ella misma es ambas y, la unidad de ambas es también a sus ojos la esencia; sin embargo, para sí ella no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.

Lo mejor para aclarar bien los tres momentos de los que venimos hablando (*estoicismo, escepticismo y conciencia desdichada*), es advertir que ellos pueden ser explicados, encajándolos en los tres momentos de la dialéctica hegeliana.

En ese sentido, precisaremos que el primer momento, que es el que correspondería al autodomínio del estoico, quien con su ecuanimidad y fuerza frente a la desgracia se sentiría afirmado en su situación, es el momento de la *afirmación*.

Luego, el segundo momento, que corresponde al momento en que ese autodomínio del estoico cae en confusión y produce la desconfianza en la que termina cayendo este, provocándole una experiencia de libertad absoluta, pero basada en el escepticismo (es el estoico convertido en escéptico), es decir en la negación de todo, es el momento dialéctico de la *negación*.

Por último, el tercer momento, que corresponde al de la *conciencia desventurada* y que es el momento en que el estoico transformado en escéptico, tiene conciencia de la absoluta certeza de sí pero de la nada de esta certeza, a la vez; este tercer momento representará el tercer momento dialéctico hegeliano, al que conocemos como el momento de la *negación de la negación*:

“La conciencia desgraciada es la verdad de toda esta dialéctica; es el sentimiento del dolor de la pura subjetividad que ya no tiene en ella misma su sustancia.”⁴¹⁸

La *conciencia desventurada o desdichada* es la manifestación de la pura subjetividad del yo, y, para Hegel, es además la que nos retorna a la conciencia de la

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 142.

sustancia objetiva. Este retorno o vuelta se logra mediante el movimiento de la alienación; es decir, mediante el movimiento o proceso por el cual los individuos transforman su consciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición. Retornados a la consciencia de la sustancia, el ser se convierte en el sí mismo alienado; es decir, la autoconciencia se convierte en la razón:

*"(...) del mismo modo que la razón que observa repetía, en el elemento de la categoría, el movimiento de la conciencia, o sea, la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento, así, ahora volverá también a recorrer todo el movimiento doble de la autoconciencia, y pasará de la autonomía a la libertad de ésta. Primeramente esta razón activa es consciente de sí misma sólo en cuanto individuo, y como tal tiene que requerir y producir su realidad efectiva en el otro; pero luego, en tanto que su conciencia se eleva a la universalidad, llega a ser razón universal, y es consciente de sí en cuanto razón, en cuanto algo ya reconocido en y para sí, que unifica dentro de su conciencia pura toda autoconciencia; es la esencia espiritual simple que, en tanto que, a la vez, llega a la conciencia, es la substancia real, hacia dentro la cual retornan las formas anteriores como a su fundamento, de manera que, ciertamente, se desgajan y aparecen como figuras propias, pero que, de hecho, sólo por él sostenidos; tienen existencia y realidad efectiva, pero sólo tienen su verdad en tanto que sean en él mismo y en él permanezcan."*⁴¹⁹

Pues bien, explicados los dos últimos puntos sobre la psicología y la autoconciencia, en Hegel, retomamos el tema que los contiene, y que estamos tratando con respecto al tema del individuo dentro del Estado, según lo concibe Hegel.

Retomemos precisando que, lo que hace Hegel, sin negar al individuo, es afirmar que éste guarda una relación diferente

⁴¹⁹ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, cit., p. 431.

con el Estado, ya que el propio individuo posee objetividad, verdad y ética, únicamente como integrante del Estado desde que el Estado es espíritu objetivo. La unificación objetiva entre individuos y Estado –o si que quiere entre sociedad civil y Estado- es el verdadero contenido y fin, y, la determinación de los individuos, es desarrollar una vida universal:

“(...) su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal.”⁴²⁰

Según ello, lo que nos debe quedar claro es que en los conceptos hegelianos el Estado responde a la universalidad, y no a la particularidad ni a lo contingente. Por un lado, la racionalidad, entendida de forma abstracta, es la unidad obtenida de la compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y, por otro lado, la racionalidad entendida de manera concreta, según el contenido, consiste en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva:

“(...) como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según leyes y normas pensadas; esto es, universales. Esta Idea es el ser eterno en sí y por sí necesario del Espíritu.”⁴²¹

En esa unidad sustancial, de la libertad objetiva con la libertad subjetiva -como fin absoluto y móvil de sí misma-, la libertad logra la totalidad íntegra de sus derechos. Para Hegel, ese fin absoluto es el fin último del Estado, y, como tal, posee el mayor derecho con respecto a los individuos, los que tienen el deber supremo de ser integrantes del Estado.

Con esta superioridad del derecho de libertad, Hegel pretende la posibilidad de que la libertad no se convierta solamente en la libertad particular del individuo como tal;

⁴²⁰ Hegel, G, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 213.

⁴²¹ Ídem.

Hegel rechaza esa forma parcial de entender a la libertad, ya que, para él, ese entendimiento, reduce a la libertad, a una libertad limitada al individuo tal cual; con lo cual, finalmente, se generarían confrontaciones entre los individuos, y esto no es aceptado por Hegel.

Por todo lo anterior es que que no compartimos la idea de Mondolfo, sobre que Hegel niegue el valor y los derechos de los individuos. En efecto, Hegel precisa que el fin del Estado es el interés general como tal, y en ello se arraiga -como en su sustancia- la conservación de los intereses particulares. Es así que la función de la representación del Estado:

"(...) es proteger y asegurar la vida, la propiedad y el arbitrio de cada uno en la medida en que no lesiona la vida, y la propiedad y el arbitrio de los demás (...)"⁴²²

Para Hegel, los individuos logran alcanzar la plenitud de su desarrollo en lo sustancial, mas no en las simples necesidades, como sí pasa en la sociedad civil. Los individuos encierran un doble momento; por un lado está el momento de la individualidad, y por el otro, el momento de la universalidad, logrando el derecho de ambos momentos únicamente si ambos son reales, tanto como personas privadas, cuanto como personas sustanciales. El momento de la individualidad se alcanza directamente en la familia y en la sociedad civil, mientras que el segundo momento lo logran, de un lado, en las instituciones como universalidad que es en sí de sus intereses particulares, y de otro lado, en cuanto se aseguran en la corporación una profesión en una actividad dirigida a un fin universal.⁴²³

Como estamos comprobando, para Hegel, las personas son la finalidad última del Estado. Sin embargo, a la vez las personas tienen deberes fundamentales con respecto al Estado, y se trata, principalmente, del respeto que le deben a sus instituciones. Las instituciones conforman en particular la constitución, es decir, la racionalidad extendida y realizada. Las instituciones son, a juicio de Hegel, la base estable y

⁴²² Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 342.

⁴²³ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 218.

fuerte del Estado; las instituciones son la base que le da firmeza a la confianza y a la devoción de los individuos por el Estado; las instituciones son las piedras angulares de la libertad pública, ya que en ellas existe realizada la libertad particular como racional y donde se unen en sí la libertad y la necesidad.

Hegel al preocuparse por las instituciones, hace referencia también a las convicciones políticas y, más precisamente, al *patriotismo*. Dice que la convicción política -el *patriotismo*- es la firme adhesión de la mente, es el conocimiento claro y seguro, es decir, es una certeza, que sin embargo, es simplemente subjetiva, ya que no proviene de la verdad y es únicamente una opinión. En este sentido, es que para Hegel el *patriotismo* es una certeza que se produce en la realidad y en la voluntad hecha costumbre; de esta forma, la convicción política y el *patriotismo* únicamente son consecuencia de las instituciones que existen en el Estado, en tanto él es aquello en donde realmente se da la racionalidad. La convicción política alcanza su realización a través del obrar de acuerdo con las instituciones. La convicción política, precisa Hegel, es, en general, la confianza; esta confianza tiene la posibilidad de convertirse en inteligencia más o menos desarrollada; la convicción política, en general, también, es la conciencia sobre que mi interés sustancial y particular se encuentra albergado y conservado dentro del interés y del fin del Estado, en tanto él, tiene relación con las personas, como individuos.

Esa es la razón por la que Hegel señala que el Estado no es otro para el individuo y, por lo tanto, el individuo es libre de esta conciencia.

Hegel apunta que normalmente se entiende por *patriotismo* la inclinación al sacrificio o a alguna acción extraordinaria; sin embargo, esencialmente, el *patriotismo*, en la condición y relación habituales de la vida, es el sentimiento con que se suele conocer la cosa pública como razón y fin sustancial. Este sentimiento, es la conciencia que se establece en la vida ordinaria en todas las relaciones, y es la base de donde se sostiene la capacidad para el ánimo y vigor extraordinario. Sin embargo, como lo seres humanos son, por lo normal, de buena voluntad, de más grandes y elevados ánimos que justos, ellos se convencen con facilidad de tener aquel

patriotismo extraordinario para ahorrarse el verdadero sentimiento o para justificar su ausencia. Lo que no acepta Hegel es que el sentimiento pueda conformar *por sí* el fundamento del *patriotismo* y que éste se origine en las concepciones y pensamientos subjetivo. Esta visión del *patriotismo* –la que cree que se sustenta en las concepciones y pensamientos subjetivos- constituye, para Hegel, toda una confusión, porque en ella existe la falta del verdadero fundamento, que es, la realidad objetiva.⁴²⁴

Hay quienes afirman que la concepción que tiene Hegel - sobre que el *patriotismo* es sustancialmente la disposición que en situaciones regulares lleva a comprender la cosa pública como fin y fundamento sustancial- es una tesis muy apropiada para ser trasladada a nuestro tiempo, tan invadido hoy por la ola neoliberal.⁴²⁵

Como vemos, para Hegel la racionalidad y la libertad objetiva resultan siendo elementos sustanciales que definen al Estado. Así, desde un enfoque abstracto, la racionalidad es:

“(...) la unidad, compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según leyes y normas pensadas, esto es, universales. Esta Idea es el ser eterno en sí y por sí necesario del Espíritu.”⁴²⁶

El Estado se relaciona con respecto al individuo -en tanto el propio individuo posee objetividad, verdad y ética- únicamente como integrante del Estado dado que el Estado es espíritu objetivo. Esta unión es el verdadero contenido y fin, y, la resolución de los individuos, es conducirse dentro una vida

⁴²⁴ Ibídem, p. 219.

⁴²⁵ López Calera, N., *Mensajes hegelianos. La "Filosofía del Derecho" de G. W. F.*, cit., p. 125.

⁴²⁶ Hegel, G., *G. F. Hegel. Filosofía del derecho*, traducido por Angélica Mendoza de Montero, Casa Juan Pablos, México D. F., 2004, p. 211.

universal. La satisfacción particular de cada individuo, así como su actividad y comportamiento, son posteriores y guardan como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal.

Entonces, resulta que la individualidad o la libertad subjetiva no se deshacen sino que más bien se convierten en otra cosa. La racionalidad viene a ser una suma o compendio de la universalidad con la particularidad; esta suma se obtiene con la decisión de la particularidad del individuo por lograr la universalidad que atiende la ética completa del Estado.

Nicolás López Calera advierte⁴²⁷, que no hay que dejar de notar, que pese a que el Estado es el momento último y sublime del suceder del espíritu objetivo, esto no significa que de esta definición no surjan conclusiones de consecuencias prácticas, y con una nota de realismo, para la edificación o modificación de la estructura de los estados históricos:

“El Estado no es ninguna obra de arte, él está en el mundo y, por tanto, en la esfera de la arbitrariedad, de la contingencia y del error, y el mal proceder puede desfigurarlo según muchos aspectos.”⁴²⁸

C) Los poderes públicos en el Estado hegeliano

Hay que empezar esta parte dejando sentado algo importante: para Hegel cada uno de los poderes del Estado es la totalidad, ya que cada uno de ellos son activos en sí y contienen los momentos de los otros porque manifiestan la distinción del concepto. Los Poderes se mantienen simplemente en su idealidad y conforman únicamente un todo individual.

Para Hegel la división de los poderes del Estado es necesaria y de suma importancia, ya que puede ser la garantía de la libertad pública. Sin embargo, para él, la división de poderes,

⁴²⁷ López Calera, N., *Mensajes hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. H.*, cit., pp. 125 y 126.

⁴²⁸ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, traducido por Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 307 y 308.

se ha mal entendido y tergiversado en su significado. En el entendido correcto de la división de poderes, se encuentra la determinación racional.

La división de poderes significa el momento sustancial de la diferencia de la racionalidad real; sin embargo, anota Hegel que, el intelecto abstracto, trabucando el verdadero significado, entiende, por un lado, que la división de poderes significa la fijación de la autonomía absoluta de los poderes, el uno frente al otro; y, por otro lado, entiende, que la división de poderes, significa la parcialidad de concebir su relación recíproca como negación y mutua limitación.

La mala comprensión que hace el entendimiento abstracto del principio de la división de poderes, hace que este principio se transforme en agresividad y recelo de un poder frente al otro, y cada uno de ellos actuará, con respecto al otro, como contra un mal que hay que repeler y con la decisión de negarse a él, para que, con esta negación, se logre un equilibrio general, mas no una unidad viviente.

Hegel, entonces, precisa que únicamente la autodeterminación del concepto en sí, es lo que enmarca la causa absoluta de la división de poderes; es así, que la organización del Estado es sólo como racionalidad en sí e imagen de la razón externa. Aceptar, de forma general, la negación y establecer como principio la voluntad del mal y la desconfianza hacia ella, es propio de un pensamiento que entiende negativamente y de un sentimiento de criterio vulgar.⁴²⁹

Luego de lo dicho, hay que precisar que para Hegel las tareas del Estado se dividen en tres distintos sustantivos:

- 1) El poder legislativo, que es el que tiene la facultad de discernir y de establecer lo universal;
- 2) El poder gubernativo, que es quien eleva y asume las esferas particulares y los casos individuales, siempre bajo el criterio de lo universal; y,

⁴²⁹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 230.

- 3) El poder del soberano o poder del príncipe, que es el que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad. En este poder, es donde los diferentes poderes se reúnen en una unidad individual que es la culminación y el comienzo del todo: la monarquía constitucional:

*"El perfeccionamiento del Estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha adquirido la forma infinita. La historia de esta profundización en sí del espíritu del mundo, o -lo que es igual- este libre perfeccionamiento en el cual la idea libera desde sí como totalidades a sus momentos -y sólo son momentos suyos- a partir de sí, y precisamente de este modo los contiene en la unidad ideal del concepto en cuanto que en él subsiste la real racionalidad, la historia de esta verdadera configuración de la vida ética es el asunto de la historia universal del mundo."*⁴³⁰

D) El poder del príncipe hegeliano

Hegel toma para sí la antigua división de las organizaciones estatales, la que se dividía en monarquía, aristocracia y democracia, aunque les otorga características distintas al entendimiento clásico. De esta división, decía que ella tenía como base la unidad sustancial aún indivisa; es decir, que es una división que no ha logrado su diferenciación interna como una desarrollada organización en sí, y que, por lo tanto, no ha logrado la profundidad de la racionalidad concreta.

Hegel hace notar que en esta forma de división, la diferenciación ocurre en aquella unidad sustancial que aún no se ha desarrollado en sí como despliegue absoluto; es una diferenciación fundamentalmente exterior y se presenta ante todo como diferenciación externa por el número de los que gobiernan. Entonces, esta división que no ha alcanzado su diferenciación interior, y al ser sólo una diferenciación externa,

⁴³⁰ Hegel, G., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducido por Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, p. 715.

no puede explicar la unidad sustancial del Estado. De esta manera, esta forma de división estatal, corresponde a diferentes totalidades, las que, con Hegel, son rebajadas a la categoría de momentos en la monarquía constitucional; así, el monarca es *uno*, en el poder legislativo participan *algunos* y en el poder legislativo la *multitud* o *mayoría*. Sin embargo, Hegel apunta, que estas diferencias cuantitativas son meramente superficiales y no expresan el concepto de la cosa. Para Hegel monarquía, aristocracia y democracia, son conceptos que no se ajustan entre sí:

*"(...) no es correcto hablar (...) de elementos democráticos o aristocráticos en la monarquía, pues esas determinaciones, precisamente por el hecho de encontrarse en la monarquía, no son ya democráticas o aristocráticas."*⁴³¹

En esta parte, es pertinente recordar lo que Norberto Bobbio advierte, sobre que en el pensamiento de Hegel, hablar de "uso prescriptivo" en referencia a su teoría de las formas de gobierno o de la filosofía política de Hegel es sumamente impropio. Hegel no se propone tratar el problema de la mejor forma de gobierno. El objetivo que se propone al escribir una Teoría del Derecho y del Estado, como se muestra en el prefacio de la *Filosofía del derecho*, es entender lo que es la razón:

*"(...) este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y representar al Estado como algo racional en sí. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como "DEBE SER; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado "como él deber ser", sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético. (...) Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón."*⁴³²

⁴³¹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 354.

⁴³² Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 35.

Esto no implica, claro, que Hegel no esté a favor de una determinada forma de gobierno, que de hecho es la monarquía constitucional. Sin embargo, si en más de una oportunidad se advierte la insistencia en pro de su preferencia por la monarquía constitucional, no es porque esta sea en abstracto la mejor forma de gobierno, sino porque es la forma de gobierno que mejor se relaciona con el espíritu de su tiempo:

“Únicamente en este sentido muy restringido se puede hablar, para Hegel, de un uso prescriptivo de la teoría de las formas de gobierno. En realidad Hegel no pretende prescribir nada; solamente intenta constatar cual es la fase de desarrollo a la que ha llegado la historia universal, o, para decirlo con sus mismas palabras, "comprender lo que es".”⁴³³

En general, dentro del tema de las formas de gobierno, así como en su teoría del Estado, Hegel encierra un elemento ético con el cual, su concepto de monarquía constitucional, pretende apartarlo de aquello que signifique una autoridad absoluta, no limitada por las leyes; intenta apartar su concepto de los abusos de superioridad, poder o fuerza sobre los demás, y en general, de los abusos de la arbitrariedad. Resulta entonces que la concepción hegeliana de monarca o príncipe es objeto de discusión y da lugar a opiniones contrapuestas del mismo Hegel, ya que dicha concepción surge de principios aristocráticos, aunque, extraña y contradictoriamente, se enlaza con la modernidad y con la democracia, llegando a ajustarse con el principio de que el rey reina pero no gobierna.

En su teoría del Estado nos encontraremos que Hegel defiende que la legitimidad de la monarquía se sustente en la legitimidad de sangre:

“El derecho de nacimiento y el derecho hereditario constituyen el fundamento de la

⁴³³ Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, traducido por José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008, p. 157.

legitimidad, no sólo en un derecho meramente positivo, sino en la idea misma."⁴³⁴

En este sentido -sobre el poder del príncipe- Rodolfo Mondolfo llega a sentenciar que Hegel exalta a la figura del monarca y la coloca como la verdadera conciencia, soberanía y unidad ideal.⁴³⁵

Mondolfo afirma que Hegel condena con rudeza la concepción de libertad que tenían Kant y Fries, por considerarla una concepción que hacía coexistir las arbitrariedades individuales. Según Mondolfo, Hegel rechaza la teoría que acepta a la voluntad general como fundamento y base de la constitución y del accionar del Estado -teoría sostenida por Rousseau, Kant y Fries-. Mondolfo hace estas afirmaciones, al parecer, partiendo de la crítica que hace Hegel a lo expresado por Kant sobre el derecho. Para Kant:

*"(...) el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad."*⁴³⁶

Hegel, ve, por una parte, en esta determinación de Kant, que contiene únicamente una determinación negativa, que es la de la limitación. Por otra parte, lo positivo es la ley universal -también llamada ley racional-, es decir, la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro; sin embargo, Hegel afirma que la determinación kantiana termina reduciéndose a la conocida identidad formal y al principio de no contradicción.

Hegel explica que la definición que hace Kant sobre el Derecho integra el punto de vista de Rousseau, según el cual el fundamento sustancial y primero es la voluntad en tanto voluntad del individuo, en tanto su propio arbitrio, en tanto individualidad singular. Hegel crítica que esta definición del Derecho no se fundamente en la voluntad en cuanto racional y existente en sí y por sí; es decir, esta definición del Derecho,

⁴³⁴ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 369.

⁴³⁵ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 83.

⁴³⁶ Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, traducido por Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, p. 39.

no contiene al espíritu, en tanto espíritu verdadero, sino en tanto individuo particular. Resultaría, entonces, que según este principio de Kant y de Rousseau, lo racional únicamente sería una limitación para esta libertad, pero no como algo racional inmanente, sino, que lo racional aparece, sólo como algo universal, abstracto, externo y formal.

Así, Hegel dirá que:

*"Este punto de vista carece de todo pensamiento especulativo y ha sido condenado por el concepto filosófico por cuanto ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban."*⁴³⁷

Luego, veremos que Mondolfo se pondrá mucho más severo en sus conclusiones sobre Hegel, llegando a decir que, como en el sistema hegeliano, el Estado es Dios, entonces para Hegel el derecho del monarca se debe a una gracia divina y no a la voluntad de la nación.

Mondolfo toma en cuenta lo que para él representa la ficción lógica de la teoría de la soberanía popular, que implicaría un doble contrato. Por un lado, está el pacto de unión, según el cual se constituye el pueblo con su no enajenable soberanía; y por otro lado, está el pacto de sumisión, según el cual se constituye el Estado con la transferencia del poder al gobierno, es decir, que implica un acto de sumisión por el que el pueblo cede su libertad y sus derechos a un gobernante, quien a cambio asume del deber de procurar la paz social. Es decir, el *pactum unionis* era el pacto social, y el *pactum subiectionis*, el pacto político. De esta forma, Mondolfo, recordando este doble contrato -que se contendría en lo que él mismo llama la *teoría de la soberanía popular*- acusa a Hegel de colocar como absurda a la teoría del contrato social. Mondolfo, dice de Hegel:

"(...) el derecho natural del hombre y del ciudadano le parece arbitrario, la reivindicación de estos derechos, así como la aspiración a introducir

⁴³⁷ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 91.

cambios en el Estado en nombre de la razón, aparecen a sus ojos como abstracciones, mientras se mantengan en el campo de lo teórico, y como causas de terribles sucesos en cuanto intenten su ejecución práctica."⁴³⁸

Según Mondolfo, Hegel lo único que advierte de la voluntad general, es una que agrupa a todas las voluntades de los individuos, las que no son gobernadas por la razón, sino por el apetito, el antojo o el capricho. Entonces, dice Mondolfo, que aunque Rousseau precisó la diferencia entre *voluntad general* y *voluntad de todos*⁴³⁹, Hegel:

*"(...) en el pueblo, distinto del gobierno, no reconoce sino el conjunto de los particulares."*⁴⁴⁰

Advertiremos, que Mondolfo opina lo dicho, basándose en lo expresado por Hegel, sobre el sentido que hay que darle a la participación de las personas privadas, en el ámbito político. Ahora pasamos a trabajar en ello.

Para Hegel, los integrantes de las asambleas estamentales hay que entenderlas, primero que nada, como personas privadas, siendo lo mismo que estén acreditados de por sí, como individuos, o lo estén como representantes de muchos o

⁴³⁸ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 87.

⁴³⁹ Rousseau, J., "El contrato social", en *Jean Jacques Rousseau. Obras selectas*, cit., p. 68: Para Rousseau, la *voluntad de todos* hace referencia a un interés previo y no es más que la suma de todos esos intereses particulares de los individuos que buscan el mismo objetivo; en cambio la *voluntad general* representa los intereses particulares que se unen en un pacto conducente al bien común: "(...) hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta sólo atiende al interés común; la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda como suma de las diferencias la voluntad general." La voluntad general que Rousseau presenta como origen y fundamento de la legitimidad del ordenamiento político de la sociedad se constituye por medio de un pacto, en el mismo sentido en que lo habían propuesto Hobbes y Locke; pero la naturaleza y características del pacto que Rousseau propone son bien diferentes. En primer lugar, porque el pacto rousseauiano es un pacto de unión y no un pacto de sujeción como el que plantea Hobbes; en segundo lugar, porque el poder soberano instituido por medio del pacto resulta inmanente a la voluntad general resultante del pacto y no se levanta por encima de los ciudadanos como lo hacía el dios mortal de Hobbes. En tercer lugar, porque a diferencia de Locke se trata de un pacto entre ciudadanos y no entre propietarios.

⁴⁴⁰ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 88.

del pueblo. Así, en los conceptos hegelianos, se nos advierte que, regularmente, al conjunto de personas privadas se les llama *pueblo*; sin embargo, para Hegel, en tanto conglomerado es *vulgus* y no *populus*. Entonces, dice Hegel que ante este respecto el Estado tendrá sólo la finalidad de que el pueblo no exista como un conglomerado o *vulgus* y que, bajo esta situación, esta forma de agrupamiento, no logre ni poder ni acción. De caer en ese estado de agrupamiento del pueblo, nos encontraríamos ante un estado de injusticia, de falta de moral, de irracionalidad; el pueblo sólo sería un mero poder que no tiene la forma, figura y perfección que le corresponde; sería un mero poder estéril y ciego. Luego, si bien, el interés de una participación de las personas privadas en el ámbito público, hay que colocarla en la percepción más concreta y penetrante de las necesidades generales, sin embargo, esencialmente, hay que colocarla en el derecho a que el espíritu común llegue a ser fenómeno de una voluntad general exteriorizada en una eficacia explícita y ordenada en pro de los temas públicos:

“Los ciudadanos son en el estado la inmensa mayoría y son precisamente una muchedumbre de ciudadanos reconocidos como personas. La razón dotada de voluntad expone por tanto su EXISTENCIA en ellos como multitud de [seres] libres o de su universalidad reflexiva, cuya realidad efectiva queda garantizada con una participación en el poder político. (...) los singulares en esta sociedad se elevan desde la universalidad extrínseca a la sustancial, a saber, como género particular o estamento. Y no es bajo la forma inorgánica de los singulares en cuanto tales (en forma de elección democrática), sino que es al modo de momentos orgánicos o estamentos cómo consiguen aquella participación; cualquier poder o actividad en el estado no debe jamás aparecer y actuar bajo una figura informe o inorgánica, es decir, desde el principio de la multitud y muchedumbre.”⁴⁴¹

⁴⁴¹ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 562,

Para Mondolfo, entonces, si bien para Hegel la sociedad por sí misma, integrada por individuos y clases, es un medio práctico para equilibrar fuerzas, esta concepción, aplicada al Estado, implicaría la negación de su idea. Siguiendo esta línea, Mondolfo afirmará, que el idealismo absoluto y el de la filosofía del espíritu, derivaran en un conservadurismo autoritario, dentro del sistema hegeliano.

Así, Mondolfo concluirá que lo anterior es consecuencia del desprecio que sentía Hegel hacia la subjetividad, hacia el sistema de necesidades y hacia las masas. Y esto porque, todo ello (subjetividad, sistema de necesidades y masa) tiene que aceptar su condición -contenida en ellos mismos- de instrumentos que sirven a la agudeza de la razón, que es la que realiza el desarrollo del espíritu absoluto. En este escenario, para Mondolfo, la fuerza revolucionaria de la dialéctica terminaba extinguida, ya que se le reducía a ser únicamente interior a la idea, fijándosele a ella una meta final absoluta, con lo cual se termina rechazando cualquier dialéctica interior en el sistema de las necesidades, pues se le aplica a la historia una misma consideración que a la naturaleza. Por esto, Mondolfo opina que Marx opone a Hegel el rol de la conciencia subjetiva, la legitimidad del sistema de las necesidades y el valor de la base material de la vida humana; la praxis de las masas:

*"(...) Marx llega a este vuelco de la dialéctica hegeliana, y la convierte en inherente a la materia, elevando a la dignidad de fin lo que para Hegel era medio de la astucia de la razón. Las conclusiones de Marx son el resultado de la aplicación del punto de vista antropológico y de la filosofía de la voluntad, (...) único camino para llegar a la verdad y a la libertad (...) que debía purificar la vida de su tiempo."*⁴⁴²

Frente a las apreciaciones de absolutismo y de conservadurismo autoritario que hace Mondolfo sobre Hegel, no pretendemos quedarnos en ellas, sino más bien vamos a

⁴⁴² Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 89.

precisar algunas cuestiones que nos resultan relevantes y aclaratorias.

De lo analizado ya, estamos en posición de poder afirmar que Hegel no defendía incondicionalmente la existencia de una monarquía absoluta. Realmente se trata de una cuestión de necesidad argumental. Hegel necesita que el poder del monarca se entienda como absoluto, para darle concreción real a su idea.

Como vimos, la idea de Hegel sobre el Estado, se basa en que éste tiene el atributo de no poder dividirse sin que su esencia se destruya o se altere. Esta idea inicialmente sólo existe en su pensamiento y se refleja como una cualidad que no habla de un sujeto determinado. Entonces, Hegel defiende la monarquía absoluta -propia de su tiempo- para que su idea adquiriera también una cualidad que se refleje en alguien concreto; es decir, para que su idea no se quede sólo en pensamientos. Lo advertiremos así si leemos de Hegel lo siguiente:

“Es lo individual del estado como tal, que sólo entonces es uno. Pero la subjetividad está en su verdad sólo como sujeto, la personalidad sólo como persona (...). Este momento del todo que tiene la absoluta decisión, no es por lo tanto la individualidad en general, sino un individuo, el monarca.”⁴⁴³

Esto se explica mejor si tomamos en cuenta que para Hegel en la ciencia filosófica la deducción de la totalidad de su contenido a partir del concepto simple, muestra que lo propio o privativo de que uno y el mismo concepto, en este caso la voluntad, que en un inicio -y justo por ser un inicio- es abstracto, se conserva y a la vez produce por sí mismo sus determinaciones y gana de esta forma un contenido concreto.

Así, para Hegel lo principal en la personalidad -que en su inicio, de derecho inmediato, es aún abstracta- es que ella se desarrolla mediante los diversos modos de subjetividad. Es así que cuando el derecho absoluto, el Estado, recae en el

⁴⁴³ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 362.

monarca, para Hegel se da la objetividad cabal y completamente concreta de la voluntad. Esto representa la personalidad del Estado y su certeza de sí misma. La objetividad concreta de la voluntad, representada en la personalidad del Estado, es el elemento último que acaba con toda particularidad en el simple sí mismo, decidiendo y dando comienzo con su "yo quiero" a toda acción y toda realidad.

Es así que para Hegel, la personalidad y la subjetividad, únicamente logran encontrar verdad, cuando son *persona*, es decir, cuando son sujeto existente por sí, existente como alguien concreto; con lo cual, lo que existe como sujeto concreto o por sí, es indispensablemente *uno*.

Es por ello, insistimos, que para Hegel la personalidad del Estado únicamente resulta efectiva cuando se plasma en una *persona*, que, según Hegel, es el *monarca*. Y es que para Hegel, sus conceptos, se expresan a través de la personalidad, la persona enmarca a la vez la realidad del concepto y, la realidad del concepto, sólo a través de la personalidad logra ser idea y verdad:

*"Una llamada persona moral, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad sólo como momento, sólo de un modo abstracto; no ha alcanzado en ella la verdad de su existencia. El estado es en cambio esta totalidad en la que los momentos del concepto han llegado a la realidad según su propia verdad."*⁴⁴⁴

Lo que sí vemos claro es que se pueda afirmar que, para Hegel, el monarca encarna la verdad del Estado.

Sin embargo, revisando más, podemos advertir una serie de contradicciones con respecto a la concepción que tenía Hegel sobre la figura del monarca y su situación divina e incondicional. Hay que dejar claro que el concepto de príncipe que sostiene Hegel, no es un concepto que le otorgue un carácter de poder divino, en el sentido de que el monarca asume su cargo como ministro de Dios, y que su autoridad

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 363.

emane de él. Este no es el carácter divino del que habla Hegel.

El carácter divino que otorga Hegel al príncipe, responde más bien a la consideración filosófica, en donde, según él, lo divino significa el carácter de incondicionado:

*"(...) hay que considerar más acertada la representación del derecho del monarca como fundada en la autoridad divina, pues en ello está contenido lo incondicionado de ese derecho."*⁴⁴⁵

La referencia a lo divino, en Hegel, debe entenderse como una referencia a lo universal y absoluto, y no como una referencia teocrática o basada en la religión de un determinado Dios. Es el propio Hegel quien precisará que la idea de Dios y la idea de la utilidad no son la base del derecho del príncipe; es más, precisa que ni el derecho positivo justifica su existencia:

*"Si se quiere concebir la idea del monarca, no puede uno contentarse con decir que Dios ha establecido la realeza (...). Tampoco desde el punto de vista de lo útil se logra algo (...). Igualmente, tampoco ayuda si se considera al monarca como derecho positivo."*⁴⁴⁶

Hegel explica que se puede decir que resulta necesario que uno tenga propiedad; sin embargo, esta posesión puede ocurrir o no. Del mismo modo, también resultaría contingente, es decir, que puede o no suceder, si se considera de una manera abstracta y positiva el derecho de que alguien ocupe un lugar supremo. Y es que para Hegel el derecho del príncipe de ocupar el lugar supremo, es un derecho existente como necesidad sentida de la cosa en sí y para sí.

Para Hegel el derecho del príncipe de ocupar su lugar se fundamenta en *la fuerza interna de la idea* y no en el poder de Dios ni en la fuerza física o espiritual del monarca. Es *la*

⁴⁴⁵ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., P. 339.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, p. 344.

fuerza interna de la idea, la que hace que los seres humanos se dejen gobernar y dominar por un príncipe:

“Los monarcas no se distinguen precisamente por su fuerza corporal o espiritual, y pese a ello, millones se dejan dominar por ellos. Eso sí, resultaría absurdo decir que los hombres se dejan gobernar contra sus intereses, finalidades y propósitos, pues los hombres no son tan tontos: es su propia necesidad, es el poder interno de la idea, lo que los obliga, incluso contra su conciencia aparente y los mantiene en esta relación”⁴⁴⁷

Para que se entienda mejor esto, refirámonos a diferencia que Hegel hace sobre la relación que existe entre un pueblo conquistado y un Estado bien organizado, con respecto a la figura del príncipe o monarca.

Hegel, precisa que cuando un monarca se erige como cumbre y parte de la constitución de un Estado correctamente organizado, sí guarda identidad de relación con ese pueblo; en cambio, si un monarca se erige como tal, a través del método de la conquista, su relación con el pueblo no es una conexión según lo establece la idea, es decir, no existe entre ellos (príncipe y conquistados) la necesidad interna de la constitución -que es la fuerza o poder interno de la idea-. La única relación que existirá entre un pueblo conquistado y un príncipe erigido por medio de la conquista, es una relación contractual, sin vínculo con la idea interna y ajena a la necesidad interna de la constitución: sólo existirá un contrato, más no un vínculo político de Estado.

Volviendo a Mondolfo, si bien éste opina que Hegel le otorga al monarca una potestad absoluta e incondicionada; sin embargo, debemos afirmar que la concepción de monarca que tenía Hegel, no conduce, incondicionalmente, a la defensa de una monarquía que tenga el carácter de absoluta, para el desarrollo de su gestión.

⁴⁴⁷ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 453 y 454.

Podemos afirmar que Mondolfo comete el error de condenar a Hegel de manera cerrada y general, sin hacer las precisiones que corresponden, si analizamos la obra de Hegel con una visión de conjunto. Es claro que se pueden encontrar contradicciones en los propios conceptos hegelianos, sin embargo, si tenemos en cuenta el desarrollo principal de las ideas de Hegel y el objetivo que él busca reiteradamente, nos resultará muy difícil, como sí lo hace Mondolfo, el quedarnos diciendo, sin más, que Hegel le otorga al monarca potestades absolutas e incondicionadas y que, con ello, desprecia a la soberanía popular. Lo que sí nos evidencia la crítica que hace Rodolfo Mondolfo a Hegel, es el rechazo de nuestro autor a todo tipo de totalitarismo y absolutismo de Estado, en el que el poder se concentre en determinadas personas y sin ningún tipo de restricciones.

Es cierto que Hegel habla de una situación absoluta e incondicionada sobre la figura del monarca; sin embargo, esta situación hay que fijarla especialmente en un momento determinado. Este momento es el de la explicación de cómo asume su rol el monarca y cómo hay que entender su derecho para lograr dicho rol. No se trata de una situación que le otorgue al monarca un derecho general de ejercer su cargo de manera absoluta e incondicional. No es un reconocimiento a un derecho de ejercicio absolutista. No nos costará llegar a esta afirmación -que de hecho somos conscientes que difiere de la de Mondolfo- si nos fijamos en otra parte de la obra de Hegel donde él dice:

“Que el Estado sea la voluntad completamente soberana que se determina a sí misma, y que a él compete la decisión última, es una idea que no resulta difícil de comprender. Lo difícil es comprender ese “yo quiero” como persona (como monarca). Sin embargo, con esto no se quiere decir que el monarca pueda actuar arbitrariamente (...).”⁴⁴⁸

Lo que Hegel pretende, es explicar el cómo hay que entender a la figura del monarca, y cómo es que mediante esa figura

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 449.

sus conceptos logran concretarse a través de una corporeidad real; es decir, mediante la figura del monarca, Como anotamos antes, Hegel busca materializar sus explicaciones en alguien concreto, y él mismo vuelve a reiterar esa idea:

“La personalidad y en general la subjetividad, en cuanto infinito referirse a sí mismo, sólo tienen verdad, y más aún su verdad próxima e inmediata, como persona, como sujeto existente por sí, y lo que existe por sí es necesariamente uno. La personalidad del estado sólo es efectivamente real como una persona, el monarca.”⁴⁴⁹

Es así que para Hegel el concepto de monarca resulta siendo muy difícil para el argumento o discurso abstracto, o sea para la consideración reflexiva del entendimiento; y esto es así porque el discurso abstracto se mantiene en las determinaciones aisladas y únicamente conoce, por ello, de argumentos, razones, consideraciones u opiniones finitas, y de la deducción a partir de razones. De esta forma es que el argumento abstracto, entenderá a la dignidad del monarca como algo *deducido* y no únicamente por su forma; además, el argumento abstracto, la entenderá por su determinación misma.

Frente a ello, Hegel precisa que el concepto de monarca no es un concepto deducido, sino más bien que es un concepto que se inicia absolutamente desde sí mismo; con lo cual, según Hegel, nos acercaremos más a la verdad si consideramos que el derecho del monarca se sustenta en la autoridad divina, ya que esto implica su carácter incondicionado. Pareciera que es en esto último donde Mondolfo sustenta su cerrada apreciación, y es también donde podríamos situar una de las tantas contradicciones de las que se suele acusar a Hegel.

Desde nuestro punto de vista, lo cierto es que para Hegel la soberanía que él establece en la figura del monarca, la establece para explicar la condición de ser -de ser del monarca- y, esta condición, no es otra, que la de expresar o ser la unidad del Estado. Hegel no pretende otorgar o

⁴⁴⁹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 363.

reconocer poder absoluto en el monarca, ni un ejercicio caprichoso o arbitrario de su poder.

Hegel también pretende dar una corporeidad a sus conceptos a través de la figura del monarca, además de pretender sustentar bien su idea de *unidad* como carácter propio del Estado. Para Hegel el pueblo que se entienda como una real totalidad orgánica -desarrollada en sí misma- entiende que la soberanía existe como la personalidad del todo y, entiende que esa personalidad, existe en la realidad que corresponde a su concepto, y ésta se ubica en la persona del monarca.

El pueblo que se represente como un clan patriarcal y que se encuentre en la situación no desarrollada -por lo que son posibles las formas de la democracia o de la aristocracia-, resultan siendo presas de una situación arbitraria e inorgánica.

El monarca hegeliano, representa el momento de la individualidad, y en él se contienen en sí los tres momentos del Estado como en una totalidad:

*"(...) la universalidad de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo particular con lo universal, y el momento de la decisión última como autodeterminación, a la cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo que se debe desarrollar en primer lugar."*⁴⁵⁰

Tenemos que tener en cuenta que, para Hegel, el yo es a la vez lo más individual y lo más universal. Advertiremos de los conceptos hegelianos, que en la naturaleza se presenta primero algo individual; sin embargo, la realidad (o no idealidad) -es decir, la exterioridad recíproca- no es lo que existe consigo mismo, sino que las diferentes individualidades subsisten en esa situación, meramente unas al lado de las otras. Entonces, para Hegel -al contrario que en la naturaleza-, en el *espíritu*, todo lo que es distinto existe únicamente como algo ideal, y está en una unidad.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 358 y 359.

Espiritualmente el Estado es la puesta en marcha de todos sus momentos; sin embargo, la individualidad es a la vez lo que da el ánimo; la individualidad es el principio que da vida; la soberanía que contiene, lleva o encierra en sí, toda diferencia. Así, en lo que respecta al poder del soberano (príncipe o monarca) Hegel afirmará:

“La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como idealidad de sus momentos y en la cual, los poderes y asuntos particulares son resueltos igualmente que conservados, y, por lo que respecta a la conservación, solamente son mantenidos en cuanto no tienen una autoridad independiente, esto es, en tanto cuanto está determinado en la idea de la totalidad; surgen de su poder y son miembros fluentes del mismo, como su simple identidad.”⁴⁵¹

Diremos pues, que para Hegel los asuntos y las actividades particulares del Estado, les son propios, y están vinculados, a los individuos; esto es así porque son momentos esenciales suyos. Si bien es cierto que son los individuos quienes los ejecutan, no lo hacen por su personalidad inmediata, sino más bien, por sus cualidades universales y objetivas. De esta forma, los individuos tienen, entonces, una vinculación externa y contingente con la personalidad como tal.

Por otro lado, Hegel afirma que los asuntos, tareas, funciones y poderes del Estado no pueden ser propiedad privada. Es interesante fijarnos en esto, ya que según Hegel, si bien la actividad del Estado se encuentra vinculada a individuos, sin embargo, ellos no están autorizados para realizar esas labores por su cualidad natural, sino sólo por sus cualidades objetivas:

“Capacidad, habilidad y carácter pertenecen a la particularidad del individuo, que debe ser educado y cultivado para una función particular. Por

⁴⁵¹ Hegel, G., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, cit., p. 234 y 235.

consiguiente un cargo no puede ser vendido ni heredado."⁴⁵²

Así, resulta entonces, que los asuntos y los poderes particulares del Estado no son para sí, ni tampoco son fijos y firmes, ni independientes y autónomos, en la voluntad particular de los individuos. Los asuntos y poderes particulares del Estado tienen su raíz última en la unidad del Estado, como su simple sí mismo, y esto es lo que constituye a la soberanía del Estado; esta es la soberanía que Hegel denomina *soberanía conforme a lo interno* o -como también se traduce- *soberanía interior*. Esta *soberanía interior*, es la que sí acepta Hegel, ya que en ella el Estado está por sobre los intereses particulares.

E) De la soberanía conforme a lo interno

Para entender la soberanía interior, describiremos el otro aspecto que Hegel desarrolla de esta soberanía, y que él llamará la *soberanía conforme a lo exterior*.

Hegel se remite a la antigua monarquía feudal. Dice que en la monarquía feudal el Estado era soberano sólo conforme a lo externo; pero, conforme a lo interno no sólo el monarca, no era soberano, sino que tampoco lo era el Estado.

En la monarquía feudal, los asuntos y poderes particulares del Estado y de la sociedad civil se encontraban bajo la responsabilidad de corporaciones y comunidades independientes, con lo cual, el todo era más un agregado que un organismo. Asimismo, las corporaciones y las comunidades independientes, eran propiedad privada de individuos y, de ese modo, lo que debía hacerse en referencia al todo, dependía de su opinión y capricho.

Luego, para explicar la soberanía –entendida como idealidad– Hegel la compara con las partes del organismo animal. Según Hegel las partes del organismo animal realmente no son partes, sino que más bien son miembros o momentos orgánicos; por consiguiente, si uno de los miembros o

⁴⁵² Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 442.

momentos orgánicos, pretende aislarse o subsistir por sí mismo, provocaría la enfermedad de todo el organismo animal. Entonces, siendo esto así, y usando esta comparación, Hegel determina que el idealismo que constituye a la soberanía, obedece a una igual determinación. Hegel lo explica con estas palabras:

“Las especificación abstracta, simple, es el peso específico o densidad de la materia, una relación del peso de la masa con el volumen por medio de la cual lo material en cuanto afectado de mismidad se desliga de la relación abstracta con el cuerpo central, es decir, se desvincula de la gravitación universal, deja de ser relleno uniforme del espacio y opone al abstracto uno-fuera-de-otro un ser-dentro-de-sí específico.”⁴⁵³

Lo dicho, lo podemos equiparar al principio que estableció Hegel con respecto al concepto abstracto de voluntad, en donde toda particularidad y determinación se encuentran superadas o eliminadas, porque es el fundamento absoluto quien se determina a sí mismo. Para coger el fundamento absoluto, es indispensable tener internamente el concepto de aquello que constituye la sustancia y la verdadera subjetividad del concepto. Nos interesa explicar mejor esto del concepto de la voluntad interna, según se entiende de otras partes de la obra hegeliana, pues es tema fundamental en la teoría del Estado de Hegel, necesario de entender para situarnos bien en la verificación de la crítica que hace Rodolfo Mondolfo.

F) El concepto de voluntad interna en Hegel

Hegel nos explica, que con regularidad se habla de que el concepto es algo abstracto y, para él, esto es algo parcialmente correcto dado que, en general, el elemento del concepto es el pensamiento, más no lo sensible que pertenezca a la experiencia concreta.

También Hegel considera que es correcto decir que el concepto es algo abstracto, porque el concepto no es aún la

⁴⁵³ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 355 y 356.

idea. En consecuencia, el concepto subjetivo es todavía formal; sin embargo, deja claro, que bajo ninguna circunstancia, esta existencia formal del concepto subjetivo, lo es como si tuviera la posibilidad de contener un distinto contenido que no fuera él mismo.

El concepto, entonces, por cuanto es la forma absoluta, es también toda determinación, tal como éstas son en su verdad. Con lo cual, pese a que el concepto sea ciertamente abstracto, es al mismo tiempo lo concreto y, específicamente, es lo simplemente concreto, el sujeto como tal. Lo que sí es lo absolutamente concreto, es el espíritu, es decir, que el concepto existe, desde que él, como concepto, está diferenciándose de su objetividad, la cual, sin embargo, absteniéndose de esta diferenciación, continúa siendo suya. En este sentido, Hegel precisa que:

“Lo que también se llama conceptos, y precisamente conceptos determinados, por ejemplo ser humano, casa, animal, etc., con determinaciones simples y representaciones abstractas, abstracciones que sólo toman del concepto el momento de la universalidad y dejan de lado la particularidad y la singularidad, de tal modo que éstas no se encuentran desplegadas en aquellas abstracciones y por eso precisamente abstraen del concepto.”⁴⁵⁴

Nos queda más claro si tenemos en cuenta que Hegel distingue los momentos que forman la *voluntad -o concepto de voluntad-*. En principio, la unión de dos momentos formarían la *voluntad*, y esta *voluntad*, ya formada, se constituiría en el tercer momento. Son los momentos que nos conducen a la formación de la voluntad, y que constituyen el tránsito desde el concepto abstracto de voluntad hasta llegar a ser un fundamento absoluto:

⁴⁵⁴ *Ibíd*em, p. 250. Sobre este mismo asunto Hegel apunta también que “Cualquier otro concreto, tan rico como se quiera, no es tan íntimamente idéntico consigo y, por lo mismo, no es tan concreto en sí mismo; y eso que comúnmente se entiende por concreto lo es menos que nada [porque es simplemente] una pluralidad que se mantiene extrínsecamente unidad.”

- I. Un primer momento es cuando toda consciencia de sí mismo se sabe como universal, es decir, como la posibilidad de abstraerse de todo lo determinado. Es el momento de la universalidad, en cuanto igualdad libre consigo mismo en su determinación. Es el momento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, es el momento en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente.

En este momento, de pura indeterminación del yo en sí mismo, radica el que yo pueda desprenderme de todo, renunciar a todo fin, prescindir de todo. Es el ser humano el único que tiene la capacidad de hacer renuncia voluntaria a todo; y es que, hasta es capaz de desistir de su vida por medio del suicidio; un animal es incapaz de suicidarse voluntariamente, él siempre se mantiene sólo negativamente, en una determinación ajena a él, a la que únicamente se acostumbra.

Para Hegel, el ser humano es el puro pensar de sí mismo, y únicamente en tanto pensante es la fuerza capaz de darse universalidad, lo cual significa apartarse de toda particularidad, de toda determinación. De esta forma, entonces, la voluntad se determina en la posibilidad absoluta de abstraerse de toda determinación en la cual yo me encuentro o la cual he puesto en mí, o cuando la voluntad se determina con el alejamiento de todo contenido como ante una limitación.

Así, entendemos de Hegel, que el primer momento, al ser primero por sí, no es la verdadera infinitud o universalidad concreta, es decir no es el *concepto de la voluntad*. Si bien el primer momento, es algo determinado, sin embargo, es aún unilateral (si se prefiere, es únicamente algo determinado unilateralmente); es decir, el primer momento es la abstracción de toda determinación; el primer momento, no existe sin determinación. El existir como algo abstracto y unilateral, constituye la determinación, imperfección y finitud, del primer momento.

Sin embargo, cuando la representación -la libertad para sí- toma a este primer momento como la libertad, entonces, se constituirá la libertad negativa o libertad de entendimiento. Es lo que Hegel llamará, *la libertad del vacío*.

En ese sentido, precisará Hegel que hay quienes creen que el pensar es una facultad particular o que es una facultad propia y privativa de cada persona, y que, dicha facultad, está apartada de la voluntad; además, ven a la voluntad, como una facultad propia y privativa de cada persona y, sostienen, que el pensar es perjudicial para la voluntad, y en especial para la buena voluntad. Resultará que, con ello, estas personas exhibirán su total desconocimiento sobre la naturaleza de la voluntad. Es *la libertad del vacío*.

La *libertad del vacío*, que elevada a forma real y a pasión, si se mantiene puramente en el ámbito del conocimiento teórico pero no en el de la acción y la práctica, se transforma en el religioso fanatismo de la pura contemplación india⁴⁵⁵; sin embargo, si la libertad del vacío se lleva a la realidad efectiva, ya sea en lo político, ya sea en lo religioso, entonces, la libertad del vacío se convierte en el fanatismo de la destrucción de

⁴⁵⁵ Sainz E., "La contemplación el pensamiento espiritual y la libertad", [en línea]. *Revista Biosophia. Por una ciencia espiritual del universo y del hombre*. Número 12. Dirección URL: <http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=17&Itemid=50>. [Última consulta: 17 de septiembre de 2013]: "(...) *contemplar no es solamente una forma de apaciguamiento y control del pensamiento egótico racional cerebral, y de contacto y relación con el mundo espiritual, sino que sobre todo es la manera única a la que el hombre puede acceder al pensamiento espiritual durante el periplo de su encarnación en el mundo físico, al permitir que el alma aprenda a pensar de forma verdadera y auténtica a partir del pensamiento de los Dioses. Y es que al elevar hacia lo alto la contemplación calmada de la fuerza del pensar, se puede llegar a un estado de conocimiento que está libre de hipótesis, donde ya no se piensa sino que solo se contempla. Y lo que se contempla son los pensamientos del universo. Al transformar el hombre su propia facultad del pensar, mediante la ubicación y conversión del sujeto en un ojo contemplativo, descansando en la quietud y en el silencio, llega a percibir la facultad del pensar del mundo, el pensar global, los pensamientos de los Dioses, en que las jerarquías Divinas regalan la luz de sus pensamientos a los seres libres para que realicen acciones libres. Solo esos pensamientos no están condicionados, son creativos y por tanto libres: vienen de la libertad incondicionada y objetiva y promueven la libertad humana.*"

todo orden social y en la anulación de todas aquellas personas de quienes se pueda suponer que alientan la existencia de un orden. De igual forma este fanatismo destructivo buscará la eliminación de toda organización que pretenda volver a surgir:

“Sólo destruyendo algo, esta voluntad negativa, tiene el sentimiento de su existencia. Cree, querer una determinada situación positiva, por ejemplo: la condición de igualdad universal y la vida religiosa universal; pero en verdad no quiere la realidad positiva de ello, ya que dicha realidad positiva, suscita de inmediato un orden, una especificación tanto de las instituciones como de los individuos; particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. Así, lo que cree querer, sólo puede ser por sí una representación abstracta y la realización de la misma sólo puede ser la furia de la destrucción.”⁴⁵⁶

Hegel, entiende que esta libertad negativa o libertad de entendimiento (*libertad del vacío*), es unilateral y, que esta unilateralidad, contiene una determinación esencial que no se debe desdeñar; sin embargo, su falta de entendimiento, hace que se cometa el error de tomar a esa determinación unilateral, como única y suprema.

En ese sentido resulta llamativo en Hegel, advertir que para él la Revolución Francesa es una evidencia concreta de ese error. Para Hegel, *la época del terror de la Revolución Francesa* –como él mismo la llama– es un buen ejemplo del fanatismo activo de la vida política, así como de la religiosa. Precisa Hegel, que en la Revolución Francesa se tuvo que hacer desaparecer toda diferencia de talento y de autoridad. Según Hegel, la Revolución Francesa fue una época de estremecimiento y de gran alteración del ánimo, que ocasionó la intolerancia contra todo lo particular, y es que, lo

⁴⁵⁶ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 50.

particular, le resultó insoportable. Esto es así -en opinión de Hegel- porque el fanatismo rechaza todo lo que sea orgánicamente estructurado: el fanatismo gusta de lo abstracto, y si encuentra alguna organización en la que surjan diferencias, le opone su indeterminación y las elimina; al fanatismo, las organizaciones donde existan diferencias, le son contrarias a su determinación y, por ello, las desaparece. Esa fue la razón, según Hegel, por lo que en la Revolución Francesa, el pueblo destruyó las instituciones que él mismo instauró, dado que para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad.

II. Un segundo momento es cuando la consciencia de sí mismo se sabe como particular, con un fin, un contenido y una finalidad u objeto determinado. Es el momento de la particularidad, de la determinación, en la cual lo universal permanece sin oscurecerse o alterarse.

En el segundo momento, el yo transita de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación; el yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación. Es decir, que el segundo momento, se da cuando se determina y se pone una determinación como contenido y objeto. Mediante este segundo momento -el de colocarse a sí mismo como a un determinado- entra el yo en la existencia en general. Este segundo momento de la determinación, es negatividad; es superar -como en el primer momento- y reducir a la nada la primera negatividad abstracta. Como lo particular, en general, se halla incluido en lo universal, de la misma forma, el segundo momento está ya incluido en el primero; realmente se trata sólo de establecer lo que el primero ya es en sí. Este es el momento absoluto de la finitud o individualización del yo.

El segundo momento es el momento contrapuesto; es entendido en su manera universal, pertenece a la libertad, aunque no constituye la libertad total. El yo se mueve desde la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, pasa a colocar una determinación en la forma de contenido y objeto. Hegel precisa que no se

trata únicamente de que quiera, sino que se trata ahora de que quiero algo.

La voluntad -siempre según Hegel- que únicamente quiere lo universal abstracto, nada quiere, y, por ello, no es una voluntad. Lo particular, lo que la voluntad quiere, es una limitación, ya que la voluntad, para constituirse como tal, debe, en general, limitarse. Que la voluntad quiera algo, constituye el límite, la negación. La particularización es, pues, lo que comúnmente se denomina finitud. Hegel precisa que la voluntad indeterminada es tan unilateral como la voluntad que se mantiene simplemente en la determinación:

“Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado, es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: es yo es esa soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es por consiguiente tan unilateral como la que meramente permanece en la determinación.”⁴⁵⁷

III. Y el tercer momento estaría constituido por la voluntad, la que se constituye con la unidad de los dos momentos anteriores. Es el momento de la singularidad, en tanto momento de la reflexión hacia sí de las determinaciones de la universalidad y particularidad, esto es, la unidad negativa consigo mismo, que es lo determinado en y para sí, y es, al mismo tiempo, lo idéntico consigo o universal.

Los dos primeros momentos, son sólo abstracciones. El tercer momento es lo concreto y verdadero; es la universalidad; esta universalidad tiene como opuesto a lo particular, que sin embargo, mediante su reflexión en sí, lo particular, se iguala a lo universal.

⁴⁵⁷ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 72.

Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, sin embargo, lo singular, como ha surgido del concepto, ha sido colocado como universal, como unidad negativa consigo. Lo efectivamente real, en sí o inmediatamente, únicamente, es la unidad de la esencia y la existencia, en tanto que la singularidad del concepto es lo simplemente efectivo, y no ya como lo es la causa –con la apariencia de efectuar otro-, sino efectuándose a sí mismo.

Hegel aclara que la singularidad no hay que tomarla como simple singularidad inmediata -que es el sentido como normalmente nos referimos a las cosas o a los seres humanos-; la determinación de la singularidad que propone Hegel, se presenta en el juicio. El juicio es el concepto en su particularidad, como referencia que diferencia los momentos del concepto, los que se encuentran colocados como siendo cada uno de por sí y a la vez como idénticos cada uno consigo mismo, pero no como idénticos los unos con los otros:

“(...) el juicio hay que tomarlo de manera enteramente universal [porque] todas las cosas son un juicio, es decir, [todas las cosas] son singulares que en sí mismas son una universalidad o naturaleza interior; o [también las cosas] son un universal que está singularizado; universalidad y singularidad se distinguen en las cosas, pero son al mismo tiempo idénticas.”⁴⁵⁸

Aclaremos esto del *juicio* hegeliano.

Para Hegel el momento de la singularidad es el que afirma, en primer lugar, los momentos del concepto como distintos, y eso es así, porque la singularidad es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y, por tanto, en primer término, la singularidad es la distinción libre o suelta. Además, en tanto primera negación, la singularidad es la forma cómo se afirma la

⁴⁵⁸ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 253.

determinación del concepto, pero como particularidad. Entonces, resulta que los distintos tienen primero la determinación de los momentos conceptuales sólo recíprocamente enfrentada, sin embargo, luego también se encuentra puesta su identidad, es decir, que uno es el otro; esta particularidad del concepto puesta es el *juicio*. En otra parte de su obra, Hegel lo explica de una manera que puede resultar más clara:

*“Las verdaderas distinciones del concepto, a saber, universal, particular y singular, constituyen clases sólo en la medida en que se mantienen separadas unas de otras por una reflexión extrínseca. La distinción inmanente y el inmanente determinar del concepto están presentes en el juicio, ya que juzgar es el determinar del concepto.”*⁴⁵⁹

Los tres momentos (universalidad, particularidad y singularidad) vistos en abstracto, son lo mismo que identidad, distinción y singularidad. No obstante, lo universal es lo idéntico consigo mismo, por la significación expresa de que en él, a la vez, se encuentran contenidos lo particular y lo singular. Por otro lado, lo particular es lo distinto o la determinación, pero ahora con la significación de ser universal en sí mismo, en tanto singular. Finalmente lo singular posee ahora el significado de ser sujeto o base de sustentación que lleva dentro de sí el género y la especie, y posee ahora el significado de ser, él mismo, sustancial. Para Hegel, es aquí donde advertimos lo que es la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción; esta es la claridad del concepto, en el cual cada distinción entre los tres momentos, no ocasiona un corte u oscurecimiento; más bien, precisamente es la forma cómo lo diferente resulta transparente.

G) El tercer momento del concepto: La voluntad o singularidad

Nos interesa entender bien qué es el tercer momento y, para asegurarnos ello, ahora nos centraremos específicamente en

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p. 251.

este punto ya que, de lo que venimos desarrollando, sabemos que los momentos hegelianos son siempre algo enrevesados. El centrarnos en el tercer momento nos permitirá entender mejor los dos anteriores. Por supuesto, esto es relevante para la crítica de Mondolfo, pues él desarrolla su filosofía humanista situando al ser humano en el centro de la historia como un ser activo y voluntario. Desde esa posición es que Mondolfo critica a Hegel; por ello es que el tema de la voluntad o tercer momento hegeliano -así como los anteriores- son relevantes de estudiar en este trabajo.

Recordemos que hemos precisado, que el tercer momento es la voluntad, o singularidad, el que a su vez es la unidad de los dos momentos anteriores. La voluntad contiene en sí los dos momentos precedentes. El primer momento es el yo que, como tal, es pura actividad; es la universalidad que permanece consigo misma. El segundo momento se da cuando esta universalidad se determina y, al hacerlo, no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo siguiente que sucede -que es lo tercero- es que en su limitación, en ese otro, el yo está consigo mismo y, al determinarse, permanece, sin embargo, consigo y no deja de mantenerse en lo universal.

Este tercer momento, según Hegel, es el concepto concreto de la libertad; los dos momentos anteriores se han expresado completamente abstractos y unilaterales.

El concepto concreto de la libertad -precisa Hegel- lo podemos advertir en la forma del sentimiento. Un ejemplo de ello lo encontramos en el sentimiento de la amistad o en el sentimiento del amor. En estos sentimientos el ser humano no está unilateralmente dentro de sí, sino que uno se limita gustosamente en relación con otro, pero, en esa limitación, se sabe como sí mismo. En la determinación, el individuo no debe sentirse determinado, sino que únicamente considerando al otro como otro, uno tiene el sentimiento de sí mismo. Por tanto, la libertad no se establece en la indeterminación ni en la determinación, sino que ella es la una y la otra.

La voluntad, es la particularidad reflejada en sí misma y por eso reconducida a la universalidad; la voluntad, es también la individualidad. La unidad, es la individualidad, más no es su

inmediatez como uno, como se presenta en la representación, sino según su concepto.⁴⁶⁰ Cada momento del concepto es todo el concepto, sin embargo, la singularidad, es decir, el sujeto, es el concepto colocado como totalidad.

La voluntad de la individualidad es la *autodeterminación* del yo, de colocarse como lo negativo de sí mismo, esto es, como *determinado y limitado*, pero sin dejar de permanecer consigo mismo, o sea, que el yo, en su identidad consigo mismo y con la universalidad, en su autodeterminación, se mantenga unido sólo consigo mismo. El yo se determina, entonces, según es relación de negatividad respecto a sí mismo; y como relación consigo mismo, el yo es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, ya que ella es suya e ideal en tanto es una mera posibilidad a la que no está sujeto u obligado, sino que se mantiene en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad. Este hecho, para Hegel, es la libertad de la voluntad, la que a su vez, es la que constituye su concepto y su sustancialidad⁴⁶¹; es la que constituye su peso, al igual que el peso constituye la sustancialidad de los cuerpos:

⁴⁶⁰ *Ibídem*, p. 246: "La doctrina del concepto se divide en doctrina 1) del concepto subjetivo o formal, 2) del concepto en cuanto determinado [o destinado] a la inmediatez, o doctrina de la objetividad, y 3) en doctrina de la idea, del sujeto-objeto, de la unidad de concepto y objetividad, [o sea, doctrina] de la verdad absoluta."

⁴⁶¹ *Ibídem*, p. 243: "El concepto es (...) la verdad del ser y de la esencia por cuanto el parecer de la reflexión dentro de sí misma es al mismo tiempo inmediatez autosuficiente y este ser de la realidad efectiva diversificada solamente es inmediatamente un aparecer dentro de sí mismo. Habiéndose mostrado el concepto como la verdad del ser y la esencia que han regresado a él como al fundamento de los dos, resulta que el concepto se ha desarrollado al revés desde el ser como desde su fundamento. El primer aspecto del proceso hacia delante se puede considerar como un profundizar del ser en sí mismo cuyo interior ha sido desvelado por este avance; este aspecto puede considerarse como producción de lo perfecto desde lo imperfecto. (...) el concepto es presuponer lo inmediato: un suponer que es idéntico al regreso-hacia-sí y a la identidad que constituye la libertad y el concepto. Por consiguiente, cuando el momento se designa como lo imperfecto, el concepto es entonces lo perfecto y en eso consistiría desde luego desarrollarse desde lo imperfecto, puesto que el concepto es esencialmente ese superar su propia suposición. Pero al mismo tiempo es el concepto solo el que poniéndose a sí hace la suposición tal como ha resultado de la causalidad en general y más precisamente del efecto recíproco. De este modo, en relación con el ser y la esencia, el concepto está determinado a ser la esencia regresada al ser en cuanto inmediatez simple, y el aparecer de la esencia tiene por ello realidad efectiva y la realidad efectiva de la esencia es al mismo tiempo aparecer [o reflejo] libre en sí mismo. (...) El paso desde la necesidad a la libertad o desde lo real efectivo al concepto es el más duro, porque la realidad efectiva autosuficiente ha de ser pensada teniendo su sustancialidad únicamente en el paso a la otra realidad

“El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí.”⁴⁶²

Hegel habla del concepto desde el enfoque de la acción y desde el enfoque del conocimiento; así, el concepto es lo libre, porque es poder sustancial y es totalidad, porque el mismo todo es cada uno de los momentos que lo conforman.

En resumidas cuentas, la voluntad o singularidad, hemos dicho que contiene dentro a la universalidad y a la particularidad y que estos dos, son los momentos anteriores a la voluntad.

En el primer momento el yo es sólo actividad; es la universalidad que se mantiene consigo misma.

Esta universalidad se determina y, por ello, no queda consigo misma sino que más bien se pone como otro y deja de ser universal, y se convierte en lo particular.

Lo tercero –en la singularidad o voluntad– es que en su limitación, en ese otro, esté consigo mismo; es decir, que la voluntad al determinarse se mantenga consigo misma y no deje de permanecer en lo universal.

Así pues, resulta que para Hegel, el tercer momento representa el concepto concreto de la libertad, en tanto que

efectiva autosuficiente y en la identidad con ella; por eso también el concepto es lo más duro, porque él mismo es igualmente esta identidad. La sustancia real y efectiva en cuanto tal, la causa que en su ser-para-sí no quiere permitir que nada le penetre, está ya sometida a la necesidad o al destino de pasar al ser-puesto y ese sometimiento es más bien lo que es más duro. Por el contrario, pensar la necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia de sí consigo mismo en el otro; es la liberación que no es fuga a la abstracción, sino tener el ser y el poner no como [estando] en otro, sino tenerlos como propios en aquel otro efectivamente real, con el cual lo real efectivo está atado por la fuerza de la necesidad. En cuanto EXISTENTE para sí esta liberación se llama yo, o sea, como espíritu libre que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; (...) el concepto mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real.”

⁴⁶² *Ibíd.*, p. 245.

los dos momentos precedentes se manifiestan completamente abstractos y unilaterales. Esto Hegel lo deja muy claro cuando dice que:

“Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo.”⁴⁶³

Por consiguiente, la libertad para Hegel, no consiste en la determinación ni en la indeterminación; la libertad, es ambas a la vez. La voluntad que se ciñe exclusivamente a un esto, es la voluntad poseída por la testarudez, y es la voluntad que cree no ser libre a menos que tenga esa obstinada voluntad, es decir, es voluntad limitada exclusivamente a un esto. Por eso, para Hegel, la voluntad no se encuentra ligada o ceñida a algo limitado, sino que debe ir más lejos, puesto que su naturaleza no es esa unilateralidad ni dependencia ni esa sujeción; más bien, la libertad es desear algo determinado y en esa determinación permanecer consigo mismo, para luego retornar nuevamente a lo universal.

En palabras de Hegel se puede decir que:

“La voluntad es la unidad de ambos momentos, la particularidad reflejada en sí y por ello reconducida a la universalidad, esto es, la individualidad, la autodeterminación del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, a saber, como determinado y limitado, y de permanecer cabe sí, es decir, en su identidad consigo y en su universalidad, y de unirse en la determinación sólo consigo mismo. El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad sobre sí mismo; como tal relación sobre sí es asimismo indiferencia frente

⁴⁶³ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 74.

a esta determinación, la sabe como suya e ideal, como una simple posibilidad a la que no está vinculado, sino en la que él está solamente porque se pone en ella. Esto es la libertad de la voluntad, la cual constituye su concepto o su sustancialidad, su gravedad, tal como la gravedad la sustancialidad del cuerpo."⁴⁶⁴

Luego, entendemos de Hegel, que en tanto posibilidad de abstraer todo lo determinado, toda autoconciencia se sabe universal y, a la vez, como particular, se sabe con un fin, con un contenido y con un objeto determinado. Sin embargo, dice Hegel, que estos dos momentos son simplemente abstracciones; lo concreto y verdadero, es la universalidad, a la que se le opone lo particular, pero que, a través de su reflexión en sí, concuerda con lo universal; así, todo lo verdadero es concreto. De esta concordancia surge una unidad, que es la individualidad, pero no en su contigüidad como uno –como sí lo es la individualidad en la representación-. Esta unidad, que es la individualidad, surge según su concepto; es decir la individualidad que surge es el concepto mismo:

“La esencia es el concepto en tanto que puesto; las determinaciones en la esfera de la esencia son solamente relativas, o no están todavía simplemente reflejadas hacia sí; por ello el concepto no es aquí todavía en tanto que para sí. La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente, sino como un puesto y mediado. –El ser no ha desaparecido, sino que la esencia primeramente, en tanto simple referencia a sí, es ser; pero por otra parte el ser, con arreglo a su determinación unilateral de ser algo inmediato, ha sido depuesto ahora a algo meramente negativo, un brillo o una apariencia.

⁴⁶⁴ Hegel, G., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, cit., pp. 107 y 108.

La esencia es, por consiguiente, el ser en tanto parecer dentro de sí mismo."⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 208 y siguientes. En estas páginas Hegel explica más sobre la esencia: "Lo absoluto es la esencia. -Esta definición es la misma que aquella anterior que decía que lo absoluto es el ser, por cuanto ser es igualmente la simple referencia a sí; sin embargo, la actual es una definición más elevada porque la esencia es el ser que ha ido adentro de sí, es decir, que ahora la simple referencia a sí del ser es esta misma referencia pero puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo.- Al determinarse lo absoluto como esencia, se toma frecuentemente la negatividad sólo en el sentido de una abstracción de todos los predicados determinados. Esta acción negativa, el abstraer, tiene lugar, por tanto, fuera de la esencia y, de este modo, la esencia es sólo un resultado sin sus propias premisas; es el *caput mortuum* -Caput Mortuum (Plural Capita Mortua) es un término latino cuyo significado literal es "cabeza muerta" o "restos sin valor"; significa algo así como, sustancia inútil o sobrante- de la abstracción. Sin embargo, siendo de suyo esta negatividad algo no extrínseco al ser, sino su propia dialéctica, la esencia es la verdad del ser en tanto ser que ha ido adentro de sí o ser que está-siendo dentro de sí; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa reflexión, su parecer o brillar dentro de sí, y ésta, la reflexión es la determinación propia de la esencia. La referencia a sí en la esencia es la forma de la identidad, o sea de la reflexión-hacia-dentro-de-sí; esta referencia ocupa ahora el lugar de la inmediatez del ser; ambas son abstracciones de la referencia a sí. Referencia a sí que sólo será concreta en la esfera del concepto donde encontraremos la interioridad entendida ya como subjetividad. La falta de pensamiento propia de la sensibilidad, consiste en tomar todo lo limitado y finito como un ente, se transfiere como terquedad al entendimiento que considera lo finito como algo idéntico consigo mismo, como algo en sí mismo no contradictorio. Esta identidad aparece afectada primeramente, en cuanto procedente del ser, sólo con las determinaciones de éste y, por consiguiente, como referido a algo extrínseco. Si esto extrínseco se toma como algo separado de la esencia, se le llama entonces lo inesencial. Pero la esencia es ser-dentro-de-sí; ella es esencial sólo porque tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación. Posee, por tanto, lo inesencial como su propia apariencia en ella misma. Sin embargo, por cuanto el distinguir está contenido en el parecer o mediar, y lo distinto (distinguiéndose de aquella identidad de la cual procede y en la cual lo distinto no se encuentra o está como apariencia) recibe también la forma de la identidad; así resulta que lo distinto está igualmente bajo el modo de la inmediatez que se refiere sólo a sí o modo del ser; pro todo ello, la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la inmediatez y la mediación. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá de sí; todo está puesto como un ser de la reflexión, un ser en el que parece otro y que parece en otro.- Esta esfera es por ende también la esfera de la contradicción puesta, contradicción que en la esfera del ser sólo estaba en-sí. En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto único es lo sustantivo en todo, pero ahora se presentan en forma reflejada. Tesis que podría llamarse "isologismo de las determinaciones". Del mismo modo que las distintas esferas son repetición de la misma idea "en otro elemento" o bajo otra determinación general, las determinidades particulares que se despliegan en el interior de una esfera hay que identificarlas con (y diferenciarlas de) las determinidades que surgen en la siguiente esfera y que guardan paralelismo con las primeras. Se corresponden. Son las mismas transfiguradas. Reaparecen en un proceso ascensional que avanza hacia la conceptualidad explícita o racionalidad transparente que será propia de la lógica del concepto. Por tanto en vez de ser y

Sintetizando, diremos que, en Hegel, los dos momentos primeros -según los cuales la voluntad puede abstraerse del *todo* y por lo que es también determinada (por medio de sí o de otro)- pueden ser entendidos y aceptados sin dificultad, ya que son momentos del entendimiento por sí falsos. Sin embargo, el tercer momento, que es el verdadero y especulativo -y todo lo verdadero, en tanto que es concebido, únicamente puede ser pensado especulativamente-, es el momento en el cual el entendimiento rehúsa consentir; y por eso, justamente, el entendimiento llama siempre inconcebible al concepto.

La comprobación de esta interioridad de la especulación, de la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma, de esta última fuente originaria de toda actividad, vida y conciencia, Hegel afirma que le pertenece a la lógica, en cuanto filosofía puramente especulativa. Precisa Hegel, que cuando se afirma que *la voluntad es universal* o que *la voluntad se determina*, se está representando a la voluntad como sujeto presupuesto o sustrato; pero ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de determinarse y antes de la superación (negación o eliminación) e idealización de esa determinación, sino que únicamente es voluntad en tanto es actividad que se concilia en sí misma y que retorna a sí.

H) La soberanía y el monarca

Luego de lo dicho, en buena regla, se puede afirmar que el príncipe o monarca que plantea Hegel, no es uno con poderes absolutistas que se sostengan en el capricho individual, ni mucho menos -en puridad- de una figura por la cual el

nada, damos ahora con las formas de lo positivo y lo negativo; lo positivo, en primer lugar, como identidad que se corresponde con el ser carente de oposición; la nada por su parte, se presenta ahora desarrollada (apareciendo dentro de sí) como la distinción. De manera semejante, más adelante, lo que era el devenir se presentará como fundamento de la existencia que en cuanto reflejada en el fundamento es EXISTENCIA, etc.- Esta parte de la lógica (la más difícil) contiene sobre todo las categorías de la metafísica y de las ciencias en general interpretadas como productos del entendimiento reflexionante que tan pronto toma los distintos como autosuficientes, como afirma después su relatividad; ambas operaciones empero las hace solamente una junto a otra o una después de otra, enlazándolas sólo con un también, pero sin juntar tales pensamientos, sin unificarlos en el concepto."

monarca ejerza por sí sola la autoridad suprema del Estado. En la teoría del Estado de Hegel vamos a advertir que son los demás poderes los que ejercitan las acciones del Estado, y el monarca, más bien, no. Para Hegel, el monarca o príncipe:

*"(...) está ligado al contenido concreto de las consultas, y cuando la Constitución es estable, a menudo no tiene más que hacer que suscribir su nombre."*⁴⁶⁶

Lo tenemos más claro si revisamos luego lo que resultaría siendo una de las contradicciones hegelianas, ya que pese a que en una parte de su obra, Hegel sostiene una postura de aparente desprecio hacia la soberanía popular y coloca al príncipe en el centro de la unidad sustancial del Estado -según lo hemos anotado vide supra-, en otra parte Hegel afirma que es un error presuponer que se dependa de la particularidad del carácter del monarca:

*"En una organización correcta, únicamente deben tomarse en la cima decisiones formales, y como monarca sólo se le necesita como el hombre que diga "sí" y ponga el punto sobre la i, ya que la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no resulte lo importante. Lejos de esta última decisión, lo demás que corresponde al monarca es algo que pertenece a la particularidad de la cual no se debe depender. Pueden darse situaciones en las que únicamente interviene esta particularidad, pero de ser así, el Estado no es un Estado plenamente constituido o bien construido. En una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo únicamente le corresponde a la ley, lo cual el monarca sólo tiene que asentar el subjetivo "yo quiero"."*⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 341.

⁴⁶⁷ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 451.

Y es que para Hegel la idea de la unidad es un carácter particular, un carácter de ser, que le es inmanente al Estado; asimismo, la precisión hegeliana que hemos apuntado determina al monarca a una situación donde él únicamente reina pero no gobierna.

Con respecto a la soberanía, Hegel advierte que, como ella es la idealidad de toda legitimación particular, es posible que se la confunda con el simple poder y con el arbitrio o autoridad vacía; es decir, con la mera voluntad no gobernada por la razón, sino por el capricho o apetito. En esta situación, y viendo los conceptos hegelianos, nos es claro que para Hegel, se estaría confundiendo a la soberanía con el despotismo, como si ambas tuvieran una misma significación. Es por ello es que no estamos de acuerdo con la acusación de Mondolfo, sobre el supuesto carácter absolutista defendido por Hegel.

Tengamos en cuenta que el despotismo no es otra cosa que la autoridad absoluta no limitada por las leyes; es decir, que el despotismo, es el mismo absolutismo del que Mondolfo acusa a Hegel. Entendemos pues, que esta acusación es errada ya que Hegel, por el contrario, más bien se aleja categóricamente del despotismo, argumentando que éste, se produce en una circunstancia en la que la ley se encuentra ausente y en la que la voluntad particular como tal (que es el segundo momento del concepto, y que ya analizamos) -ya sea la voluntad de un monarca o ya sea la voluntad de un pueblo (y cuando se refiere a la voluntad del pueblo, Hegel se está refiriendo al gobierno de la muchedumbre o de la plebe)-, vale y rige como ley, o, más bien, vale y rige en lugar de la ley:

*"El despotismo caracteriza (...) una situación en la que la ley está ausente y en la que la voluntad particular como tal, sea la de un monarca o la de un pueblo (oclocracia), rige como ley, o, mejor dicho, en lugar de la ley."*⁴⁶⁸

Marcando distancia, Hegel explica que la soberanía, al contrario del despotismo, surge de una situación legal y constitucional; la soberanía constituye el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares. Sin embargo,

⁴⁶⁸ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 361.

la soberanía, si bien es la idealidad de toda legitimación particular o el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares, es, al mismo tiempo, la manifestación de que estas esferas y asuntos particulares no son independientes ni autónomos en sus fines y en sus modos de actuar; están determinados por el *fin del todo* y dependen de él (Hegel precisa que la expresión el *fin del todo*, en general, responde a la expresión más indeterminada de *bienestar del Estado*). Este hecho, de que el momento de la idealidad de las esferas y de los asuntos particulares no implique que sean independientes, autónomos o autosuficientes en sus fines y sus formas de actuar, significa también que, estas esferas y asuntos particulares, no están desenvueltos, encerrados y/o sumergidos sólo en sí mismos.

En este sentido, para Hegel, la idealidad de los ámbitos y asuntos particulares se expresa de dos maneras:

- 1) En situación paz. En esta situación, las esferas y asuntos particulares atienden a la satisfacción de sus tareas y fines propios, y es:
 - a) Por una parte, únicamente el modo de la necesidad inconsciente de la cosa, según la cual su egoísmo se convierte en la contribución para la conservación recíproca y para la conservación del todo: La persona concreta, en cuanto particular, es para sí misma una finalidad; es como una totalidad de necesidades vitales y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio. Dice Hegel que este es el fundamento primero de la sociedad civil. Sin embargo, la persona particular, en tanto se encuentra sustancialmente en relación con otra particularidad semejante, de modo tal que cada una, únicamente, se hace valer y se satisface por medio de la otra, y, a la vez, simplemente, sólo por la mediación de la forma de la universalidad, que constituye el otro principio. En su realización, el fin egoísta, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia

universal, según el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia empírica jurídica, se entretajan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimentan sobre ellos y únicamente en ese contexto o conexión de dependencia se encuentran asegurados y son efectivamente reales:

“Se puede considerar este sistema en primer lugar como estado exterior, como el estado de la necesidad y del entendimiento.”⁴⁶⁹

- b) Por otra parte, es la intervención directa desde arriba lo que los vuelve a llevar permanentemente a la finalidad del todo y los limita de acuerdo con ella, imponiendo al mismo tiempo prestaciones directas para mantener y cuidar su permanencia. Los asuntos e intereses comunes de los particulares que se insertan en la sociedad civil, y que yacen fuera de lo universal, que es en sí y por sí del Estado mismo, tienen su administración en las corporaciones⁴⁷⁰ de la comunidad y demás oficios y clases, y en sus magistrados, autoridades, prebostes (o individuos que son cabeza de una comunidad, y la preside o gobierna), administradores, etcétera.⁴⁷¹ Entonces, los intereses

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 261.

⁴⁷⁰ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 300: “La finalidad de la corporación, en cuanto limitada y finita, tiene su verdad (...) en la finalidad universal en sí (an sich) y en su realidad absoluta; la esfera de la sociedad civil trasciende, por tanto, en el Estado.”

⁴⁷¹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 313: “Por su naturaleza particular el trabajo de la sociedad civil se divide en diferentes ramas. En las asociaciones, lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo común, con lo que el fin egoísta dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil, es según su habilidad particular, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente concreto y no tiene más extensión que la industria y el negocio e interés particulares.”

particulares, es lo que ocupa a estas administraciones, además de ocuparse de la propiedad privada. Según este aspecto, la autoridad de estos administradores, depende de la confianza de sus compañeros y de los ciudadanos; sin embargo, por otra parte, estos círculos deben estar subordinados al interés superior del Estado. Por consiguiente, para ocupar estos cargos se mezclará la elección de los interesados, con una confirmación o ratificación superior. En este sentido Hegel dirá que:

“El sostenimiento de la legalidad y del interés general del Estado en esos derechos particulares, y la reconducción de estos hacia aquéllos, requiere de la diligencia de representantes del poder gubernativo: funcionarios ejecutivos y autoridades superiores reunidas en órganos consultivos y por lo tanto colegiados, los cuales convergen con los supremos niveles que conciernen al monarca.”⁴⁷²

De esta forma, siendo, en general, la sociedad civil el escenario de lucha de los intereses privados individuales de todos contra todos, para Hegel, es aquí donde tiene lugar el conflicto entre ese interés individual y los intereses y asuntos particulares comunes, así como también tiene lugar el conflicto entre ambos intereses juntos y el puntos de vista y ordenamiento supremo del Estado. En este escenario de conflicto, el espíritu de la corporación, el cual aparece en la legitimidad de las esferas particulares, se cambia en sí mismo, a la vez, en el espíritu del Estado, y

⁴⁷² Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 418.

esto es así porque el espíritu corporativo tiene en el Estado el medio de conseguir y alcanzar sus fines particulares:

*“Puesto que el espíritu corporativo contiene inmediatamente el arraigo de lo particular en lo general, en él reside la profundidad y la fuerza que tiene el estado en la disposición de ánimo.”*⁴⁷³

- 2) En situación de urgencia. Esta situación de emergencia o de necesidad, sea interna o externa, determinará que sea a la soberanía a quien se le confíe el rescate del Estado con el sacrificio de lo que en otros momentos (es decir, antes de esta situación de urgencia) era justificado. Es aquí donde, para Hegel, el idealismo logra su realidad característica. La existencia empírica de esta situación negativa tiene la forma de algo acaecido y de enlazado con acontecimientos accidentales que vienen desde fuera o del exterior. En esta situación, apunta Hegel, que en realidad, esta situación negativa de urgencia, constituye su supremo, máximo o más elevado momento que le es propio; es su infinitud real, como la idealidad de todo lo finito contenido en él; es el aspecto por el cual la sustancia en cuanto poder absoluto o fuerza absoluta frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, a la propiedad y sus derechos, así como frente a los demás círculos, lleva a existencia y a conciencia, la negación de todos ellos. Esta determinación, con la cual el interés y el derecho del individuo son colocados como momentos que desaparecen o se desvanecen, es a la vez lo positivo; a saber, es su individualidad en sí y para sí, y no su individualidad accidental y modificable:

⁴⁷³ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 376. En esta mis página Hegel apunta que: “Este es el secreto del patriotismo de los ciudadanos: saber que el estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad y bienestar.”

“Esta situación y su reconocimiento es, por lo tanto, el deber sustancial del individuo, el deber de mantener, con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del estado.”⁴⁷⁴

Como vemos, y según lo que venimos analizando hasta ahora, podemos advertir con claridad que Rodolfo Mondolfo no es muy exacto cuando acusa a Hegel de defensor del absolutismo y del totalitarismo reflejado en la figura del monarca. Había mucho que matizar antes de enfatizar una acusación de ese tipo. Sin embargo, siempre se puede recurrir a la justificación de la distinta interpretación que cada quien le pueda dar a los conceptos hegelianos. En todo caso, de todo lo que hemos analizado, se puede enfatizar, más bien, el rechazo total de Hegel hacia la idea del absolutismo. Esto lo hemos visto, por ejemplo, cuando comentamos el rechazo que hace Hegel al despotismo y al poder arbitrario. Por ello, tenemos que inferir que Mondolfo no tomó en cuenta todas las apreciaciones de Hegel, al momento de acusarlo de defensor de ideas absolutistas.

Por un lado, para Hegel la soberanía conforme a lo interior – que es la que él acepta como sustancial- significa que el Estado se encuentra por sobre los intereses particulares, y por ello explica que los poderes no se comercializan a capricho o gusto del interés particular. Por otro lado, su rechazo al despotismo lo separa de la defensa de una concepción arbitraria del poder.

Siendo cierto lo anterior, tenemos que reconocer que la posición que tiene Hegel sobre la soberanía es excesivamente dilatada y superabundante en palabras; es decir, es una postura muy extensa. Con todo ello, se puede decir que la posición que tiene Hegel sobre la soberanía pueda resultar no siempre clara para todos ni fácil de abordar en su totalidad.

En general, distanciándonos de la acusación de Mondolfo, diremos, de manera concreta, que la *soberanía* de Hegel no es

⁴⁷⁴ *Ibídem*, p. 408.

una que se base en un poder absoluto que se legitime por un monarca o por un pueblo. Para Hegel los asuntos y tareas propias del Estado, son para él mismo, tareas y asuntos particulares, en tanto momentos esenciales suyos, y están ligados a los individuos que los ejecutan, no por su personalidad inmediata, sino por sus cualidades universales y objetivas, y, por tanto, tienen una conexión externa y casual con la personalidad particular como tal. Es en este sentido, donde Hegel ubica la razón para que las tareas y poderes del Estado no puedan ser objeto de propiedad privada:

*"Estas dos determinaciones, que los asuntos y los poderes particulares del Estado no sean fijos y autónomos ni por sí, ni fundados en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado, como su simple sí mismo, constituyen la soberanía del Estado."*⁴⁷⁵

Entonces, la soberanía, para Hegel, implica, en situación legal y constitucional, que los fines y modos de actuar de las esferas y asuntos particulares, están determinados por la *finalidad del todo* y que, además, dependen de él; es decir, que la soberanía está determinada por el bienestar del Estado, dependiendo de éste, para ser tal. Así, la persona moral, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad únicamente como momento, sólo de modo abstracto; no alcanza en ella la verdad de su existencia; en cambio:

*"(...) el Estado es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan la realidad conforme a su verdad propia."*⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 442. En esta misma página Hegel dice que: "La actividad del Estado está relacionada a individuos, pero éstos no están autorizados por su modo natural a ocuparse de estas tareas, sino sólo por sus cualidades objetivas. Capacidad, habilidad, carácter, pertenecen a la particularidad del individuo, que debe ser educado y cultivado para una tarea particular. Por eso, un oficio no puede ser vendido ni heredado."

⁴⁷⁶ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 339.

Lo que no podemos dejar de decir es que para Hegel la figura de la llamada *soberanía popular* no es precisamente de su agrado, pero no porque él sea un anti-demócrata o un absolutista al que le sea indiferente el querer o el sentir del pueblo.

Lo que Hegel rechaza es la idea de que la organización de un Estado se sustente sólo en el querer del pueblo; por ello, para él, un Estado que se fundamente en la *soberanía popular* -entendiéndola así-, es un pueblo sin organización.

Hegel sí acepta que se pueda hablar de *soberanía de un pueblo*, siempre que sea en el sentido de afirmar que un pueblo, en general, respecto del exterior, es autónomo o independiente, y que constituye un verdadero Estado propio. En esta situación, Hegel precisa que los pueblos que no tienen príncipes propios o gobiernos superiores para sí, no deben ser tomados como pueblos soberanos.

Hegel también acepta que se pueda hablar de que la soberanía, respecto a lo interno, reside en el pueblo, cuando se habla en general del todo, es decir, que la soberanía corresponde al Estado.

Empero, Hegel rechaza la soberanía del pueblo que se entienda como opuesta a la soberanía que existe en el monarca, y es aquí donde encontramos una de los rechazos más claros que hace Hegel a la soberanía del pueblo, entendida en este sentido. Si se entiende así la soberanía del pueblo, estaremos frente a conceptos y pensamientos oscuros a los cuales subyace como fundamento la confusa representación del pueblo:

“El pueblo, tomado sin su monarca y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa sin forma que no constituye ya un Estado y a la cual no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente están presentes en un todo formado y organizado en sí (...). Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra

"pueblo" en la representación meramente general. (...) En un pueblo (...) que es pensado como una verdadera totalidad orgánica en sí, desarrollada en sí misma, la soberanía existe como la personalidad del todo, y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, como la persona del monarca."⁴⁷⁷

Cuando Hegel explica su rechazo a la soberanía del pueblo, según lo que venimos anotando, nos encontraremos con que en esta parte Hegel hace una de sus críticas más claras en contra de la democracia. Lo explicamos.

Hegel entiende que la democracia dentro de una república, no es más que una multitud de mezclas empíricas que no tienen nada que ver con una consideración filosófica.

Así, dice Hegel que si se entiende por soberanía popular la forma de la república, y más precisamente, la de la democracia, entonces, no estaremos frente a una representación de carácter universal o general. Un pueblo que se piense como una verdadera totalidad orgánica, desarrollada en sí misma, su soberanía existe como personalidad del todo, pero esto no sucede en un pueblo que se represente en un clan patriarcal, o se encuentre en la situación de democracia o de aristocracia, lo que para Hegel es una situación no desarrollada, catalogándolas de situaciones arbitrarias e inorgánicas.

Con lo anterior, podemos decir bien, que no nos equivocariamos, si afirmamos que Hegel tiene una concepción negativa de la democracia y, más específicamente, de la llamada democracia liberal. Sin embargo, no queremos incurrir en el mismo error de Mondoldo y cerrarnos en esta afirmación. Tenemos que ver –como lo hemos visto– otros contenidos de los conceptos hegelianos, con lo que podremos apreciar, y precisar, que realmente Hegel no es un anti-demócrata, sino, que lo que hace es colocar a la democracia en un papel menos relevante, o para ser más claros, le otorga

⁴⁷⁷ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 447.

una relevancia distinta a la llamada democracia liberal⁴⁷⁸, lo que se puede interpretar como que Hegel le da mayor relevancia o, por el contrario, menor relevancia a esta democracia, según el criterio con el que se le quiera analizar a Hegel. En sí, lo claro es que, para Hegel, la democracia entendida como la suma de las voluntades individuales, es una suma que resulta difícil o imposible de satisfacer, ya que cada quien tiene su propio gusto y querer, y es imposible satisfacer, los gustos, caprichos y queres de todos a la vez (por justos, correctos o razonables que creamos que sean).

I) El Poder Gubernativo: el funcionario hegeliano

El poder gubernativo hegeliano resulta siendo un poder mucho más dilatado respecto del poder ejecutivo que todos conocemos, ya que incluye además al poder judicial y a la policía.

Así, para Hegel, en el poder gubernativo, hay que diferenciar de la decisión, el cumplimiento y la aplicación de las decisiones del príncipe, así como hay que diferenciar el seguimiento y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes, de las instituciones y establecimientos existentes para finalidades comunes.

La tarea de hacer que todo esto se considere como parte de un conjunto más amplio –como parte de un fin superior- y que lo particular termine sometido al principio, norma o fin universal o general, le compete precisamente al poder gubernativo. En el poder gubernativo:

“(...) están también comprendidos los poderes judicial y policial, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines particulares el interés general.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Es decir, aquella democracia, también llamada representativa, que refleja un tipo genérico de Estado surgido de la Independencia de Estados Unidos de 1776 y posteriormente más o menos generalizado en las repúblicas y monarquías constitucionales que emergieron de los procesos de emancipación y revolucionarios, contra las grandes monarquías absolutas, y que establecieron sistemas de gobierno en los que la población podía votar y ser votada.

⁴⁷⁹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 375.

Cuando Hegel habla del poder gubernativo, notamos que él sí se preocupa de los intereses de los particulares, y con ello, de los intereses de las masas. Estas esferas e intereses particulares no le son indiferentes ni tampoco los rechaza. Lo que hace Hegel es subsumir estos intereses al fin superior de lo universal, pues para él, los intereses particulares deben relegarse al interés universal del Estado, entre otras cosas, porque es la única forma de alcanzar una existencia orgánica y, al final, porque tienen en el Estado el medio de conseguir sus fines.

Los intereses particulares que pertenecen a la sociedad civil y que están fuera de lo universal del Estado mismo que es en sí y para sí –como la propiedad privada y los intereses de las esferas particulares-, dice Hegel que son administrados por las corporaciones de la comunidad y por las otras asociaciones de oficios y clases, además de sus autoridades, jefes, administradores, etc. La autoridad de todos estos se apoya en la confianza que sus compañeros, colegas de clase y ciudadanos, le profesan. Al mismo tiempo todos estos ámbitos tienen que subordinarse al interés superior del Estado.

Preservar la legalidad y el interés universal del Estado en medio de los derechos particulares, el acto de retraer o reconducir estos derechos a la legalidad y al interés universal, es un desempeño que le corresponde a los delegados y representantes del poder gubernativo; es decir, que le corresponde a los funcionarios ejecutivos, autoridades superiores reunidas en órganos consultivos y, por ello, colegiados, los que al final concurren en los niveles más altos, y son los que se mantienen en contacto con el príncipe. En este sentido Hegel precisa que la sociedad civil es el campo de batalla donde se producen hasta tres conflictos:

- 1) en primer lugar, está la lucha del interés privado individual de todos contra todos;
- 2) en segundo lugar, se produce el conflicto entre ese interés individual y los intereses particulares comunes; y,

3) en tercer lugar, se asienta también, el conflicto entre los dos intereses anteriores en conjunto, frente al punto de vista y a los mandatos del ordenamiento del interés superior del Estado.

“El espíritu corporativo, que surge de la legitimación de las esferas particulares, se transforma en sí mismo en espíritu del Estado, puesto que tiene en él el medio para alcanzar los fines particulares. Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos: saber que el Estado es su propia sustancia, porque sostiene sus esferas particulares, su legitimidad y su autoridad, así como su prosperidad. Dado que el espíritu corporativo, contiene inmediatamente el arraigo de lo particular en lo universal, en él se encuentra, por consiguiente, la profundidad y la fuerza que tiene el Estado en la disposición de ánimo.”⁴⁸⁰

J) La división del trabajo en el Poder Gubernativo

En Hegel, la división del trabajo en las funciones de gobierno, guarda una central relevancia, y es que en los asuntos de gobierno también se da lugar la división del trabajo.

Más adelante, en el capítulo III de este trabajo, volvemos a retomar el tema de la división del trabajo, pero desde la perspectiva que sostiene Rodolfo Mondolfo en relación a la democracia. Seguimos, brevemente, en esta parte, con el tema de la división del trabajo en el Poder Gubernativo hegeliano, para seguir clarificando la crítica de Rodolfo Mondolfo que ahora nos ocupa.

Para Hegel, las autoridades tienen la misión formal de que la vida de los de abajo, que es la vida civil concreta, esté gobernada de una forma concreta, pero, esta misma organización de las autoridades, tiene la tarea de lograr que su quehacer, sin embargo, esté dividido en sus ramas abstractas. Esta división de actividades en ramas abstractas, serán

⁴⁸⁰ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 458 y 459.

tratadas por sus propias autoridades, como centros diferentes, en donde su actividad hacia abajo –de la misma manera que en el poder superior de gobierno- tiene que concurrir al mismo fin nuevamente en una concreta visión de conjunto. Entonces, lo que hace Hegel es relacionar la división de las funciones, con el tránsito de lo universal a lo particular y a lo individual, debiendo separar o dividirse estas tareas o funciones según sus distintas ramas. Lo complicado es que nuevamente converja lo de arriba y lo de abajo.

Para que exista esta convergencia, se suele nombrar un canciller, un primer ministro y ministros consejeros; de esta forma se facilita la conducción superior y todo puede partir nuevamente de arriba, del poder ministerial, con lo que las funciones estarían centralizadas. Esto otorgaría una mejor facilidad, rapidez y eficacia en todo lo que tenga que ver con el interés universal del Estado.

Sin embargo, para Hegel esto no es suficiente, pues se necesita además la existencia de corporaciones y comunas, que son los lugares donde confluyen los intereses universales y los particulares.

Nos topamos, en esta parte, nuevamente, con afirmaciones que revelan la preocupación de Hegel por los intereses de los individuos y el reconocimiento que él hace sobre la importancia que ellos tienen dentro de un Estado; con todo lo cual, encontramos aquí otra base para considerar un error cometido por Rodolfo Mondolfo al asegurar que Hegel era un defensor del absolutismo de Estado.

K) El Poder Gubernativo frente a los intereses particulares de los individuos

Hegel reconoce abiertamente la importancia de los círculos en donde concurren los intereses universales y particulares, ya que admite que en estas comunidades radica la auténtica fuerza del Estado.

En esos círculos el Estado se va a encontrar con sus intereses propios –el fin universal- y además con los intereses particulares, y todos ellos, a decir de Hegel, deben de ser respetados.

Entendemos bien de Hegel, que aunque es cierto que la administración únicamente puede impulsar los intereses particulares procurando su logro, también es cierto, que esta administración no puede dejar de tener en cuenta ni de supervisar los intereses particulares; es en esta situación, en que los individuos encuentran el apoyo y la protección para el ejercicio de sus derechos. Para Hegel, el que se tenga en cuenta los intereses particulares, es de vital importancia, ya que de aquí surge el hecho y el ánimo de los individuos de unir e identificar su interés particular con la conservación del todo. Se trata que los intereses particulares se tornen también en algo orgánico, pues de ello depende la consecución del fin universal del Estado:

“Desde hace algún tiempo la organización se efectúa siempre desde arriba, y ésta es la preocupación principal pero lo de más abajo, lo que en el todo tiene carácter de masa, ha sido fácilmente abandonado. Es sin embargo de la mayor importancia que se vuelva algo orgánico, pues sólo así es fuerza y poder; de lo contrario no es más que una multitud, una cantidad de átomos desintegrados. El poder legítimo sólo se encuentra en la condición orgánica de las esferas particulares.”⁴⁸¹

Si seguimos analizando, y entendiendo el pensamiento de Hegel, nos seguiremos topando con su preocupación por los individuos y con su rechazo al abuso de poder; es decir, lo contrario a lo que afirma Mondolfo. Para comprobarlo, en esta parte, vamos partir desde las ideas hegelianas sobre la elección de los individuos a cargos públicos, y siempre dentro del análisis que estamos haciendo al llamado poder gubernativo o de gobierno.

Resulta que para Hegel, las funciones de gobierno son de naturaleza objetiva, y se encuentran previamente decididas por sí, según su sustancia; sin embargo, estas tareas deben ser realizadas por individuos.

⁴⁸¹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 377.

Entre las tareas de gobierno y los individuos, no existe ninguna conexión natural directa, y por lo cual, los individuos no están determinados a estas tareas por su personalidad natural o por el nacimiento; el momento objetivo para su designación lo constituye el conocimiento y el momento de la prueba de sus aptitudes, prueba que pone a buen recaudo el cumplimiento de las necesidades del Estado, y, a la vez, se constituye en la única condición, que asegura a cualquier ciudadano la posibilidad de integrar la clase universal.⁴⁸² La unión entre el individuo y el cargo, al ser una unión contingente, le corresponde al poder del monarca en tanto poder soberano y decisivo.

En esa situación, para Hegel, las funciones particulares del Estado que la monarquía encomienda a las autoridades, constituyen una parte del elemento objetivo de la soberanía que es inmanente al monarca. Así, el individuo que se encuentra ligado a una función pública a través de un acto soberano, tiene como requisito indispensable, de la unión en que se encuentra, el cumplimiento de su deber, que es lo sustancial de su relación. En esta unión, el individuo ligado a una función pública, encontrará como consecuencia de esta relación sustancial su riqueza y una garantizada satisfacción de su particularidad; asimismo, en esta unión, el individuo

⁴⁸² Hegel, G., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, cit., pp. 182 y siguientes: Para Hegel, según el concepto, las clases se determinan, como clase sustancial o inmediata, clase formal o reflexiva, y clase universal. a) La clase sustancial, es la que trabaja el suelo, y cuyo patrimonio proviene del producto natural del suelo que trabaja. b) La clase formal o reflexiva, la conforma la clase industrial, y es la que se ocupa de la elaboración del producto natural, dependiendo su subsistencia de su propio trabajo, de la reflexión y del entendimiento, así como, fundamentalmente, de la mediación con el trabajo y de las necesidades de otros. Según Hegel –y esto lo dice en *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 278-: “en la clase industrial el papel del individuo resulta especialmente acentuado y este sentimiento de sí está muy estrechamente ligado con la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades. La primera clase, en cambio, tiene que pensar poco en sí misma; todo lo que adquiere es el don de un extraño, la naturaleza. Este sentimiento de dependencia es para ella lo primero, y a él se une con facilidad el aceptar pacientemente todo lo que pueda sobrevenir. La primera clase está, por lo tanto, más inclinada al sometimiento y la segunda más a la libertad.” Retomando las páginas aquí señaladas de *Filosofía del derecho*, anotaremos la tercera clase. c) La clase universal, es la que tiene como propio quehacer el de los intereses universales de la situación social, y, en consecuencia, debe ser dispensada del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, ya sea por disponer una riqueza privada o por medio de una retribución del Estado que absorbe su actividad, de tal manera que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo para lo universal.

ligado a una función pública, que cumple con su deber, libera su situación exterior y su actividad oficial, de toda otra dependencia e influencias subjetivas.

Es relevante, en esta parte, tomar en cuenta que para Hegel, los individuos que conforman la multitud son, en principio, naturalezas individuales, y constituyen dos momentos: el extremo de la individualidad que sabe y quiere por sí, y el extremo de la universalidad que sabe y quiere lo sustancial y, por consiguiente, alcanzan el derecho de estos dos momentos sólo en cuanto son reales, tanto como personas privadas, cuanto como personas sustanciales. Los individuos llegan al primer momento en las esferas de la familia y de la sociedad civil, directa e inmediatamente; mientras que el segundo momento lo logran, por un lado, al tener su autoconciencia esencial en las instituciones, en tanto éstas representan la universalidad en sí de sus intereses particulares; y, por otro lado, logran el segundo momento cuando se les proporciona a los individuos una labor y una actividad dirigida a un fin universal.⁴⁸³

Sentado lo anterior, podemos retomar el tema de los individuos que están ligados a una función pública, y que, como acabamos de ver, es una de las formas en que los individuos alcanzan llegar al segundo momento que es el de la universalidad.

Nos encontraremos que Hegel directamente rechaza el absolutismo por parte del Estado ya que precisa que el Estado no cuenta con prestaciones y servicios arbitrarios y caprichosos, y esto, precisamente, por ser caprichosos y arbitrarios y, por tanto, porque ello haría depender -la ejecución de los servicios- de los criterios y fines subjetivos.

Hegel no acepta que un individuo este ligado a una función pública por la mera necesidad, y no por un verdadero deber; con ello -con la falta de deber- ese individuo, carecería de derecho para el cargo. Antes bien, el servicio público impone, más bien, el sacrificio de la satisfacción arbitraria y caprichosa de los fines subjetivos, y por ello se les proporciona, precisamente, el derecho de encontrarlos (sus fines

⁴⁸³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 411 y 412.

subjetivos) en el cumplimiento adecuado del servicio, conforme al deber y únicamente en él. Es aquí donde, asegura Hegel, que se encuentra el vínculo o la unión del interés universal y particular; además afirma que, este vínculo, constituye el concepto, la estabilidad y la solidez interna del Estado.

Es importante recordar aquí, que para Hegel el Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Es así, que la libertad concreta consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares, tienen, tanto su pleno desarrollo y reconocimiento de su derecho por sí en el sistema de la familia y de la sociedad civil, cuanto, por una parte, se convierten por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra parte, lo reconocen a este interés, con el saber y la voluntad, como su propio espíritu sustancial, el que toman como la finalidad última de su actividad. Así, por un lado, lo universal no tiene valor ni se puede llevar a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, y, por otro lado, los individuos tampoco viven simplemente para el interés supremo, sin que al mismo tiempo quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad:

“El principio de los Estados modernos tiene ese poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta el extremo autónomo de la particularidad personal y a la vez retrotraerla a la unidad sustancial y así conservar en él mismo a esa unidad.”⁴⁸⁴

Hegel recrimina el entendido abstracto del deber por pasar por alto y hasta proscribir el interés particular, considerándolo como un momento no esencial e incluso indigno. En cambio la consideración concreta, la idea, muestra que el momento de la particularidad es igualmente esencial y que su satisfacción es, por consiguiente, indiscutiblemente necesaria.

Los derechos de los hijos, en la familia, no tienen el mismo contenido que sus deberes hacia el padre; de esta forma, tampoco los derechos de los ciudadanos, tienen el mismo

⁴⁸⁴ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 309.

contenido que sus deberes frente al príncipe y el gobierno. Por tanto, es claro que, para Hegel, el concepto de la unión entre deber y derecho es una de las determinaciones más importantes, y que, lleva dentro de sí la fuerza interna de los Estados. Cuando el individuo cumple con su deber tiene que hallar, a la vez, la satisfacción y el provecho de su propio interés; de esta forma, el individuo logra saber que por su relación con el Estado le sucede un derecho por el cual la cosa pública llega a ser su propia cosa particular:

“El interés particular no debe ser dejado de lado o ser completamente reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual él mismo y lo universal son conservados. El individuo que se subordina a sus deberes encuentra en el cumplimiento de los mismos, como ciudadano, la protección de su persona y propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de ese todo. En el cumplimiento de los deberes, en tanto prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su subsistencia. Desde el punto de vista abstracto, el único interés de lo universal residiría en que sus servicios y prestaciones que él exige, fuesen cumplidos como deberes.”⁴⁸⁵

Entonces, podemos decir que, para Hegel, la idea de Estado, en la modernidad se caracteriza por entender que el Estado no es la realización de la libertad según el capricho subjetivo, sino, más bien, que es la realización de la libertad, pero según el concepto de la voluntad de acuerdo a su universalidad.

Retomando la figura del funcionario, veremos que para Hegel la relación del funcionario no es una relación contractual, pese a que haya un doble consentimiento y una prestación de las dos partes. Esto es importante anotarlo, porque de aquí advertimos que para Hegel la naturaleza del Estado no se

⁴⁸⁵ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 409.

asienta en la relación contractual, ya sea que se tome como en una relación de contrato de todos con todos, o como un contrato, de este todo, con el príncipe y el gobierno.

El meter las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones de Estado, ha causado, según Hegel, las más grandes confusiones en el derecho público y en la realidad. Por un lado, afirmar que los derechos del príncipe y del Estado son objeto de contrato y que los mismos, se fundan en él, o, por otro lado, afirmar, que los derechos del príncipe y del Estado son una simple comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado, en ambos casos, es decir, por uno y por otro lado, implica trasladar la determinación de la propiedad privada a un ámbito completamente diferente y de naturaleza superior.

Hegel critica así la idea que considera al Estado como un contrato de todos con todos. En este sentido, es importante revisar las ideas de Hegel al respecto.

Para él, fundar el Estado en la idea de que todos efectúan un contrato con el príncipe, y éste a su vez con los súbditos, es una gran equivocación. Hegel precisa que esta es una idea que surge de un pensamiento superficial y que piensa solamente en una unidad de diferentes voluntades. Bajo esta idea, no se toma en cuenta que el contrato se rige por dos voluntades idénticas que se asientan sobre dos personas, las que quieren seguir siendo propietarias. Sin embargo, en el Estado, esta situación es radicalmente distinta:

“El Estado no se basa en un contrato expreso de uno con todos y de todos con uno, o del individuo y del gobierno recíprocamente; y la voluntad universal del todo no es la voluntad de los individuos que se expresa, sino que es la voluntad absolutamente universal, vinculante para los individuos en y para sí.”⁴⁸⁶

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el contrato surge del arbitrio de la persona; en cambio, y en segundo

⁴⁸⁶ Hegel, G., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, traducido por Max Maureira y Klaus Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 111.

lugar, en el Estado no yace en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, pues, para Hegel, ya son ciudadanos desde el punto de vista natural. Según Hegel la determinación racional del ser humano es vivir en un Estado, y en el caso de que éste aún no exista, se impondrá la exigencia de la razón, y éste terminará instituyéndose. Un Estado no se funda gracias al arbitrio de todos; antes bien, es completamente necesario estar en el Estado:

“Justamente, un Estado tiene que dar el permiso para que se entre en él o para que se le abandone: esto, por tanto, no es dependiente del arbitrio de los individuos, y el Estado no descansa, por tanto, en el contrato, el cual presupone arbitrio.”⁴⁸⁷

Para Hegel el gran progreso del Estado en la modernidad radica en el hecho de ser en y por sí mismo fin, y, además, radica en el hecho de que sus miembros que lo integran no deben manejarse, con respecto a él, conforme a estipulaciones privadas. Según Hegel cada ciudadano en particular posee, en el espíritu de un pueblo, su sustancia espiritual. El mantenimiento de una persona no sólo se basa en el mantenimiento de este todo vivo; lo que pasa es que este mismo conforma la naturaleza espiritual universal o la esencia de cada persona frente a su singularidad. Por ello, el mantenimiento del todo precede al mantenimiento del particular, y todos deben tener esta motivación:

“El Estado aprehende a la sociedad, no sólo bajo relaciones jurídicas, sino media, en cuanto un ser común moral verdaderamente superior, la unidad en costumbres, cultura y maneras universales de pensar y actuar (al ver y reconocer espiritualmente, cada uno en el otro, su universalidad).”⁴⁸⁸

Sentado lo anterior, resulta claro entender de Hegel, que el funcionario que presta un servicio no es nombrado para una

⁴⁸⁷ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 152.

⁴⁸⁸ Hegel, G., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, cit., p. 109.

prestación individual, que pueda o no suceder, es decir, como si fuera un mandatario. Más bien, el funcionario coloca, en esa relación, el interés principal de su existencia espiritual y particular. Entonces, para Hegel, lo que debe prestar quien se desempeña como servidor del Estado es, como es inmediatamente, un valor en sí y para sí. El agravio provocado por no realizar una prestación o por una violación real, son acciones contrarias al servicio, que implican una violación a lo universal mismo, y, por tanto, una falta o incluso un delito:

“Por medio de la satisfacción asegurada de la necesidad particular, es vencida la necesidad exterior, que puede originar que se busquen los medios para satisfacerla a expensas del ejercicio de la actividad pública y del deber. En el poder general del Estado, los encargados de sus funciones, encuentran una defensa en contra de los otros aspectos subjetivos y en contra de las pasiones privadas de los gobernados, cuyos intereses privados resulten afectados por la afirmación de lo universal.”⁴⁸⁹

Precisamente, apunta Hegel, en la jerarquía y responsabilidad, se asienta la seguridad del Estado y la de los gobernados, en contra del abuso del poder por parte de las autoridades y de los funcionarios. Asimismo, se asienta en la legitimación de las comunidades y corporaciones –que refrenan la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios-, las que completan desde abajo el insuficiente control que se ejerce desde arriba sobre la conducta individual. Hegel explica que es en la conducta y en la formación de los funcionarios, donde se ubica el punto en el que las leyes y las decisiones del gobierno afectan a la

⁴⁸⁹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 462 y 463. En las páginas 181 y 182, de este mismo libro, Hegel dice: “La primera violencia ejercida como fuerza por el individuo libre, la cual vulnera la existencia empírica de la voluntad en su sentido concreto, el derecho en cuanto derecho, es el delito. Es un juicio negativo infinito en su sentido pleno, mediante el cual no sólo es negado lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad, sino también lo universal, lo infinito, en el predicado de lo mío. Es decir que se niega no sólo la capacidad jurídica, sin la mediación de mi opinión, sino precisamente en contra de ella. Es la esfera del Derecho Penal.”

individualidad y se hacen vigentes en la realidad. Es el lugar del cual depende la satisfacción y la confianza de los ciudadanos en el gobierno, así como la realización o bien el debilitamiento o frustración de sus intenciones. La manera de ejecutar o realizar, es fácilmente valorado por la disposición de ánimo como el contenido mismo de lo que se ejecuta, que puede resultar ya de por sí una carga molesta. La inmediatez y el carácter personal de esta relación -siempre según Hegel- hace que el control desde arriba no logre en este aspecto, su finalidad de un modo perfecto. El control desde arriba, también puede hallar impedimentos en los intereses comunes de los funcionarios, quienes se unen en una clase frente a los subordinados y frente a los superiores; es así que, para Hegel, la superación de estos impedimentos, sobre todo en instituciones imperfectas, justifica, requiere y exige, la intervención suprema de la soberanía. Hegel cita el caso de Federico II y el negocio del molinero Arnold.⁴⁹⁰

Hegel al citar el caso del molinero de Berlín Johann Arnold, nos deja claro que para él es de mayor importancia el logro del fin universal, que el propio imperio de la ley, sobre todo si la ley, o la aplicación de ella por parte de los funcionarios, van en contra del bienestar general que es el fin universal.

Recojamos el caso en cuestión⁴⁹¹: El molinero de Berlín Johann Arnold arrendó un molino de agua. Río arriba se ubicaba la finca de un potentado que en 1770 apartó una porción del caudal del río para hacerse una piscifactoría. El molinero se quejó de que el agua había perdido presión para mover su molino y se negó a pagar el arriendo. El arrendador le dijo que o pagaba o se iba y que, en todo caso, demandase al propietario de más arriba. El conflicto llegó a los tribunales y, el molinero, sucesivamente, terminaba siempre perdiendo, ya que en el sistema legal prusiano no estaba previsto el abuso de derecho y, por ello, prevaleció el criterio de que aquel propietario de más arriba podía hacer lo que le pareciera con el río que pasaba por sus tierras. El caso llegó a la mesa del rey, y éste ordenó que el tribunal supremo revisara el asunto; sin embargo, el molinero otra vez salió perdiendo. El rey que en ese momento sufría un ataque terrible de gota,

⁴⁹⁰ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 250.

⁴⁹¹ Voltes, P., *Federico "El Grande" de Prusia*, Palabra, Madrid, 2006, pp. 122 y 123.

llamó a los integrantes de ese tribunal y, en cuanto los tuvo delante, vociferó que un juez injusto era más peligroso para la sociedad que un ladrón. Luego los despidió sin dejarlos hablar; cuando salieron, en la puerta fueron detenidos y encarcelados, juntándoseles con todos los demás jueces que habían firmado las sentencias anteriores contrarias al molinero. Al día siguiente, la alta sociedad de Berlín fue a la casa del presidente del tribunal para expresarle su apoyo, a la vez que una multitud plebeya acudía al palacio real a pedir justicia para sus propios conflictos. El rey no rectificó sus decisiones y únicamente sembró la confusión entre los jueces y los abogados de su reino.

Así, mientras para Hegel la acción del rey en el caso del molinero, fue una intervención necesaria de la soberanía suprema (justificada y requerida), para otros, esta acción no es más que una intervención arbitraria. Por ejemplo, este caso, del molinero Arnold, también es citado por Luis Recaséns Siches en su *Tratado General de Filosofía del Derecho* para explicar la diferencia entre el mandato jurídico y el mandato arbitrario. Para Recaséns Siches el mandato jurídico, propio del Estado de Derecho, responde a una norma preestablecida, mientras que el mandato arbitrario no responde a ello, sino a un porque sí, que se dicta al margen de la norma. Recaséns Siches reconoce que la orden dada por Federico II era más justa que las sentencias de los tribunales, siendo, además obvio que Federico II era el monarca legítimo. Empero, la orden que dictó fue arbitraria. Para Recaséns Siches es así, precisamente porque Federico II al ser el monarca absoluto, tenía facultades para abrogar una ley y dictar otra en su lugar; sin embargo, lo que no podía hacer jurídicamente era violar una ley vigente -que no derogó- para aplicarle a un caso singular su antojo -por muy justo que fuese en dicho caso concreto-, y aún menos sancionar a los magistrados que habían cumplido con el Derecho vigente.

Entonces, mientras que para Hegel la intervención del rey Federico II fue justificada y necesaria, para otros es más bien un acto arbitrario y antojadizo:

“La arbitrariedad consiste, pues en que el poder público, con un mero acto de fuerza, salte por encima de lo que es norma o criterio vigente en un

caso concreto y singular, sin responder a ninguna regla de carácter general, y sin crear una nueva regla de carácter general que anule la anterior y la sustituya. El mandato arbitrario es aquel que no se funda en un principio general -aplicable a todos los casos análogos-, sino que responde a un simple porque sí, porque me da la gana; en suma, a un capricho o antojo que no dimana de un criterio general. En cambio, el mandato jurídico es el fundado en normas o criterios objetivos, de una manera regular, que tienen validez para todos los casos parejos que se presenten. Es precisamente característica esencial de la norma jurídica el ligar necesariamente al mismo poder que la dictó -se entiende, mientras éste no la derogue con carácter general, en uso de una competencia de igual rango que la que había originado la norma anterior. El poder jurídico está ligado por las normas vigentes; y obra jurídicamente sólo en la medida en que se acomode a ellas, y dentro de las facultades que las mismas le conceden. Es, pues, característico del Derecho el constituir una ordenación regular, inviolable, estable (en tanto que no sea derogada), que, mientras rige, ata por igual al súbdito y al poder. Por el contrario, el mandato arbitrario consiste en actos de fuerza que no se fundan en ningún criterio previo general, sino que obedecen a un fortuito antojo de quien dispone del poder; se caracteriza por situarse por encima de toda norma, haciendo prevalecer sobre ella un capricho, esto es, algo no reductible a criterio fijo.”⁴⁹²

El mandato que emitió Federico II pudo haber sido justo pero fue arbitrario y no jurídico. Si la ley establecía que el vecino podía desviar el arroyo, lo que el monarca tendría que haber hecho es modificar la ley. No podía pasar por encima de ella y menos aún sancionar a los Jueces que aplicaron lo que era la legislación vigente. Es curioso advertir como con es que con este caso sí podemos encontrar una posible contradicción de

⁴⁹² Recaséns, L., *Tratado general de filosofía del derecho*, Porrúa, México D. F., 2008, pp. 215 y 216.

Hegel, ya que él en todo momento rechaza que el Estado esté sujeto al subjetivismo caprichoso de los individuos; sin embargo, en este caso, y según lo interpreta Recaséns Siches, el Estado terminaría sujeto al capricho subjetivo del monarca.

Sí que es una contradicción, sin embargo, con una visión de conjunto de lo que venimos analizando podemos decir que lo que realmente hay que rescatar de esta contradicción, no es la contradicción misma. Lo que rescatamos es la evidencia, una vez más, de lo que realmente le importa a Hegel, que es asegurar el fin universal, y no rechazar de plano el subjetivismo de los sujetos. Por ello, es que en ciertas situaciones –sobre todo de instituciones imperfectas- Hegel sí acepta el ejercicio subjetivo, y si se quiere absoluto, en pro de lograr el bienestar o fin universal, pero siempre dentro de este marco. Así, podemos volver situarnos en lo mismo que decíamos antes y afirmar que Hegel no trata de defender Hegel la intervención caprichosa y absolutista del monarca, sino que trata de defender un fin supremo, donde el monarca no es más que una figura necesaria para el objetivo principal de lo que él propone como un Estado completo y correctamente organizado, que es el único capaz de alcanzar el fin universal.

Volvamos con la figura de los funcionarios.

Según Hegel, para lograr que la ecuanimidad, la equidad y la serenidad de conducta se tornen en costumbre, depende, por una parte, de la formación ética y de la formación intelectual, pero, por otra parte, de la grandeza del Estado, la misma que es un momento fundamental, ya que mediante esta grandeza se debilita la influencia de la familia y la de otras relaciones privadas, así como también se tornan en impotentes y menos peligrosas, la venganza, el odio y otras pasiones similares. Así, en la preocupación por los grandes intereses existentes en el gran Estado desaparecen por sí mismos esos ámbitos subjetivos, y se crea la costumbre por los intereses, perspectivas, y asuntos generales.

En ese escenario planteado por Hegel, resulta que los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado conforman la principal parte de la clase media, que es la que alberga la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa

de un pueblo. Para Hegel, si la clase media no logra asumir la posición aislada de una aristocracia, y la cultura y la aptitud no se transformen en instrumentos para la arbitrariedad y la dominación, se debe a la vigilancia de las instituciones de la soberanía desde arriba, y por el derecho de las corporaciones desde abajo, quienes lo impiden.

En esta clase media, que es a la que pertenecen los funcionarios, radica la conciencia del Estado y la cultura más destacada; es por esta razón, que para Hegel, la clase media, en cuanto a honestidad e inteligencia, constituye la columna fundamental del Estado. Donde no existe clase media, lo que hay es un Estado que no ha logrado aún su etapa o fase elevada. Hegel pone como ejemplo a la Rusia de sus tiempos, a la que ve como un Estado sin etapa de elevación, al ser un país que tiene una gran masa que sirve y otra que gobierna; es decir, donde no existe clase media.

Entonces, para Hegel, es de suma importancia, para el Estado, que la clase media sea cultivada. Esto se lograría en una organización en donde exista la legitimación de los círculos particulares -que sean relativamente independientes- y por medio de un mundo de funcionarios cuya arbitrariedad se frene ante esos grupos legitimados. Hegel termina afirmando que el actuar de acuerdo al derecho universal, y la costumbre de este actuar, son una consecuencia de la oposición que forman los círculos independientes.⁴⁹³ Aquí advertimos, otra vez, que el fin último de Hegel, siempre es el logro del fin universal; que si bien, para él el monarca juega un papel importante en su sistema, lo cierto es que al final, monarca y pueblo -a quien también les reconoce importancia en su sistema-, deben relegarse a la consecución del fin último, lo que sólo es posible dentro de un Estado completo y orgánico

Es así, que para Hegel, un Estado se encuentra en condición incompleta e imperfecta, si su idea de Estado aún está oculta o contenida y, sus determinaciones particulares, no han logrado aún una autonomía libre. En un Estado completo aparece la universalidad y, la particularidad, se encuentra

⁴⁹³ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 354.

suelta y emancipada, para luego retrotraerla a la universalidad, es decir a la finalidad universal del todo.

Como vemos, de lo que venimos analizando, seguimos advirtiendo que realmente Rodolfo Mondolfo no es acertado al acusar de absolutista a Hegel.

Es cada vez más claro que Hegel no aceptaba el absolutismo, ni tampoco menosprecia, ni le son indiferentes los intereses y derechos de los individuos, y con ello, los intereses de las masas. Lo que hace Hegel es colocar estos intereses en una situación específica que él considera como la única forma de alcanzar un Estado completo y organizado. En estas, sus palabras, encontramos ese sentido:

“La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado.”⁴⁹⁴

Es así que:

“(…) en la relación orgánica, en la que se relacionan entre sí miembros, no partes, cada uno conserva a los otros en la medida en que satisface su propia esfera; en orden a la propia conservación de uno mismo la conservación de los otros miembros es igualmente fin sustancial y producto para cada uno.”⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 326.

⁴⁹⁵ Hegel, G., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, cit., p. 738.

Por ello es sumamente relevante, para Hegel, como dijimos antes, que el Estado sea un Estado completo y orgánico.

Si nos remitimos a otro texto de Hegel -cuyos destinatarios eran la elite de un gimnasio de Núremberg, el San Egidio, del que Hegel era rector, y que escribió él, y según él, para ejercitar a unos pocos privilegiados en la conciencia de su voluntad libre- veremos que Hegel siempre escribe tajante y firme sobre su idea de Estado, pero sin dejar de reconocer la importancia que reviste la motivación de los ciudadanos.

Según Hegel, en este texto, para el Derecho debe ocurrir únicamente la voluntad universal, sin tomar en cuenta la intención o la convicción de los individuos, y el Derecho tiene por objeto sin más al hombre sólo como ser libre. Más adelante, en este mismo texto, Hegel explicará que el Estado tiene la tendencia, por una parte, a poder prescindir de la motivación de los ciudadanos, y esto es así, porque el Estado tiene que independizarse de la voluntad del individuo. Por ello es que el Estado le ordena al individuo exactamente sus obligaciones, y le determina lo que debe aportar, con su participación, al todo. El Estado no puede depositar su confianza en la mera motivación de los individuos, y sin más seguridad que la buena fe; y esto tiene que ser así, porque la motivación de los ciudadanos puede ser una motivación igualmente egoísta, e, incluso, ser contraria a los intereses del Estado. Sin embargo, además de lo anterior, Hegel escribe en ese mismo texto, que, por otra parte, el Estado no puede abstenerse de la motivación de los ciudadanos. Luego, si bien la prescripción del gobierno únicamente puede contener lo universal, sin embargo:

“La actuación verdadera, el cumplimiento de los fines del Estado, contiene el modo particular de la eficacia. Ésta sólo puede nacer del entendimiento individual, de la motivación del hombre.”⁴⁹⁶

Seguimos viendo que Hegel sí reconocía la relevancia de la participación y motivación ciudadana dentro del Estado,

⁴⁹⁶ Hegel, G., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, cit., pp. 57 y 109.

otorgándole una gran relevancia y no sólo un reconocimiento simple hacia una existencia sin sentido.

L) El Poder Legislativo

Para entender esta parte sustancial del desarrollo hegeliano hay que tener en cuenta la concepción que Hegel tiene sobre las corporaciones, sobre los estamentos, sobre el pueblo, sobre las clases sociales, sobre la representación política y sobre la opinión pública. Además, estos conceptos, según su particular visión, nos van a permitir entender su idea de democracia.

En principio podemos decir, recordando lo ya analizado, que para Hegel el espíritu corporativo es el fundamento sustancial del Estado. El espíritu corporativo hegeliano que se origina en el derecho de las esferas particulares, se convierte en sí mismo, a la vez, en el espíritu del Estado. Esto es así porque en el Estado, estas esferas, encuentran el medio para conseguir sus fines particulares. Es por ello que los ciudadanos saben al Estado como su sustancia, ya que éste sostiene sus esferas particulares, sus derechos y la autoridad, así como su prosperidad y bienestar. El espíritu corporativo lleva dentro de sí el enraizamiento de lo particular en lo universal, es por ello, que, para Hegel, es en el espíritu corporativo en donde se ubica la profundidad y la fuerza que el Estado tiene en la disposición de ánimo. La organización de las autoridades tiene la tarea formal, de que la vida de abajo, que es vida civil concreta, sea gobernada de un modo concreto.

Según Hegel, el nombrar a un canciller del Estado, a un primer ministro, a un consejo de ministros, es un recurso que se usa para simplificar la conducción superior y para que todo pueda partir al mismo tiempo desde arriba, y del poder ministerial, con lo que las funciones quedan centralizadas. Así se logra la mayor facilidad, prontitud, y eficacia en todo lo que tiene que ver con el interés universal del Estado. Sin embargo, si un Estado así organizado, careciera de las corporaciones y comunas, entonces, éste, será, para Hegel, un Estado al que le falten los círculos en donde concurren los intereses particulares y universales. En este sentido, aunque

Hegel rechaza que las corporaciones y las comunas se conviertan en círculos provistos de una excesiva independencia, es decir, de que se coloquen en la situación de ser Estados dentro del Estado -comportándose obstinadamente como entidades corporativas subsistentes por sí- sin embargo, Hegel reconoce que en estas comunidades yace la verdadera fuerza del Estado.

Según lo anterior, Hegel admite que en las comunidades el gobierno se topa con intereses justificados, que deben ser respetados por él, y en la medida en que la administración sólo es favorable a tales intereses -aunque tenga también que supervisarlos-, el individuo debe encontrar el apoyo y la protección para el ejercicio de sus derechos ligando así, su interés particular al mantenimiento y conservación del todo. En caso contrario -esto es, ante el olvido y el abandono inorgánico de los de más abajo, quienes son los que tienen el carácter de masa dentro del todo-, es decir, ante el centralismo que efectúe la organización centrandó su preocupación siempre a arriba -haciendo de ésta su preocupación principal-, sólo se logrará privar al Estado de su poder legítimo. Por ello Hegel propone una condición orgánica de las esferas particulares:

“Es (...) de la mayor importancia que se vuelva algo orgánico, pues sólo así es fuerza y poder, de lo contrario no es más que una multitud, una cantidad de átomos desintegrados. El poder legítimo sólo se encuentra en la condición orgánica de las esferas particulares.”⁴⁹⁷

Otro punto importante en Hegel, y que debemos tener también en cuenta para entender bien su idea sobre el poder legislativo, y con ello, acercarnos mejor a su idea real sobre la democracia, es la concepción sobre los estamentos o clases sociales.

Para Hegel, en el poder legislativo, como totalidad, actúan primeramente los otros dos momentos. En primer lugar actúa el momento monárquico -que es al que le concierne la decisión suprema-, y en segundo lugar, actúa el poder

⁴⁹⁷ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 376.

gubernativo –en tanto que es el momento consultivo que posee el conocimiento concreto y la visión conjunta del todo, en sus múltiples aspectos, y los principios reales que han llegado a ser estables en él, así como, en especial, el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular-. En tercer lugar, en el poder legislativo, como totalidad, actúa activamente también el elemento constituido por la asamblea de los estamentos o clases sociales.

Ante ese concepto de totalidad del poder legislativo, Hegel afirma que el pretender excluir a los miembros del gobierno de los cuerpos legislativos, sería una visión engañosa y equivocada del Estado. Con esto, Hegel nos quiere decir que también es engañosa la concepción del Estado que excluye a los estamentos o clases sociales. Los que participan en el gobierno deben estar en conexión y no en oposición con el poder legislativo:

“La representación de la llamada independencia de los poderes tiene en ella el error fundamental de que los poderes independientes deben no obstante limitarse entre sí. Pero mediante esta independencia es negada la unidad del Estado, la cual hay que demandar ante todo.”⁴⁹⁸

Así, los estamentos son, para Hegel, un órgano intermediador que se encuentra entre, por una parte, el gobierno en general y, por otra, el pueblo disuelto en sus esferas e individuos particulares. Por ello es que la función de los estamentos les exige tener el sentido y el sentimiento tanto del Estado y del gobierno, como de los intereses de los círculos particulares y de los individuos.

Nos encontramos nuevamente con otra evidencia de que a Hegel sí le preocupaban los asuntos de los individuos particulares y los de las masas, reconociéndoles una vital importancia para la existencia, en el Estado, de un poder y de una fuerza legítimas; de la misma forma, advertimos que, Hegel, nuevamente, deja de manifiesto su rechazo al poder arbitrario. Entonces, veremos que, para Hegel, los

⁴⁹⁸ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 357.

estamentos, también implican, a la vez, una mediación⁴⁹⁹ en común con el poder gubernamental organizado, que impide que el poder del príncipe aparezca como un extremo aislado y, por lo tanto, como un mero poder arbitrario y dominador y, los estamentos implican una mediación, que además evita que se aislen los intereses particulares de las comunidades, corporaciones, e individuos. Asimismo, para Hegel, los estamentos suponen una mediación que evita que los individuos se conviertan en una multitud o en un simple agregado, y por lo tanto en un querer y opinar inorgánicos; evita que los individuos se conviertan en un mero poder masivo frente al Estado orgánico. Hegel nos lo deja muy claro con estas palabras:

“La constitución es esencialmente un sistema de mediación. En los Estados despóticos, donde sólo existen los príncipes y el pueblo, si este último actúa, lo hace simplemente como masa destructora que se opone a la organización. En cambio, la multitud que ingresa en el Estado orgánicamente, hace prevalecer sus intereses de un modo que se adecua al derecho y al orden. Por el contrario, si este medio no existe, la expresión de la masa será necesariamente salvaje.”⁵⁰⁰

Con lo dicho, podemos saber que para Hegel los estamentos tienen la tarea de que la libertad formal subjetiva, la conciencia pública, alcance su existencia como universalidad empírica de las opiniones y pensamientos de la multitud.⁵⁰¹

Hegel, critica y rechaza aquellas opiniones, para él ordinarias, que afirman que la necesidad y conveniencia de la

⁴⁹⁹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 389: “Orgánicamente, es decir acogido en la totalidad, el elemento de la representación de los estamentos se manifiesta en su función de mediación.”

⁵⁰⁰ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 472.

⁵⁰¹ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., pp. 357 y 358: Para Hegel, la universalidad empírica se representa de manera más concreta y correcta con la expresión “masa” (aunque hay traducciones que prefieren traducirlo como “multitud”) que con la expresión “todos”. Según él la expresión completamente determinada “todos” no se debe usar cuando se trata de algo aún totalmente indeterminado.

colaboración de los estamentos consiste fundamentalmente en:

- 1) suponer que los delegados del pueblo, o incluso el pueblo mismo, tienen que comprender mejor que nadie qué es lo que más le conviene y qué es lo más útil para su mejoramiento, y,
- 2) que, los delegados del pueblo y el pueblo mismo, tienen la mejor voluntad para el logro de lo que más les conviene.

Para Hegel estos dos supuestos son falsos.

Hegel piensa que son falsos porque precisamente se suscita todo lo contrario.

Con respecto al primer supuesto, Hegel afirma que el pueblo -en tanto que con esta palabra se designa a una parte determinada de los miembros del Estado- expresa la parte que precisamente no sabe lo que quiere. Saber lo que se quiere, y aún más saber lo que quiere la voluntad, que es en sí y por sí, es decir, saber lo que quiere la razón, es el resultado de un conocimiento muy profundo que precisamente no es asunto del pueblo. La garantía para el bien general y la libertad pública que reside en los estamentos no se encuentra en los conocimientos particulares de los representantes o en la mejor comprensión particular de ellos.⁵⁰² La relación entre conocimiento, racionalidad y libertad se sobrepone al concepto de pueblo.

Hegel evidencia una gran negación al populismo, contradiciendo así las ideas revolucionarias de su época. Hegel justifica su manera de fundamentar al Estado, en la exigencia de la existencia de una racionalidad, y con ello, en la conciencia de sí y por sí, ya que sólo en esta situación el pueblo logra alcanzar relevancia racional al decidir formar un

⁵⁰² Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., pp. 386 y 387: "(...) los funcionarios superiores del estado tienen necesariamente una visión más profunda y abarcadora sobre la naturaleza de las instituciones y las necesidades del estado, así como una mayor idoneidad y un hábito más desarrollado en estos asuntos; pueden por lo tanto hacer el bien sin el concurso de los estamentos, y son ellos también quienes tienen que hacerlo en las asambleas de los estamentos."

Estado. Y es que la conciencia de sí y por sí, sólo es alcanzable por un pueblo organizado, por un pueblo orgánico. El afirmar que la garantía para el bien general y la libertad pública que reside en los estamentos no se encuentra en los conocimientos particulares de los representantes sino en el de los funcionarios superiores del Estado, a quienes considera más capacitados por su visión más profunda sobre el Estado, es una muestra palpable del rechazo que Hegel sentía hacia el populismo.

Sin embargo, como hemos visto, Hegel le otorga mucha importancia a los intereses particulares, y lo hace a través de la figura de los estamentos, los que sí convendrían al interés universal y superior del Estado. En todo caso, se podría decir, que es, de alguna forma, otras de las contradicciones en las que cae Hegel, ya que por un lado parece quitarle relevancia a los estamentos, y, por otro lado, en otra parte de su obra, se la reconoce copiosamente.

La referida contradicción⁵⁰³, la vemos bien cuando Hegel en un determinado momento afirma que saber lo que se quiere y más aún lo que quiere la voluntad (la razón), es el fruto de un conocimiento profundo que le es ajeno al pueblo, y, además decir, que la garantía para el bien general y la libertad pública no radica en los conocimientos particulares de los representantes, sino más bien en la visión más profunda y abarcadora que tienen sólo los funcionarios superiores del Estado. Hasta ahí todo suena claro y coherente. Empero, luego, y en el mismo párrafo, afirma (y es aquí donde se ve bien la contradicción) que es cierto que la garantía para el bien general y la libertad pública sí radica en el mejor conocimiento que los delegados del pueblo tienen sobre la acción de los funcionarios que están más alejados de la vigilancia de los jefes superiores. Y como si esto no fuera suficiente, para advertir la contradicción, luego dice que, en particular, esta garantía radica, también, en la perspectiva más concreta que los delegados del pueblo tienen, ante sí, sobre las carencias y necesidades más urgentes y especiales.

⁵⁰³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 469 y 470.

Así, desde lo anterior, Hegel provoca la necesidad de plantearnos varias preguntas: ¿Tener una perspectiva más concreta de las carencias y necesidades, no es a caso también una forma de saber lo que se quiere? ¿Afirmar que la garantía para el bien general y para la libertad pública radica también en la más concreta perspectiva de las carencias y necesidades, no es lo mismo que decir que el bien general se encuentra garantizado por el mejor conocimiento particular que los delegados del pueblo tienen sobre sus necesidades? Entonces, ¿por qué Hegel afirma que el pueblo y sus delegados, en la medida que el pueblo designa a una parte determinada de los miembros del Estado, es la parte que precisamente no puede saber lo que quiere? ¿Por qué Hegel dice que la garantía del bien general no reside en el mejor conocimiento o la mejor comprensión particular de los representantes, si luego él mismo va a afirmar que esta garantía sí reside en la perspectiva más concreta que, estos representantes, tienen sobre sus necesidades y carencias? ¿Perspectiva más concreta, no es a caso lo mismo que conocimiento particular más concreto y con ella, al final, no se logra a caso una comprensión particular más concreta?

Descompongamos bien esta contradicción para entenderla mejor: En principio Hegel sostiene que la opinión que afirma que la colaboración de los estamentos es conveniente y necesaria, es una opinión falsa que parte de una conciencia ordinaria. Para Hegel, es errada la conciencia ordinaria que supone que los delegados del pueblo, y el propio pueblo, saben mejor que nadie qué es lo que más les conviene.

- i. Hegel afirma que, precisamente, es el pueblo quien no sabe lo que quiere, ya que no es asunto del pueblo saber lo que quiere la razón, dado que esto es fruto de un conocimiento profundo que no es asunto del pueblo.
- ii. Dice Hegel, que la garantía para el bien general y la libertad pública, no se encuentra en los conocimientos particulares de los representantes de los estamentos.
- iii. Dice que esta garantía, más bien, se encuentra en la más profunda y abarcadora visión de los funcionarios

superiores del Estado, ya que éstos son más idóneos para los asuntos y para las necesidades del Estado.

- iv. Sin embargo, luego afirma Hegel que la garantía se encuentra en el conocimiento que los representantes de los estamentos tienen sobre el ejercicio de los funcionarios que están más distantes del control superior, y,
- v. Además, dice que dicha garantía se encuentra también en la más concreta visión que los representantes de los estamentos tienen sobre las carencias y necesidades más urgentes y especiales.

Descomponiendo al detalle advertimos que la contradicción resulta más que evidente; a menos que interpretemos que la razón hegeliana, que es la voluntad en sí y para sí, no tiene nada que ver con la garantía del bien general y con la de la libertad pública, como tampoco con las carencias y necesidades urgentes de los estamentos. Sin embargo, luego de todo lo que hemos desarrollado sobre los conceptos hegelianos que se refieren a esta voluntad, será difícil no ver una contradicción en lo que aquí venimos analizando. Aunque, siempre podemos interpretar, desde una perspectiva amplia de su obra, lo que quiso decir Hegel o lo que quería resaltar, en vez de cerrarnos en lo textual de alguna parte de sus escritos. De esta forma, nosotros mismos podemos dar una interpretación de lo que quiere decir Hegel, según lo entendemos del conjunto general de lo que, sobre él y su obra, estamos hasta ahora analizando.

Según lo anterior, podríamos interpretar que, Hegel, al afirmar que el bien general y la libertad pública de los propios estamentos, no radica en el conocimiento particular de sus representantes, es una afirmación que se sustentaría en la perspectiva del bien general y de la libertad pública, pero limitada a una visión que se reduce sólo a tener en cuenta a la figura del pueblo hacia el interior, o de la relación que sus representantes guardan, con respecto al pueblo, pero hacia dentro de él.

De esa forma, cuando luego Hegel afirma que la garantía de ese bien general y de esa libertad pública se encuentra en la mayor visión concreta de las carencias y necesidades y en el mejor conocimiento sobre los funcionarios que están más alejados de sus jefes, lo que está haciendo Hegel, no es contradecirse, sino que lo que hace es afirmar pero desde una perspectiva distinta, más concretamente, desde la perspectiva hacia el exterior y desde la perspectiva orgánica.

Es decir, por un lado, cuando Hegel reconoce que la garantía del bien general y de la libertad pública, se encuentra también en el mejor conocimiento que los delegados tienen sobre su pueblo -y en la más concreta visión que éstos tienen sobre las carencias y necesidades del mismo-, lo que hace Hegel es referirse a la situación interna y particular que los representantes de los estamentos poseen con respecto al interior del pueblo -es decir desde dentro y hacia dentro de él-, pero este mejor conocimiento no representaría ni una garantía ni tampoco una colaboración necesaria o conveniente, que tenga relevancia para el desarrollo de la voluntad en sí y por sí, es decir, no tienen relevancia para la voluntad de la razón. Este mejor conocimiento hacia el interior de los estamentos, representaría una garantía de menor nivel o de menor relevancia; si se quiere, resulta siendo una garantía ideal y lógica para mencionar, pero no necesaria en la teoría sustancial de Hegel.

Sin embargo, por otro lado, si el mejor conocimiento se refiere a un tema orgánico y exterior -es decir desde el interior hacia lo exterior orgánico-, como lo es el conocer el ejercicio de los funcionarios que están alejados del control de sus superiores, entonces, aquí, esta situación sí representa para Hegel una garantía necesaria y sustancial para el bien general y para la libertad pública. Es cuando, y partiendo siempre desde esta perspectiva orgánica, Hegel reconoce que los representantes tienen una visión más concreta y que ello también representa otra garantía: La garantía para el bien general y la libertad pública:

"(...) radica (...) en el conocimiento que los diputados tienen (...) especialmente de las carencias y necesidades más urgentes y

*especiales, de las que tienen una visión más concreta.*⁵⁰⁴

En todo caso, podríamos decir que se trata de una contradicción parcial, ya que si bien podemos desvirtuarla en cierta parte –como lo acabamos de hacer– también es cierto, que no se nos ha pasado por alto que no hemos podido desvirtuar la parte en la que primero afirma que la garantía para el bien general y la libertad pública no se encuentra en los conocimientos particulares de los representantes, para luego decir, contradictoriamente, que esta garantía radica en el conocimiento y en la visión más concreta que los diputados tienen especialmente de las carencias y necesidades más urgentes y especiales.

Y esta parte de la contradicción se hace más clara todavía si recordamos lo que anotáramos antes de Hegel cuando decía, que *saber lo que se quiere no es asunto del pueblo*. ¿Tener conocimiento y visión más concreta de las carencias y necesidades más urgentes y especiales, no es acaso una manera más profunda de saber sobre el asunto de lo que se quiere? Hemos de reconocer que es ésta una contradicción que no podemos desvirtuar.

Desarrollando así las cosas, hemos pretendido sentar, en contra de lo que consideramos un error de Mondolfo, que no se puede asegurar o interpretar cerrada y categóricamente una contradicción total de Hegel, sin antes tener una visión más amplia y de conjunto que nos permita reflexionar sobre el objeto sustancial de su teoría de Estado. Por ello, preferimos hablar de una contradicción parcial. Y que cada quien haga suya la interpretación que le resulte más adecuada para su propio entender. Nosotros hemos hecho una apreciación según el análisis de las ideas que aquí venimos dilucidando.

Por otro lado, pero en la línea de lo que estamos tratando, en lo que respecta a la afirmación que supone que los delegados del pueblo y el pueblo mismo –es decir, los propios estamentos– tienen la mejor buena voluntad para el logro de lo que más les conviene y para el logro del bien general, Hegel

⁵⁰⁴ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 387.

indica que ésta es una opinión que corresponde a la plebe y a un punto de vista negativo. Hegel rechaza esta afirmación, pues con ella, según él, se estaría implícitamente presuponiendo una mala o, en todo caso, una menos buena voluntad por parte del gobierno:

“En general, poner como punto de partida lo negativo, y convertir la tendencia al mal y la desconfianza frente a él en lo primero, y a partir de esta suposición imaginar de un modo astuto barreras de contención, y concebir la unidad únicamente como un efecto de estas barreras recíprocas, caracteriza, en lo que respecta al pensamiento, al entendimiento negativo, y en lo que respecta a la disposición de ánimo, a la perspectiva de la plebe.”⁵⁰⁵

Para Hegel, suponer, implícitamente, como punto de partida, una mala, o una menos buena voluntad por parte del gobierno, provocaría -mientras los demás momentos del poder del Estado son colocados ya por sí en el punto de vista de Estado y dedicados a la finalidad universal- que se pueda recriminar también a los estamentos por estar inclinados a utilizar su actividad en beneficio de sus propios intereses particulares y en detrimento del interés general. Esta sería una consecuencia lógica de censura, que se podría echar en cara, puesto que los estamentos se originan de la individualidad, del punto de vista privado y de los intereses particulares.

Entonces, descartando la suposición de mejor buena voluntad de los estamentos y, con ello, sus dos consecuencias que hemos anotado, en general, para Hegel, lo cierto es que todas las demás instituciones del Estado comparten, con la representación de los estamentos, el carácter de ser garantías del bienestar público y de la libertad racional.

⁵⁰⁵ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 354. Antes -en la misma obra-, Hegel apuntaba como es que se forma la plebe; p. 309: “La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia (...) y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe (...).”

Así, resulta que lo que determina a la representación de los estamentos, es el hecho de que con ella logra su existencia el momento subjetivo de la libertad universal, logra su existencia la propia perspectiva y voluntad particular de la sociedad civil.⁵⁰⁶ Este momento es una determinación de la idea desplegada como totalidad, y es una necesidad interna que no debe confundirse con la necesidad y utilidad externa.

M) La opinión o crítica pública

Es también importante anotar que Hegel afirmará, que la garantía del bien general y de la libertad pública, se logra, asimismo, con el efecto que tiene la presumible y esperada censura de la multitud, es decir de la llamada *crítica pública*; este es un punto que resulta muy interesante, además, porque volveremos a toparnos con contradicciones.

Así, dice Hegel que, por el efecto que implica la opinión o juicio de la masa (o crítica pública), se aplicará de antemano la mejor y más inteligente atención a los asuntos públicos y a los proyectos que se presenten, dirigiéndolos sólo de acuerdo con los motivos más puros. Ésta, por cierto, es una coacción que también resulta efectiva sobre los miembros de los estamentos.⁵⁰⁷

Aquí Hegel, vuelve a tomar una perspectiva hacia el exterior –como lo es la crítica pública de la multitud hacia los asuntos públicos–, y siempre desde una visión orgánica del todo, donde el pueblo si está orgánicamente constituido, es sólo una parte no aislada de él.

Lo que ya tenemos claro es que Hegel le otorga mucha importancia a la conciencia de que los miembros del Estado sepan que las cosas son *en sí* y también *para sí*. En esta conciencia en sí y para sí él va a colocar una parte sustancial de su teoría democrática.

Es así que para Hegel los estamentos deben ocuparse de que los asuntos generales o universales no lleguen a la existencia únicamente *en sí* sino también *para sí*, esto es, que la libertad

⁵⁰⁶ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 471.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 470.

formal subjetiva, la conciencia pública, llegue a la existencia como universalidad empírica de las opiniones y pensamientos de la multitud.⁵⁰⁸

Según lo ya comentado, debemos entender que el objetivo principal de la representación de los estamentos no es el que mediante ellos se discutan y se resuelvan en sí, del mejor modo posible, los asuntos de Estado (como vimos, Hegel sitúa la mejor resolución de estos asuntos, en manos de los funcionarios superiores del Estado). La representación de los estamentos, en este sentido, sólo constituye un agregado. La función principal que determina o define a esta representación, es el objetivo:

*"(...) de hacer valer para los miembros de la sociedad civil que no forman parte del gobierno, el momento de la libertad formal, informándoles, deliberando con ellos y tomando decisiones conjuntas sobre asuntos generales. Por eso el momento del conocimiento general tiene su extensión en la publicidad de las deliberaciones de la asamblea."*⁵⁰⁹

Vemos pues que Hegel, le otorga importancia al hecho de que las medidas de gobierno y la explicación de la existencia de ellas, deban darse a conocer a los miembros del Estado y a sus ciudadanos. Hegel, en esta parte de su obra, se convierte en un visionario, ya que se adelanta a las peticiones, de la teoría democrática moderna, sobre la publicidad o transparencia de las acciones de gobierno.

A través del conocimiento general –que tiene su extensión en la publicidad de las deliberaciones de la asamblea- la opinión pública tiene acceso a un pensamiento verdadero y a una visión inteligente de la situación y del concepto del Estado y de sus asuntos. Esta es la única forma, afirma Hegel, de que la opinión pública logre la capacidad de juzgar, sobre los asuntos de Estado, de un modo racional. Asimismo, mediante el conocimiento general la opinión pública también aprende a conocer y a apreciar las ocupaciones, los talentos, las virtudes,

⁵⁰⁸ *Ibidem*, pp. 468 y 469.

⁵⁰⁹ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 398.

habilidades y capacidades de las autoridades del Estado y de sus funcionarios. Estas capacidades poseen en la publicidad una poderosa oportunidad de desarrollarse y un buen escenario para alcanzar la honra y, con ello, por consiguiente, también un remedio contra la presunción de los individuos y de la multitud, y un medio para la educación de esta última, lo que es en realidad uno de los mejores medios para este fin.⁵¹⁰

Para Hegel, la publicidad de las sesiones de las asambleas de los estamentos, resulta siendo un espectáculo importante y especialmente instructivo, en donde el pueblo aprende a conocer lo verdadero de sus intereses. En general, dice Hegel, se cree que todos ya saben lo que es bueno para el Estado y que en la asamblea lo único que se hace es expresarlo; sin embargo, en la realidad, de hecho, ocurre precisamente lo contrario: las asambleas son el lugar donde se desarrollan las virtudes, los talentos y habilidades, que han de servir luego de ejemplo. Según Hegel, estas sesiones resultarían incómodas para los ministros, quienes tienen que proveerse de humor, ingenio y elocuencia para contrarrestar los ataques que se dirigen hacia ellos; sin embargo, por ello, la publicidad no deja de ser el medio educativo más importante para los intereses del Estado en general; la publicidad le da al pueblo una vivacidad distinta a la de un Estado en donde no exista asamblea representativa o donde no tengan publicidad. Según Hegel, únicamente con la publicidad de cada uno de sus accioneros, las cámaras entran en contacto con el resto de la opinión pública; una cosa es lo que cada uno se imagina o presume en casa con su mujer o sus amigos, y otra muy diferente lo que ocurre en una gran asamblea, en donde las habilidades e inteligencia de sus miembros se devoran la una a la otra.⁵¹¹

La libertad subjetiva formal, es la libertad por la cual los individuos como tales tienen y expresan sus propios juicios, opiniones y consejos sobre los asuntos generales. Así, la opinión pública se constituye en el medio por el cual los individuos manifiestan su libertad subjetiva formal.

⁵¹⁰ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., pp. 368 y 369.

⁵¹¹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 482 y 483.

En la opinión pública lo universal en sí y para sí -lo sustancial y verdadero- se conecta a su contrario, que es lo peculiar y particular para sí del opinar de la multitud. Esta conexión que apunta Hegel, se constituye en una contradicción consigo misma, se constituye en el conocimiento como fenómeno, la esencialidad que se presenta al mismo tiempo e inmediatamente como *no esencialidad*. Podemos decir que la opinión pública resulta para Hegel una manera inorgánica de conocer lo que el pueblo quiere y conoce, y con ello podemos también entender, que la opinión pública, en cierta forma, sustituiría al querer que se manifiesta mediante las elecciones generales, y que es propia de las democracias liberales:

“La opinión pública es el modo inorgánico como se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina.”⁵¹²

Para Hegel lo que tiene validez realmente en el Estado, tiene que confirmarse, por supuesto, de forma orgánica y esto es lo que sucede en la constitución. Advertamos, que cuando Hegel habla de constitución, no se refiere a la Constitución escrita, sino que se refiere al momento en que se constituye, o cuando ya está constituido, un Estado de manera orgánica.

Ya podemos vislumbrar otra contradicción. En un momento Hegel parece menospreciar a la opinión pública, pues la margina al ámbito inorgánico, y la hace necesitada de confirmación orgánica para ser válida en la realidad; sin embargo, en otro momento, reconoce que ella en toda época ha sido una gran fuerza y un gran poder y, reconoce además, que el principio de la libertad subjetiva tiene una gran significación e importancia en su tiempo -por cierto, que en la actualidad, este principio sigue teniendo gran importancia y significación en nuestro medio-.

Para Hegel lo que regía y valía en su época no se imponía ni valía por la fuerza; aquello, en principio, regía y valía por el hábito y la costumbre, y principal e indudablemente gracias a la inteligencia, gracias a conocimientos y gracias a razones.

⁵¹² Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 369.

Ya hemos podido notar que por momentos, Hegel se dedica a resaltar la gran importancia de la opinión pública, pero, contradictoriamente, luego parece restarle relevancia. Creo que se trata de una contradicción de criterios, más que de una contradicción de conceptos, como sí sucedía en las contradicciones de las que tratamos antes. Ahora lo veremos.⁵¹³

En principio Hegel afirma que la opinión pública encierra en sí los eternos principios sustanciales de la justicia, la verdadera materia, el contenido y el resultado de la totalidad de la constitución, de la totalidad de la legislación y de la situación en general. Esto lo hace en la forma del sano y común entendimiento humano, el mismo que es el fundamento y la presuposición moral y ética, que penetra a través de todos bajo la figura de las convicciones y de la opinión previa. Como si no hubiera quedado satisfecho, Hegel sigue ensalzando aún más la figura de la opinión pública. Dice que la opinión pública es también la que encierra las verdaderas necesidades y las propensiones e inclinaciones correctas de la realidad.

Sin embargo, de un momento a otro, se acaban las apreciaciones positivas con respecto a la opinión pública y, aunque nos resulte sorprendente, además de contradictorio, Hegel empieza a criticarla con más que aparente severidad.

Así, Hegel opina que, además de lo anotado antes como positivo, dentro de la opinión pública se introduce, al mismo tiempo, toda la aleatoriedad del opinar, su ignorancia y perversión, además de la falsedad de su conocimiento y de su juicio.⁵¹⁴ Eso es así, porque según él, la opinión pública es un elemento interior que aparece en la conciencia y llega a la representación como proposiciones generales, en parte para sí, y en parte a favor del razonar concreto acerca de acontecimientos, situaciones, ordenamientos o relaciones entre el Estado y las necesidades vitales sentidas; es por ello que se introduce toda la accidentalidad del opinar y demás consecuencias anotadas.

⁵¹³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 483 y siguientes.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 484.

Como aquí resulta importante la conciencia del parecer y del opinar propio y privativo de cada individuo, Hegel precisa que hay que tener en cuenta que una opinión cuanto peor es su contenido, tanto más propia y privativa es, ya que lo malo tiene un contenido completamente particular, privativo y propio, mientras que lo racional es lo universal en sí y para sí, y, lo privativo y propio, es aquello en que el opinar se imagina algo.

Luego Hegel sigue en su crítica hacia la opinión pública. Hegel parte de la afirmación de que en la opinión pública se juntan de manera inmediata la verdad y el error interminable. Así, para él reconocer que es lo serio de la opinión pública, es una tarea que resulta muy difícil si tomamos en cuenta sólo su exteriorización inmediata.

Entonces, resulta que para Hegel lo verdaderamente serio de la opinión pública es su interior, porque que ello es lo sustancial de ella.

Precisamente por ser lo sustancial, lo serio de ella –que está en su interior- no puede ser conocido desde de la propia opinión pública -ya que esta se convierte en tal, cuando es exteriorizada-. Lo serio de la opinión pública sólo puede ser conocido a partir de sí y por sí, es decir a partir de su interior, que es la sustancia seria y verdadera de ella, y no desde su exteriorización. Sin importar la pasión con que se opine, o la seriedad con que se afirme, se ataque o se discuta, una opinión pública que tenga en cuenta sólo su exteriorización, no proporciona, de ninguna manera, el criterio de lo que se trata realmente. Si se quiere conocer lo sustancial, es decir lo verdaderamente serio, no se puede pretender hacerlo desde la exteriorización inmediata de la opinión pública, esto es a partir de ella; esto es así porque, según Hegel, lo sustancial y lo verdaderamente serio tiene que ser conocido a partir de sí y por sí, es decir desde el interior, y no desde la inmediata expresión exteriorizada de la opinión pública.

Leyendo a Hegel, entendemos que para él la exteriorización inmediata de la opinión pública, además de todo, es un opinar que obra con capricho, capricho que sigue con tenacidad; es

por ello que no se le podrá persuadir, mínimamente, de que lo que cree decir en serio, no lo es realmente así.⁵¹⁵

Sobre esto último, Hegel parece proponer que, ante la imposibilidad de persuadir al opinar -para que reconozca y advierta su falta de seriedad- lo mejor es recurrir al engaño de dicha exteriorización inmediata de la opinión pública, que es la que al final se engaña por sí misma, como si ella misma buscara o esperara el engaño; esto es algo que el gobernante no debe de desaprovechar, sobre todo si se trata de lograr un fin superior.

Aunque lo anterior Hegel no lo dice así, lo concluimos nosotros basándonos en que Hegel, cuando está en pleno discurso sobre la imposibilidad de persuadir, de la que venimos hablando, de pronto nos hace referencia al debate público que propuso Federico El Grande, sobre *si es lícito engañar a un pueblo*⁵¹⁶ (Hegel considera que Federico El Grande es un gran espíritu).

⁵¹⁵ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 401.

⁵¹⁶ Catalán, M., Introducción, en Marqués de Condorcet (Marie-Jean-Antoine Caritat), *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, traducido por Javier de Lucas, Sequitur, Madrid, 2009, pp. 9 y siguientes: "El monarca prusiano Federico II, escandalizado con las tesis de Maquiavelo y aconsejado por D'Alembert, auspició un concurso de disertaciones filosóficas convocado en 1778 por la Real Academia de Ciencias de Berlín, al que se presentaron cuarenta y dos originales, sobre si era útil para el pueblo ser engañado, bien induciéndole a nuevos errores o bien manteniéndolo en los que ya estaba. (...) No era la primera vez que se formulaba la pregunta sobre la oportunidad de engañar al pueblo, ni sería la última. En la Edad Moderna el tema del concurso de la Preussischen Akademie aparece ya en unas palabras atribuidas, al parecer de forma espuria, al cardenal renacentista Carlo Caraffa: "Populus vult decipi, ergo decipiatur" (El pueblo quiere ser engañado, por tanto, que sea engañado). Este aforismo sería una aplicación particular y política al más general y filosófico "Mundus vult decipi" (El mundo quiere ser engañado) del humanista alemán coetáneo Sebastian Frank en su *Paradoxa*, libro publicado en 1534.3 La cuestión sobre si el gobernante debía o no mentir al pueblo fue objeto de debate y reflexión en el siglo XVIII, como muestra el poema epigramático de Goethe "Mentira o engaño" (*Lug oder Trug*), en que el autor francofortino manifiesta su talante más cortesano dejando entrever que tal acción era un mal menor o, quizá, necesario: "¿Debe engañarse al pueblo? / Desde luego que no. / Mas si le echas mentiras, / mientras más gordas fueren / resultarán mejor". El concurso promovido por Federico II y la respuesta positiva, bajo ciertas condiciones, ofrecida por el propio monarca a la pregunta del lema reflejan bastante bien el espíritu complejo del despotismo ilustrado, a la vez innovador y conservador, a la vez humanitario y autoritario, que el propio Condorcet describió así: "este género de despotismo, del que ni los siglos anteriores ni las otras partes del mundo habían ofrecido el ejemplo, en el que la autoridad casi arbitraria, contenida por la opinión, reglada por las luces, suavizada por su propio interés, ha contribuido frecuentemente al progreso de la riqueza, de la industria, de la

instrucción y algunas veces a los progresos mismos de la libertad civil". Las respuestas negativas de Castillon o el propio Condorcet a la cuestión establecida por el concurso de 1778 se oponían a la doctrina de Maquiavelo favorable al engaño del príncipe que tanta influencia tuvo sobre la moderna "razón de Estado". Los seguidores de Maquiavelo suelen afirmar que este no recomendaba la mentira del gobernante, sino que se limitaba a describir los procedimientos por los cuales se conserva de hecho el poder. Tal pretensión de los maquiavelianos no viene, sin embargo, corroborada por los textos, pues el diplomático florentino propone sus acciones de gobierno mediante términos técnicos como 'conviene', pero también con otros morales como 'debe', en el sentido de obligación moral, u ocultamente performativos, como 'es preciso'. El célebre capítulo XVIII de *El príncipe* recomienda al príncipe hacer evidentes en palabras y gestos públicos su conformidad con las virtudes que desprecia, en especial con la paz y la fe. Semejante doblez del príncipe debe atribuirse a la naturaleza del vulgo, cuya 'estupidez' y 'simpleza' le lleva a querer ser engañado y, en cierto modo, a pedir ser engañado. Tales afirmaciones de hecho albergan implicaciones morales basadas en una antropología pesimista en virtud de la cual los hombres son incapaces de mejorar sus facultades morales e intelectuales. En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo afirma: "Es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos y que pondrán en práctica sus ideas perversas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente". A causa de esta supuesta maldad universal, Maquiavelo exhorta en *El Príncipe* a que el gobernante imite en unos casos el proceder de la zorra y en otros el del león, pues así como la zorra no puede defenderse de los lobos, el león no sabe defenderse de las trampas. Si bien aquí Maquiavelo utiliza un argumento defensivo extraído de Plutarco, obrar como una raposa es lo que según el florentino debe hacer también el propio príncipe en otras ocasiones; quien empuña las riendas del gobierno no sólo no puede, sino que no debe ser de fiar: "Por tanto, un príncipe prudente no puede ni debe mantener fidelidad en las promesas, cuando tal fidelidad redunde en perjuicio propio". De la atrevida afirmación del ser de las cosas, a saber, que todos los hombres son malos, Maquiavelo deduce el deber ser de la infidelidad en un espécimen de falacia naturalista que para sí hubiera querido George Edward Moore. Textualmente: "Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno; pero, como son malos y no observarán su fe con respecto a ti, tú tampoco tienes que observarla con respecto a ellos". (...) Maquiavelo es lo bastante tácito como para no señalar ante quién en concreto hay que tener mala fe u olvidar las promesas cuando no convienen; tiene la prudencia de emplear para sus ejemplos a los príncipes extranjeros, pero en otros pasajes en que utiliza un estilo impersonal o habla de los hombres en general se ve con diáfana claridad que el destinatario de los mensajes principescos es el "estúpido vulgo": "Pero es necesario saber encubrir bien este natural, y tener gran habilidad para fingir y disimular; los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar". En la obra política de Maquiavelo destaca un fin único que nunca se discute y al cual hay que sacrificar cualesquiera otros bienes o valores: me refiero al mantenimiento de un poder que el príncipe ha obtenido por no importa los medios y que deberá conservar con igual indiferencia hacia los métodos: "Procure, pues, un príncipe, conservar y mantener el Estado: los medios que emplee serán siempre considerados honrosos y alabados por todos; porque el vulgo se deja siempre coger por las apariencias [...]". Aquí el destinatario de las artimañas y mala fe es el propio vulgo; vale decir, los gobernados. También iba referido a ellos el lema del concurso filosófico de 1778, "¿Es conveniente engañar al pueblo...?", el cual parte de un escrito del gramático y filósofo francés César Chesneau du Marsais titulado *Des Prejugés*. Du Marsais mantenía en él que el pueblo tenía derecho a exigir del príncipe toda la verdad sobre los asuntos de interés público. El propio Federico II, pese al precedente de

Hegel da su propia respuesta a esta cuestión y responde afirmando que un pueblo no se dejaría engañar sobre su fundamento sustancial, ni sobre la esencia y el carácter determinado de su espíritu; pero sobre el modo en que sabe esto, y, de acuerdo con ello, la manera en que juzga los acontecimientos y sus actos, se engaña por sí mismo.

Aclaremos ello. Hay que entender primero que para Hegel la opinión pública tiene un ámbito interior o interno y otro exterior o externo.

Lo sustancial de la opinión, para Hegel, es su interior; es la esencia y el carácter de nuestro espíritu. Al ser la sustancia de la opinión pública, el interior de la misma, ésta no puede llegar a conocerse sólo hasta su exteriorización inmediata.

Entendamos de Hegel, que la opinión pública se cristaliza cuando se expresa al exterior, y la exteriorización no es el momento serio de ella, por tanto, tampoco es el lugar donde podamos encontrar la verdad sobre la realidad. En este sentido, por estar en el interior, lo serio de la opinión pública,

su escrito Contra Maquiavelo, dio una respuesta positiva a la pregunta del concurso: convenía engañar al pueblo en favor del propio pueblo debido, entre otros aspectos, a sus deficientes condiciones intelectuales. Federico, amigo y protector de filósofos y literatos a quien gustaba ser apodado platónicamente "el rey filósofo" y también el "filósofo de Sans Souci", fue, como se sabe, uno de los modelos del llamado despotismo ilustrado, defensor de un centralismo que descansaba en el carácter absoluto del soberano. Sin embargo, el hecho de convocar el concurso y permitir la libre expresión de ideas al respecto ya suponía un adelanto respecto a su padre, Federico Guillermo, quien, haciendo honor a su apodo de "el Rey sargento", ordenó desterrar al filósofo Christian Wolff porque su defensa del libre albedrío podía incitar a los soldados a la desertión. Las aficiones literarias y filosóficas del hijo, Federico II, hombre tolerante que fue denominado "Federico el Grande" por su ilustre huésped Voltaire, no le impidieron albergar una visión pesimista de la naturaleza humana que le llevó a descreer del poder de la educación. En un significativo dictamen a la vez literario, político y diplomático, el premio se repartió en 1780 a partes iguales entre un defensor del "sí", el francés Frédéric de Castillon, y otro del "no", el alemán Rudolf Zacharias Becker. Castillon mantenía que debía mentirse al pueblo con el argumento de su condición de minoría de edad perpetua, y lo hacía mediante una analogía platónica del pueblo con el niño y hasta con el enfermo. El ganador de la modalidad del "no", Becker, sostenía por su parte que las autoridades debían proteger las libertades de expresión y pensamiento al tiempo que educar al pueblo para sacarlo de su estado de postración. Los principales argumentos de Becker no eran muy distintos de los desarrollados en la obra de Cartaud de la Villate; este había vinculado el recurso de los gobernantes a la ignorancia y el secreto con un despotismo que sólo podría superarse educando al vulgo en un clima de libertad de opinión y tolerancia de ideas y costumbres. "

para Hegel, no resulta conocible desde la visión única de su exteriorización inmediata.

Lo serio de la opinión pública, para Hegel, es un elemento que radica en el interior y que aparece en la conciencia únicamente mediante propuestas generales que son las que determinarían nuestro modo de juzgar los acontecimientos y sus actos, pero que por ese desconocimiento del interior -por esa falta de visión de lo interior-, no sería un juicio serio y, por tanto, no sería un modo de juzgar correcto, sino más bien uno que es engañado por la imposibilidad de conocer el interior (si sólo se tiene en cuenta la inmediata expresión de la opinión pública), que es donde radica la sustancialidad del propio espíritu; es decir, un engaño producido por la propia ignorancia o imposibilidad de conocer el interior de lo sustancial del espíritu individual, provocado por la visión parcial de tomar en cuenta únicamente a la exteriorización inmediata de la opinión pública.

Realmente es una idea algo confusa la que propone Hegel sobre la opinión pública. Para Hegel, el limitarse a la exteriorización inmediata de la opinión pública no puede tomarse en serio, si lo que se pretende es saber realmente de lo que trata la realidad, ya que lo serio de la opinión pública está en lo sustancial e interior y, ello, es imposible de conocer a través de una visión limitada a su exteriorización inmediata. Lo sustancial, es decir, lo verdaderamente serio, sólo puede ser conocido a partir de sí y por sí:

*“Puede parecer difícil determinar dónde exista seriedad; efectivamente, será difícil si se atiende a la inmediata expresión de la opinión pública. Pero, ya que lo sustancial es su interioridad, sólo en ello hay verdaderamente seriedad; empero, esto no puede ser conocido por ella, justamente porque sólo es lo sustancial de sí y por sí mismo.”*⁵¹⁷

Lo confuso que venía resultando el concepto hegeliano de opinión pública, termina convirtiéndose en un concepto que él mismo lo plantea como contradictorio. Así, Hegel afirma que:

⁵¹⁷ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 264.

"Por tanto la opinión pública merece ser tan apreciada como despreciada (...)." ⁵¹⁸

Lo explicamos. Para Hegel, en primer lugar, la opinión pública tiene que ser despreciada en el momento que alcanza la conciencia y se exterioriza de manera concreta; sin embargo, por el contrario, ella debe ser apreciada por poseer un fundamento o base esencial, aunque dicho fundamento se refleje de forma más o menos clara -más bien oscurecida- sólo en la concreción de su exteriorización.

Es más, Hegel precisa que, dado que la exteriorización inmediata de la opinión pública no posee ella, la medida para efectuar la diferenciación antes anotada (sobre cuándo hay que despreciar y cuándo hay que apreciar a la opinión pública), ni tampoco esta exteriorización tiene la capacidad para elevar el aspecto sustancial al nivel de un saber determinado, lo que hay que hacer es mantenerse independiente de esta exteriorización de la opinión pública; hay que lograr la independencia respecto de ella, ya que es la primera condición formal para lograr algo grande y racional, tanto en la realidad como en la ciencia. ⁵¹⁹

Para Hegel en la opinión pública todo es falso y verdadero, es decir, que en ella está todo lo falso y todo lo verdadero; encontrar, en la opinión pública, lo verdadero es tarea del *gran hombre*. El *gran hombre* es, para Hegel, aquel que ejecuta lo que su época quiere y expresa, es decir, es aquel que formula, expresa y lleva a cabo su época según lo interno y según la esencia de su tiempo. Aquel que no logre o no sepa despreciar a la opinión pública, tal como se le aparece, es decir, como lo que oye de aquí y de allá (o sea, según su exteriorización inmediata), nunca llegará ni producirá algo grande.

En resumidas cuentas, para Hegel, el ejercicio de la expresión de los individuos, mediante la opinión pública, constituye una libertad formal subjetiva. Según Hegel, con la libertad formal subjetiva, por la cual los individuos como tales,

⁵¹⁸ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 371.

⁵¹⁹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 265.

tienen sus propios juicios, opiniones y consejos -sobre los asuntos universales-, todos éstos, logran ser expresados manifestándose en el conjunto que se denomina opinión pública. Mediante el ejercicio de la opinión pública, lo universal en sí y por sí, lo sustancial y verdadero, entra en conexión con su contrario, es decir, que se conecta con lo peculiar y particular del opinar de la multitud. Esta situación de contradicción, como dijéramos antes, representa para Hegel la contradicción existente consigo misma; es el conocimiento como fenómeno, reflejado en la existencia de la esencialidad que se presenta al mismo tiempo e inmediatamente como la no esencialidad. Aquí podemos advertir la importancia que le da Hegel a la opinión pública, y con ello la importancia de los individuos en el buen funcionamiento del Estado.

N) Libertad de expresión, de comunicación y de prensa en Hegel

Hegel le otorga una consideración positiva a las libertades de expresión, de comunicación y de prensa, lo que redundaría en su exigencia a la publicidad y, en cierto sentido, en un reconocimiento a la necesidad del ejercicio de la opinión pública.

En principio podemos afirmar que Hegel se muestra favorable a la libertad de expresión, pero sobre todo porque ella resulta instrumentalmente útil.

Hegel parte de la idea de que el mundo moderno exige, como principio, que lo que cada uno debe reconocer se le muestre como algo justo y justificado. Empero, según Hegel, para estos asuntos, que cada quien debe reconocer, siempre existe el ánimo de las masas de querer aconsejar y tener voz sobre ellos; en este sentido, es que la libertad de expresión, en Hegel, es la solución para que los individuos sientan satisfecho y complacido este ánimo.

Pareciera que Hegel ve en la libertad de expresión una suerte de terapia o de desfogue para zacear el ánimo de las masas de siempre querer aconsejar y tener voz. Es decir, que Hegel, más que un derecho, considera a la libertad de expresión como un instrumento útil para que las cosas le sean más

soportables a las masas, y para que las discusiones tengan un sentido y una salida que permitan que las cosas sigan su curso con mayor facilidad.

Una vez que todos se sientan satisfechos con haber cumplido con el deber de aconsejar y de tener voz en los asuntos que se le colocan para su reconocimiento, es decir, una vez que sienten haber dicho su palabra, esto le proporciona satisfacción a su propia subjetividad, y hace que muchas cosas le sean soportables. Así, en Hegel, la libertad de expresión resulta menos peligrosa que el silencio, ya que el callar siempre implica el temor de que alguien se guarde lo que tenía en contra de un determinado asunto, lo que podría provocar un sin sentido que sólo logre el bloqueo que impida el sentimiento de satisfacción subjetiva necesario para que las cosas marchen con facilidad. Una cosa no quita a la otra, y el hecho de que Hegel vea una utilidad instrumental en la libertad de expresión, no significa que le esté negando su calidad de derecho, como tal. Se puede decir que, en Hegel, la libertad de expresión es un derecho que conlleva una utilidad instrumental para lograr un fin superior. Con lo cual, seguimos asumiendo que Mondolfo va demasiado lejos cuando acusa a Hegel de absolutista indiferente y contrario al derecho de los individuos.

Esta libertad de expresión, en los conceptos hegelianos, tiene su desarrollo en la libertad de la comunicación pública, la que se ejerce mediante la prensa y mediante la comunicación oral. La prensa tiene mayor alcance que la comunicación oral, aunque, esta última, le es superior en vitalidad. Así, para Hegel la libertad de la comunicación pública, sirve para satisfacer ese punzante impulso de decir y haber dicho cada quien su opinión. La libertad de comunicación pública la podemos entender, en Hegel, como una forma específica de ejercer la libertad de expresión a través de la prensa y de la comunicación oral.

Esta libertad de la comunicación pública, según Hegel, tiene dos tipos de garantía, una directa y otra indirecta. La garantía directa de la libertad de comunicación esta en las leyes y ordenanzas legales y policiales, que en parte prohíben e impiden los excesos y desmanes, y en parte los castigan. Por otro lado, la garantía indirecta está, en cambio, en el carácter

inofensivo o en la incapacidad de perjudicar que se adquiere fundamentalmente gracias a la racionalidad de la constitución, a la estabilidad del gobierno y también a la publicidad de la asamblea representativa.

La publicidad de la asamblea representativa, para Hegel, es una garantía porque en la asamblea se expresan los conocimientos más sólidos y cultivados sobre los intereses del Estado, y esta publicidad de tales conocimientos hace que los demás se queden con pocas cosas significativas que decir y, de paso, acaba con la creencia de que ese decir tiene una importancia y un efecto especial y determinado. Es decir, Hegel cree que la publicidad de los conocimientos sólidos y formados, provoca el desánimo de las masas de querer decir significativamente algo; de esta forma, para Hegel, se logra que los mismos individuos de las masas, menosprecien o sientan de menor valor aquello que querían decir.

Desde otra perspectiva, -según entendemos de Hegel- con la publicidad de la asamblea representativa podemos advertir además la indiferencia y desprecio por los discursos poco profundos y llenos de odiosa verbosidad, los que necesariamente resultan derribados con prontitud.⁵²⁰

Hegel precisa que el entender a la libertad de prensa, como la libertad de decir y escribir lo que se quiera, es lo mismo que declarar que la libertad en general es la libertad de hacer lo que se quiera. Para él, tal discurrir pertenece a la ignorancia, al primitivismo y a la superficialidad aún del todo inculta de la representación.

Por otro lado, si bien es cierto que Hegel se muestra a favor de la libertad de expresión, sobre todo porque la ve como un instrumento útil para su *fin superior*, hay que anotar también que, al mismo tiempo, Hegel ve riesgos en el ejercicio de ésta. Estos riesgos los ubica en las leyes, en el formalismo y en la indeterminación de las leyes que regulan esta libertad de expresión. Así, como el delito, la injusticia y la ofensa resultan teniendo una configuración muy particular y subjetiva, el juicio que sobre ellos se haga será también una decisión subjetiva.

⁵²⁰ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 486.

En ese sentido –precisa Hegel- que cuando alguien pretende ofender a otro individuo, dirige su ofensa al pensamiento, a la opinión y a la voluntad de ese otro, y es en estos elementos donde la ofensa alcanza una realidad efectiva; siendo así, podemos afirmar que estos elementos le pertenecen a ese otro, es decir, le pertenecen a la libertad del individuo que pretende ser ofendido; por consiguiente, depende de ese otro individuo (o sea, de una libertad ajena) el decidir si la acción que pretende ser lesiva u ofensiva, lo es realmente así. Curiosa conclusión de Hegel, con la que no estamos muy de acuerdo. Lo que realmente se pone en cuestión con lo que propone Hegel, cuándo una acción ofensiva llega a herir o a ofender al otro. Una acción ofensiva para ser tal no necesita conseguir su objetivo de ofender al ofendido. Si uno pega a alguien, pero ese alguien no siente dolor por su fortaleza, esto no hace que el golpe no sea una agresión u ofensa, por mucho que no haya causado daño o dolor. Esta es nuestra opinión, que resulta distinta a la de Hegel, pero que no descalifica la suya, pues es perfectamente válido el decidirse por otra forma de determinar cuándo una acción es ofensiva o lesiva al otro.

En cuanto a las leyes, en lo que respecta a la libertad de expresión, Hegel sostiene que ellas adolecen de indeterminación en tanto que se puede –frente a una expresión que es cuestionada- encontrar giros y expresiones por las que se elude la ley o se afirma la decisión del juez como un juicio subjetivo. Así, si una expresión es considerada como hecho lesivo, contrariamente puede afirmarse que no se trata de un hecho, sino sólo de una opinión o un pensamiento, sólo de algo que se dice. De este modo, en un instante, argumentando la mera subjetividad del contenido y de la forma, argumentando la insignificancia y la falta de importancia de una simple opinión y de un mero decir, se pretende y se exige la impunidad de esa expresión considerada como un hecho o acto lesivo.

Asimismo, también ocurre que se reclame el más alto respeto y aprecio por esa opinión, en cuanto es mi propiedad espiritual, y por ese decir, en cuanto es la exteriorización y el uso de esa propiedad mía. En este escenario, para Hegel, lo sustancial es y sigue siendo que la lesión del honor de los individuos, la calumnia, la injuria y el desprecio al gobierno, a

sus autoridades y funcionarios, especialmente de la persona del príncipe, la burla de las leyes, la incitación a la rebelión, etcétera, son delitos, faltas o actos criminales, con sus más variadas gradaciones. Entonces, sostiene Hegel, que el mayor grado de indeterminación que reciben tales acciones mediante el elemento en el que tienen su exteriorización, no elimina aquel carácter sustancial suyo y por eso sólo tiene como consecuencia en el terreno subjetivo en el cual se realizan, determina también la naturaleza y la forma de la reacción; esta indeterminación –determinada como obstáculo o prevención policial al delito, o como una pena propiamente dicha- instituye como necesarias a la subjetividad de la opinión y a la contingencia de la reacción.⁵²¹

En lo que respecta al formalismo, Hegel critica -sobre la expresión cuestionada como un acto lesivo- que el formalismo siempre se dedica a razonar tomando como punto de partida aspectos singulares que pertenecen a la apariencia externa y, al mismo tiempo, tomando como punto de partida abstracciones que él crea a partir de ellos, para luego alejarse -dado los razonamientos abstractos que emplea- de la naturaleza sustancial y concreta de la cosa; es decir, que razona fuera de la naturaleza de la cosa sustancial y concreta.

Para Hegel la ciencia que realmente es tal, no cae bajo la categoría de aquello que constituye la opinión pública, es decir, entendiendo lo que venimos viendo de Hegel, diremos que para Hegel una ciencia verdadera no se subyuga ante la opinión pública. Una verdadera ciencia no se encuentra de modo alguno en el terreno del opinar y de los pareceres subjetivos, ni tampoco su explicación consiste en el arte de los giros, las alusiones, las medias palabras y los ocultamientos; por el contrario, su explicación consiste en la expresión abierta, determinada e inequívoca del significado y del sentido. La ciencia verdadera no entra en la categoría de lo que constituye la opinión pública.

Según habíamos anotado antes cuando analizábamos el hecho de una pretendida ofensa, dijimos que para Hegel, cuando alguien pretende ofender a otro individuo, dirige su ofensa a la inteligencia, a la opinión y a la voluntad de ese

⁵²¹ *Ibíd.*, pp. 487 y 488.

otro, y era en estos elementos donde la ofensa alcanzaba su realidad efectiva: es decir, que la existencia real de la ofensa depende del otro, ya que si ese otro no la considera como tal, ésta nunca lo será.

Esa es la forma en que el parecer, y sus expresiones como tales, llegan a ser una acción cumplida y alcanzan su existencia efectiva. Entonces, siendo así, podemos decir, según Hegel, que, en general, la inteligencia, los principios y las opiniones de los demás, constituyen el elemento en el que las concepciones y su expresión devienen en una acción acabada y en el que alcanzan su existencia real.

Así, ese aspecto de las acciones, su auténtico efecto propio y su peligrosidad para los individuos, la sociedad y el Estado, dependen también de la constitución de la inteligencia, de los principios y de las opiniones de los demás; es decir, que cuando la acción se dirige al pensamiento, a la opinión y a la voluntad ajenas, éstos son los elementos en el cual dicha acción logra alcanzar una realidad; empero, estos elementos pertenecen a la libertad ajena y, por tanto, depende de éstos que aquella acción sea un acto real:

"(...) como una chispa arrojada sobre un montón de pólvora es por completo más temible que si fuera arrojada sobre la tierra firme, en donde se pierde sin dejar huellas."⁵²²

Por todo lo cual, entendemos de Hegel que, para él, la expresión injusta, la injusticia de la exteriorización o el agravio que se hace con una expresión, pueden encontrar una garantía, o al menos una tolerancia, en la situación despreciable en la que ella misma se coloca. Es decir que, al no ser apreciada, al ser desestimada o desairada, el agravio o perjuicio que se pretende con una expresión, puede resultar una acción que encuentre la garantía de no ser castigada o de ser tolerada, por la bajeza en la que ella misma es expresada.

Aclaremos algo más esto. Hegel hace referencia a estas acciones, que son las que se colocarían en una situación despreciable, por ellas mismas; sin embargo, no se refiere a

⁵²² Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 267.

todas, sino sólo a una parte de semejantes culpas. Se refiere a las culpas que por sí son punibles legalmente, pero que, pese a ello, pueden ser remitidas a cuenta de aquella especie de justicia retributiva o de venganza -Hegel usa el término *némesis*, que en la mitología griega es la diosa de la justicia retributiva, la solidaridad, la venganza, el equilibrio y la fortuna-, que se ve estimulada por la impotencia interior. Esta respuesta retributiva o de venganza, surge de la impotencia al sentirse ella oprimida por los talentos y las virtudes que la superan; con esta suerte de justicia retributiva, la impotencia interior logra afirmarse ante esa superioridad y vuelve a dar una conciencia de sí al sentimiento propio de invalidez; es decir, le otorga conciencia de sí pese a tener el sentimiento de saber que lo que hago no está bien.

Lo anterior nos queda mucho más claro con ejemplo que pone Hegel. Hegel pone de ejemplo a los soldados romanos cuando cantaban y paseaban triunfalmente a sus generales, ejerciendo contra ellos una inofensiva *némesis* provocada por su duro servicio y obediencia y, especialmente, porque sus nombres no podían contar con aquel honor. Así, los soldados cantaban canciones de escarnio y burla en las que ridiculizaban a sus generales, colocándose de esta manera, en una especie de equilibrio con ellos. Para Hegel, aquella odiosa y perversa venganza, o *némesis*, quedaba sin efecto por el desprecio que suscitaba, limitándose al insignificante placer malévolamente de hacer daño y a la propia condenación, que en sí ella encierra.⁵²³

Ñ) De la democracia en Hegel

Retomando algunos conceptos que hemos revisado antes, vamos a partir, para explicar su idea de democracia, de lo que entiende Hegel con respecto a la subjetividad que busca la disolución de la vida existente en el Estado. Dice Hegel que la subjetividad que busca la disolución de la vida que hay en el Estado, tiene su manifestación más exterior en la opinión y en el abstracto razonar. Además, quieren imponer su contingencia, y, precisamente por ello, se anulan o destruyen a sí mismos.

⁵²³ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 489.

Ese tipo de subjetividad encuentra su verdadera realidad en su contraria, que es la subjetividad que es idéntica a la voluntad sustancial, la cual constituye el concepto del poder del príncipe y que, a su vez, constituirá la idealidad del todo.

Vemos pues, que Hegel insiste en considerar a la subjetividad del monarca como la cima del Estado. Otro aspecto es como ella se manifiesta arbitrariamente en la opinión pública, como su manifestación más externa:

“La subjetividad del monarca es en sí abstracta, pero debe ser concreta, y debe constituir como tal la idealidad que desciende sobre el todo. El estado de paz es aquel en que todas las ramas de la vida civil subsisten, pero cuya subsistencia una al lado de la otra y una fuera de la otra, procede de la idea del todo. Este proceder tiene también que manifestarse como la idealidad del todo.”⁵²⁴

Siguiendo con la explicación, aquí tenemos que retomar el tema de los estamentos en Hegel. Es importante tener en cuenta que para Hegel, el gobierno no debe guardar una relación esencialmente enemiga con los estamentos. El pensar que esta enemistad sea necesaria, es caer en una lamentable equivocación:

“La posición del gobierno frente a los estamentos no debe ser esencialmente hostil (...). Lo que constituye la determinación propia de la representación de los estamentos es que por su intermedio el estado penetra en la conciencia subjetiva del pueblo y éste comienza a tomar parte en aquél.”⁵²⁵

Tampoco, para Hegel, el gobierno es un partido que se sitúe frente a otro partido, de forma que los dos tengan que ganarse y sacarse ventajas; de llegarse a esta situación, se estaría ante una desgracia propia de una suerte adversa e insana. Así, en situación sana, los impuestos que realizan los

⁵²⁴ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 406.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 388.

estamentos, al Estado, no deben tomarse como un regalo sino más bien, como una concesión en beneficio de los mismos contribuyentes.

Entendemos de Hegel, que en un determinado momento los estamentos puedan saberse como la antítesis del gobierno situados en un extremo alejado de él; sin embargo, esta situación y momento cesan cuando deviene el momento en uno orgánico; cuando se entiende que los estamentos son al mismo tiempo un medio. No concibamos, afirma Hegel, a los estamentos, como si su posición fuera el de ser la antítesis del gobierno o la oposición contra el gobierno, y como si esta fuera su condición esencial.

El elemento de la representación de los estamentos, absorbido orgánicamente, es decir, absorbido en la totalidad, para Hegel, se manifiesta sólo mediante la función de la mediación. Con ello, la antítesis y la oposición contra el gobierno, son reducidas a una apariencia. En el caso que esta oposición y antítesis sobrepasara los niveles meramente de superficie, y llegaran a ser una oposición sustancial, dice Hegel, que el Estado se dirigiría al encuentro de su destrucción.

Nos queda claro entonces, que Hegel le reconoce mucha importancia a los estamentos dado que lo que determina, propiamente, su constitución, es el hecho de que por su intermediación el Estado se introduce en la conciencia subjetiva del pueblo y éste comienza a participar en él. Entendiéndolos como órganos mediadores, los estamentos tendrían, por un lado, al gobierno y, por otro, al pueblo disuelto en sus agrupaciones e individuos particulares. Los estamentos se sitúan en el medio, entre uno y otro. Es precisamente por esta razón que para Hegel la función de los estamentos exige contar con un sentido y disposición del propio Estado y del gobierno, pero, también exige, contar con un sentido y disposición de los intereses de los círculos particulares y de los individuos.

A la vez, los estamentos cumplen una función de mediación común porque, por un lado, median con el poder organizado del gobierno, impidiendo que el poder del príncipe aparezca como un poder extremo y aislado -y, por lo tanto, como un

mero poder arbitrario y dominador- y, por otro lado, impiden que los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aislen o, más aún, evita que los individuos se conviertan en una multitud o montón, en un simple agregado y, por lo tanto, en un querer y opinar inorgánico, que se enfrente al Estado organizado como un poder meramente masivo:

“La constitución es esencialmente un sistema de mediación. En los Estados despóticos, donde únicamente hay los príncipes y el pueblo, si este último actúa, lo hace únicamente como masa destructora que se opone a la organización. Sin embargo, la multitud que ingresa en el Estado orgánicamente, en cambio, hace prevalecer sus intereses de un modo que se adecua al derecho y al orden. Por el contrario, si este medio no existe, el pronunciamiento de la masa será necesariamente salvaje. Por eso en los Estados despóticos el déspota trata al pueblo con cuidado y alcanza con su furia sólo a quienes lo rodean. Asimismo, en tales Estados, el pueblo paga menos tributos que los que se establecen en un Estado constitucional por la propia conciencia del pueblo.”⁵²⁶

De lo que venimos anotando, podemos comprender que, en cuanto a la democracia, Hegel tenía una concepción orgánica de la misma, y que los estamentos y clases son conceptos muy relevantes para entender esta concepción. Para Hegel la participación y representación de los estamentos es fundamental en el Estado.

Las clases son, para Hegel, elementos de la sociedad civil, y los estamentos conllevan ya un sentido laboral y, a la vez, un sentido político. Siendo así, la clase universal -y más precisamente la que está consagrada al servicio del gobierno- ha de incluir en su determinación, de modo inmediato, a lo universal como fin de su actividad esencial. En este sentido,

⁵²⁶ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 472 y 473.

dice Hegel que a través del elemento clasista del poder legislativo, la clase de las personas privadas logra alcanzar importancia y eficacia políticas. Los estamentos, por ello, no pueden manifestarse como una simple masa inorgánica, indivisa o indiferenciada, ni tampoco como una multitud disuelta en sus átomos. Los estamentos tienen que aparecer, según Hegel, como algo que ya es, es decir, que está diferenciada en una clase, y que esta clase se basa en una relación sustancial, además de basarse en sus necesidades propias y particulares, y en el trabajo que las une.

Según Hegel, los medios -que son infinitamente variados- y su movimiento -que igualmente es infinito-, ambos, se entrelazan en la producción e intercambios recíprocos, uniéndose por la universalidad inmanente a su contenido y, por esto mismo, se diferencian en masas universales. Así, de esta conexión, el conjunto total se constituye en sistemas que adoptan la forma de sistemas particulares de necesidades vitales, en sus medios y trabajos y en modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de clases:

“La forma de participación en la riqueza general es dejada a la particularidad de los individuos, pero la diferencia global de la particularización de la sociedad civil es algo necesario. Si la primera base del Estado es la familia, las clases son la segunda. Esta es tan importante por el hecho de que las personas privadas, aunque egoístas, tienen la necesidad de dirigirse según las otras. Aquí está, por lo tanto, la raíz por la que el egoísmo se vincula a lo universal, al Estado, cuya preocupación tiene que ser que este vínculo sea sólido y firme.”⁵²⁷

Esta es la única manera en que, según Hegel, se logra vincular, verdaderamente, lo efectivamente particular con lo universal.

Una vez elevada la clase privada, en el poder legislativo, a la participación de lo universal, la concepción de Hegel se opone

⁵²⁷ *Ibidem*, pp. 354 y 355.

a que la representación de dicha clase aparezca en la forma de individuos, ya sea que estos elijan representantes para esta función o incluso que cada uno tenga allí un voto.

Eso para Hegel, es una visión atomística y abstracta, la misma que, sin embargo, se desvanece en la familia y en la sociedad civil donde el individuo se presenta únicamente como miembro de una universalidad. Y es que el Estado es para Hegel una organización donde, esencialmente, sus miembros constituyen clases por sí, y estas clases no deben mostrarse nunca ante el Estado como una multitud inorgánica.

Recordemos que para Hegel, por pueblo se suele definir a unos muchos como individuos. Si bien esto se puede entender como conjunto, lo malo, es que se les toma en cuenta en tanto una acumulación o multitud, en tanto una masa o montón carente de forma, cuyo accionar precisamente sería elemental y primario, irracional, desenfrenado, salvaje, terrible, además de temible y brutal.

Es posible que la concepción orgánica que Hegel tiene sobre la democracia y sobre el Estado, se deba en última instancia, al rechazo que él profesaba al individualismo ilustrado y revolucionario, y por ello su firme negación a una perspectiva atomística del Estado, y, más aún, su negación a un pueblo entendido como una multitud inorgánica de individuos, carente de forma, la que, por ser así, tendría un accionar primario, sin control y alejado de la razón:

“Cuando a propósito de la constitución se oiga hablar del pueblo, de esta colectividad inorgánica, puede saberse ya de antemano que se ha de esperar únicamente generalidades y declamaciones ambiguas.”⁵²⁸

La idea o teoría que disuelve a las comunidades en una multitud de individuos –cuando esta multitud llega al elemento político, es decir, al punto de vista de la más elevada universalidad concreta-, para Hegel, es una idea que separa la vida civil de la vida política, y que coloca a la última en el aire,

⁵²⁸ Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 361.

ya que su base radicaría únicamente en la individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión, y, por ello, en lo contingente o accidental, y no en un fundamento firme, estable y justificado en sí y por sí. Sobre esto, Walter Jaeschke precisa que, en Hegel, la sociedad civil no se reduce:

*"(...) a una satisfacción caótica de las necesidades; es un "sistema de las necesidades", y contiene dentro de ella misma su "cuidado del Derecho", así como estructuras que regulan "la administración pública y la corporación"; además, Hegel la subordina al Estado como universal que tiene el poder. Esta relación, sin embargo, no queda a salvo de la dinámica de la "sociedad civil" (...)."*⁵²⁹

Y es que para Hegel la familia es, en primer lugar, el todo sustancial al que corresponde cuidar el aspecto particular del individuo, tanto respecto a los medios y a las aptitudes para poder procurarse parte del patrimonio general, tanto como también, respecto de su subsistencia y manutención en el caso de haber sobrevenido una incapacidad. Sin embargo, es la sociedad civil quien saca de raíz al individuo de este vínculo, aleja, unos de otros, a los miembros de este vínculo y los reconoce como personas autónomas.

Entonces, la sociedad civil será la que sustituye a la naturaleza inorgánica externa y será la que sustituye también el arbitrio y contingencia de los padres –y es que es en el ámbito paterno en donde el individuo, inicialmente, basa su propia subsistencia; además, de que, en un primer momento, la existencia de toda la familia está sujeta a la dependencia paterna, o sea, a la dependencia de la contingencia-. De esta manera es que, para Hegel, el individuo deviene en hijo de la sociedad civil, la cual tiene sobre él tantas exigencias como derechos tiene él, respecto de ella. La familia ha de procurar el pan para el individuo, pero dentro de la sociedad civil, la familia es algo subordinado, y sólo pone el fundamento. La familia no es ya una actividad envolvente, y su efectividad no es ya tan abarcadora; aunque luego Hegel reconozca, como

⁵²⁹ Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, cit., p. 30.

veremos más adelante, que la familia es el sostén del trono y de la sociedad. Esto podrá tomarse como una contradicción; sin embargo, entendemos que se trata de un momento anterior a la sociedad civil; es decir, que la familia representa un sostén, cuando aún ella no ha sido envuelta, sustituida y abarcada por la sociedad civil.

Dice Hegel, de la sociedad civil, que es un enorme poder y fuerza envolvente y abarcadora, que se adueña del individuo, exigiéndole que trabaje para ella y que él -el individuo- sea todo mediante ella y que haga todo mediante ella; sin embargo, si las personas deben ser miembros de la sociedad civil, ellas también tienen derechos y exigencias, al igual que las tenían en la familia.⁵³⁰

“Parece, entre tanto, como si la “sociedad civil” hubiera invertido su relación de subordinación para con el Estado y hubiera instrumentalizado a éste para imponer sus intereses.”⁵³¹

Entonces, Hegel afirma que la sociedad civil tiene que proteger a sus miembros y defender los derechos de ellos, tanto así como los individuos están obligados a los derechos de la sociedad civil. Además, la sociedad civil, con este carácter de familia universal, frente al arbitrio y a la contingencia de los padres, tiene el deber y el derecho de vigilar y tener influencia sobre la educación, en la medida que ella se refiere a la capacidad y a las aptitudes para llegar a ser miembro de la sociedad.

Retomemos el tema de los estamentos.

Dejemos sentado que Hegel ve a los estamentos como instancias de participación:

“(...) la totalidad se acomoda como sistemas particulares de las necesidades, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica;

⁵³⁰ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 386.

⁵³¹ Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, cit., p. 31.

*sistemas de los cuales los individuos participan, esto es, como diferencia de las clases (...)."*⁵³²

En ese sentido, si bien como hemos visto que Hegel, cuando trata de la sociedad civil, hace referencia al concepto de *clase* y de *estamento*, debemos dejar claro que no intenta retomar un enfoque feudal de los estamentos; más bien, lo que pretende Hegel es otorgar a los estamentos la condición de elementos importantes y reales dentro de una sociedad civil dividida de acuerdo al trabajo, y como instancias razonables para la representación política en la sociedad civil.

Si recordamos lo que dijimos sobre la teoría hegeliana de la división de poderes, notaremos ahora, al igual que lo hace Walter Jaeschke⁵³³, que esta división lleva como signo distintivo la estructura lógica de la mediación, y esto lo comprobamos cuando vemos que en cada poder singular hegeliano tiene que haber dentro de sí la triada de los poderes —el elemento monárquico, el poder gubernamental y el momento de la universalidad—.

El momento de la universalidad alcanzaría su validez en el poder legislativo por medio de la representación, pero una representación basada en estamentos. Así, como hemos dicho, los representantes, precisamente, no deben ser representantes en tanto que de individuos singulares, de una masa o multitud informe, sino que deben ser representantes de una de las esferas esenciales de la sociedad, y dar validez a los grandes intereses.

Hegel, entonces, sujetándose en la idea de organismo, ofrece argumentos pragmáticos y de principio contra lo que podríamos llamar representación nacional.

Para Hegel, la representación nacional, es un tipo de representación atomista; es decir, que sería una representación sustentada en lo fortuito. Es una representación que estaría orientada según el arbitrio del individuo; esto conduciría a la indiferencia del voto que se da, y con ello, a la dominación del interés contingente parcial de

⁵³² Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 182.

⁵³³ Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, cit., p. 32.

una única parte, interés que, más bien, propiamente, tendría que estar enlazado con el conjunto.

Entonces, para Hegel, una representación que haga justicia a la articulación orgánica del todo, tiene que ser una representación por estamentos. Como dijimos antes, Hegel no está pensando precisamente en los estamentos feudales de tiempos pasados; Hegel entiende a los estamentos como el lugar en el que la sociedad civil llega con sus intereses al Estado y es mediada con él. Es importante entender bien este punto de los estamentos, porque de aquí vamos a poder advertir la idea hegeliana que realmente envuelve al tema del pueblo, el de la sociedad civil, y con ello el del Estado y la democracia en Hegel.

En ese sentido, hay que tener presente que en la teoría hegeliana, el hecho de que los representantes de los estamentos (o diputación) emanen de la sociedad civil, contiene además el significado de que los representantes (o diputados) conocen sus necesidades especiales, sus dificultades e inconvenientes, y los intereses particulares de la sociedad, de los cuales ellos mismos participan.

El elemento de los estamentos representa el lado móvil de la sociedad civil, y ésta logra intervenir exteriormente únicamente a través de diputados; de otra forma sería imposible su intervención a causa de la multitud de los miembros que representa y esencialmente a causa de su función y ocupación.

En la teoría de Estado de Hegel, los diputados (o delegados de la sociedad civil) ejercen su representación en tanto ella es una sociedad civil orgánica; por tanto, no se trata de una representación para una sociedad disuelta atomísticamente en individuos que se reúnen únicamente para un acto singular y durable sólo por algún tiempo, sin más consecuencias. Se trata de una representación a una sociedad civil organizada y articulada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones - ya constituidas-, las que, de este modo, adquieren una vinculación política. En el derecho a esta representación - otorgada por el poder del príncipe-, la existencia de los estamentos y su asamblea, encontrarían una garantía propia.

Seamos aún más precisos en las ideas de Hegel, sobre la democracia y el Estado.⁵³⁴ Para Hegel, el elemento democrático únicamente logra existir gracias a la forma racional que debe tener el organismo del Estado. Pensar que todos, individual y particularmente, deben tomar participación en las deliberaciones y resoluciones de los asuntos generales de Estado, porque todos son miembros de él y porque esos asuntos son los asuntos de todos y, con ello, pensar que todos tienen el derecho de aportar su saber y su querer, implica una representación que coloca al elemento democrático sin ninguna forma racional de Estado. Esa forma de pensar no va más allá de la determinación abstracta de ser un mero miembro del Estado; es propio del pensamiento superficial el sostenerse en abstracciones.

La forma racional de la que depende el elemento democrático de un Estado, no se sujeta en consideraciones abstractas. La consideración racional se sostiene en la conciencia de la *Idea* -que es concreta- y que coincide como tal con el verdadero sentido práctico, que no es otro que el sentido racional, el sentido de la *Idea*, el que sin embargo, no se debe confundir con la mera rutina de los negocios ni con el horizonte de una esfera limitada:

*“El Estado concreto es la totalidad organizada en sus círculos particulares; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado.”*⁵³⁵

Es así, como los miembros de un Estado -al componer una clase- logran una determinación universal, la misma que contiene un doble momento:

- por un lado está el momento de ser persona privada y,
- por el otro, al mismo tiempo -en tanto la persona es un ser pensante- está el momento de la conciencia y voluntad de lo universal.

⁵³⁴ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 476 y siguientes.

⁵³⁵ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 259.

Esta, conciencia y voluntad universal, no pueden estar vacías. Más bien deben estar plenas, cumplidas y efectivamente vivientes; pero para ello, necesitan estar llenas con la particularidad, lo que se logra precisamente con la clase y con la determinación particular, es decir, el individuo es género, pero tiene su inmanente realidad universal como género próximo.

La determinación real y viviente para lo universal lo logra el individuo, primero, en la esfera de su corporación, de su comunidad, etcétera. Y es que, para Hegel, el trabajo de la sociedad civil -por su naturaleza particular- se fracciona en diferentes ramas. Esto es así, porque en las asociaciones, la igualdad en sí de la particularidad, alcanza su existencia como algo común; con ello el fin egoísta dirigido a su particular, se concibe y actúa, al mismo tiempo, como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil es -según su aptitud particular- miembro de la corporación cuyo fin universal es, por lo tanto, enteramente concreto y no tiene ningún otro ámbito, sino el que yace en la profesión, en el negocio e interés particular. Así, el individuo tiene abierta la posibilidad de entrar, de acuerdo con sus habilidades, en cualquiera de las clases para la que es capaz, a la que pertenece también la clase universal.

De otro lado, es importante además no dejar de anotar que Hegel también critica el que se trate de justificar la teoría por la cual todos deben participar en los problemas y asuntos del Estado, y esto, basándose en la suposición de que todos entienden de tales asuntos. Ésta es, para Hegel, una afirmación sumamente absurda, por más que, a pesar de ello, sea frecuente el oír pronunciarla. Sin embargo, como vimos antes, Hegel sí admite la intervención de los individuos en los asuntos de Estado, pero a través del ejercicio de la expresión de su opinión pública.

Siguiendo con lo desarrollado, entonces, podemos afirmar que para Hegel, la representación de los estamentos surge de sus distintas corporaciones, y el modo simple de este proceso no debe ser perturbado por abstracciones y representaciones que se deban al concurso fortuito e inorgánico de la multitud; el elegir es, en general, algo superfluo y se limita a un juego vil de la opinión y de la arbitrariedad.

Además podemos afirmar que, para Hegel, es de gran importancia que entre los diputados haya personas que conozcan profundamente cada gran rama de la actividad social y que pertenezcan a ellas, como el comercio, la industria, etc. Y es que para Hegel, la figura de la representación, decidida a través de una elección indeterminada, es una situación vacía e insubsistente que abandona a la accidentalidad a esta importante figura. Cada una de las ramas de la actividad social tiene igual derecho, con respecto a las demás, de ser representada. Los diputados o delegados son considerados representantes en tanto esta representación tenga un sentido orgánico y racional; es decir, que hay que comprender que los representantes no son tales en cuanto de individuos o en cuanto de una multitud; los representantes no son representantes de individuos ni de una multitud. Más bien, los representantes representan a alguna de las esferas esenciales de la sociedad; o dicho de otra forma, que son representantes de los grandes intereses de estas esferas.

Entonces, para Hegel, los representantes no están en razón de representar a otros; es decir que un individuo llamado representante esté simplemente en lugar de otro o de otros; la razón propia de la representación significa que el interés mismo está efectivamente presente en su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su propio elemento objetivo. Hay que entender entonces, que en los conceptos políticos hegelianos, los diputados representan a la sociedad civil, y no a individuos particulares:

"Puesto que son delegados de las sociedad civil, se desprende que la representan en cuanto tal, es decir no disuelta atomísticamente en individuos que se reúnen únicamente para un acto singular y temporario (...)"⁵³⁶

Es importante también anotar que, para Hegel, a propósito de la elección por una multitud de individuos -con especial incidencia en los grandes Estados-, este tipo de elecciones es donde se alcanza la indiferencia respecto del voto propio. Esto es consecuencia de que los votantes vean en su voto un efecto

⁵³⁶ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 393.

insignificante en cuanto al conjunto de la multitud, lo cual hace que ellos no se presenten a la votación, por mucho que se les pretenda presentar como valorado, considerado y muy elevado su derecho a votar. Este hecho hace que la institución del sufragio tenga la surte de derivar, más bien, en una finalidad contraria a la que se debe y la elección recaiga en poder de unos pocos, de una parte y, por lo tanto, en el interés particular y accidental, los mismos que, precisamente, son los que debieran estar contrarrestados.

Hay que anotar que en su teoría del Estado, Hegel no conoce el principio de los partidos, y esto coincidiendo con su entorno político en el que no habían partidos. Esto es interesante anotarlo porque hay traducciones en las que, por ejemplo, en el asunto último que hemos tratado aquí, se traduce que la elección termina en manos de unos pocos o de un *partido* – frente al hecho de que el sufragio devenga en lo contrario de su finalidad-; cuando lo apropiado es traducir en el sentido de que la elección recaea en el poder de una parte o de una de las partes (*einer Partei*)⁵³⁷, y no traducir en el sentido de partido.

En general, con lo que hemos dicho de los estamentos, podemos confirmar que Hegel les reconoce su importancia como elementos reales dentro de la sociedad civil, en la que para él, desarrollan un rol de instancias razonables de representación política.

Así, entonces, las corporaciones tendrán una función solidaria interclasista y de representación; funciones que podrían equipararse, actualmente, en la sociedad civil a la figura de los sindicatos, y en el Estado a la figura de los partidos políticos. Los deberes que Hegel atribuye a las corporaciones se pueden comparar con los deberes que después, en el tiempo, asumirán los partidos políticos y las organizaciones sindicales.

Esas dos comparaciones tienen su fundamento. Si se toma en cuenta a la corporación desde el punto de vista del Estado, el problema -totalmente político- es el de la representación, por lo que puede parecer justificado que se la compare con los partidos políticos.⁵³⁸ Si, por el contrario, se toma en cuenta a

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 481.

⁵³⁸ Avineri, S., *La teoría hegeliana dello Stato*, traducido al italiano por Maffi, Laterza, Bari, 1973, p. 196.

la corporación desde el punto de vista de la sociedad, entonces puede parecer más convincente su comparación con los sindicatos.⁵³⁹ Eso sí, como ya advertimos antes, Hegel no habla ni de partidos ni tampoco de sindicatos.

Podemos entonces afirmar, con Paolo Becchi⁵⁴⁰, que es más que evidente que Hegel le otorga a las corporaciones una gestión de representación muy importante, ya que el sistema corporativo sustancialmente cumple la función de estabilizar el cuerpo social, al proveer a la persona de la conciencia de que en el seno de la corporación encontrará la garantía de su subsistencia y de su bienestar, y, con ello, su misma dignidad. Si el individuo no forma parte de una corporación autorizada, éste no cuenta con honor profesional; el individuo termina reducido, por su aislamiento e incomunicación, al aspecto egoísta de la industria, situación en la que su subsistencia y goce no resultarían permanentes. Es por ello que para Hegel resulta importante que los individuos sean partes de una corporación, ya que a través de ella se logra superar el propio egoísmo y, adquiriéndose la conciencia de un interés común, se educa al individuo en el sentido de lo universal. La corporación es pues, la raíz ética del Estado, sumida en la sociedad civil.

Así pues, advertimos que en su teoría política, Hegel se adentra con más detalle en la figura de los estamentos o clases. Trata de los diputados a quienes considera delegados de la sociedad civil. Advertimos que, para Hegel, es sustancial que la sociedad civil se aparte de la idea de sociedad disuelta en el concurso fortuito de los individuos, y que más bien ella debe organizarse en asociaciones, comunidades y corporaciones. Vemos también, que la mediación de los diputados, en la forma de representación social, le es importante, porque el pueblo en sí, desorganizado, no lograría manifestar las exigencias de la universalidad y de la racionalidad en la vida política.

Hegel construye su idea de democracia, además, sobre la figura de las clases sociales las que se constituyen de acuerdo

⁵³⁹ Losurdo, D., *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Riuniti, Roma, 1983, p. 177.

⁵⁴⁰ Becchi, P. (1993). "Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil". *Doxa*, nº14 (1993), p. 404.

a las diferentes funciones que los grupos tienen en la sociedad civil:

1) la clase de los propietarios; la que a su vez se divide en:

- clase de los propietarios cultivados y,
- la clase de los propietarios campesinos;

2) la clase industrial, que es la que depende de las necesidades; y,

3) la clase universal, que es la que depende fundamentalmente del Estado.

Asimismo, Hegel tiene en cuenta a la familia, a la que considera una *clase sustancial*, llamándola también la *clase de la eticidad natural*. Entonces, para Hegel, la familia es una clase más de la sociedad civil, con la peculiaridad de que ella encierra el principio que, por sí misma, es apta para constituirse en la relación política. Es decir, la *clase de la eticidad natural*, es la que tiene como base la vida familiar; es la que, con respecto a su subsistencia, tiene como base la posesión de la tierra, y, con respecto a su particularidad, es la clase que tiene en común con el elemento del poder del príncipe, una voluntad que reposa sobre sí y la determinación natural que ese poder incluye en sí. Esta clase está constituida, muy especialmente, para tener una posición y significación política, en tanto su patrimonio es independiente con respecto a los bienes del Estado, así como con respecto a la inseguridad del comercio, del deseo de ganancia y de la variabilidad de la propiedad. Asimismo, es independiente del favor del gobierno, como del favor de la multitud y, hasta está resguardada contra su propia arbitrariedad, por cuanto los miembros de esta clase no tienen el derecho de los demás ciudadanos de disponer libremente de la totalidad de su propiedad o de transmitirla libremente a sus hijos según la igualdad del amor que sienten por ellos: el patrimonio de esta clase es así un bien hereditario inalienable. Hegel apunta que este patrimonio está gravado por la figura del mayorazgo, que no es una figura propia del siglo XIX que tenía como finalidad el perpetuar en la familia la propiedad de ciertos bienes con

arreglo a las condiciones que se dicten al establecerla o, a falta de ellas, a las prescritas por la ley. Dice Hegel que la seguridad y solidez de esta clase puede ser acrecentada con la institución del mayorazgo, la cual, sin embargo, únicamente es deseable desde el punto de vista político, ya que implica un sacrificio para la finalidad política de que el primogénito pueda vivir independientemente. El mayorazgo se fundamenta en que el Estado no puede atenerse a la mera posibilidad de una disposición de ánimo, sino que debe contar con un algo necesario. Sin embargo, donde faltan las instituciones políticas, el establecimiento y protección de los mayorazgos no son más que un obstáculo para la libertad del derecho privado; el mayorazgo terminaría disuelto si es que no apareciera en su ayuda el sentido político. Luego Hegel también precisa que el derecho, de su llamada *clase sustancial*, se funda en el principio natural de la familia; sin embargo, esto, al mismo tiempo, es subvertido o trastocado por duros sacrificios para el fin político, que hacen que esta clase esté especialmente destinada a la acción destinada hacia tal fin y, en consecuencia, llamada y legitimada para ello por el nacimiento, sin la contingencia de una elección. Con ello para Hegel la familia adquiere una posición estable y sustancial, que hace que ella se transforme en el sostén del trono y de la sociedad.⁵⁴¹

Como anotáramos, lo antes dicho, parecería una contradicción más de Hegel, puesto que si bien coloca ahora a la familia como el sostén del trono y de la sociedad, en otra parte dice de ella que es de naturaleza inorgánica externa y, se refería al ámbito paterno, como el lugar donde el individuo, inicialmente, basa su propia subsistencia, afirmando que, en un primer momento, la existencia de toda la familia está sujeta a la dependencia paterna, o sea, -y agrega- a la dependencia de la contingencia o accidentalidad.

Así, parece que la importancia que Hegel pretende darle ahora a la familia como sostén del trono y de la sociedad, queda relativizada con sus afirmaciones, que en otro lugar hace, sobre que la familia es algo subordinado a la sociedad civil, y que ella -la familia- sólo pone el fundamento. Decía

⁵⁴¹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., pp. 474 y siguientes.

Hegel, en esta otra parte, que la familia no es una actividad envolvente, y su efectividad no es ya tan abarcadora luego de que ella es absorbida por la sociedad civil.⁵⁴² Esto en principio podría tomarse como una contradicción; sin embargo, como ya comentamos, creemos que se trata de un momento anterior a la sociedad civil; es decir, que la familia sí representa, para Hegel, un sostén del trono y de la sociedad, pero en tanto ella es el fundamento de la sociedad civil, Luego, cuando la familia es absorbida por la sociedad civil, será ahora está quien envuelva y abarque a la clase sustancial que es la familia. Una vez que la sociedad civil organizada adquiere el protagonismo, la familia queda subordinada a ella, y pasa a un segundo plano, o sale de él, en cuanto a su papel inicial de sostén del trono y de la sociedad.

Luego de todo lo anotado sobre Hegel, podemos mostrar nuestro desacuerdo con Rodolfo Mondolfo, pues, analizando los extensos contenidos de los conceptos hegelianos, hemos advertido que realmente Hegel no era un anti-demócrata y, aunque su idea de democracia no era como la conocemos actualmente, él defendía una idea de democracia orgánica que, en poco o en nada, se relacionaban con los fascismos totalitarios del inmediato siglo pasado.

Es cierto que Hegel no defendía una democracia liberal, pero esto tampoco implica un rechazo a la democracia en general. La democracia que nos propone Hegel es una que podemos llamar *democracia orgánica*, *democracia organizada* o *democracia organicista*. Podemos entender la democracia hegeliana como una que se organiza sobre la base de los estamentos o clases y sobre la base de las corporaciones; éstos se constituyen en la mediación hegeliana para que la voluntad popular se exprese.

También es cierto que para Hegel, soberanía popular no significaba el gobierno del pueblo; Hegel no acepta al pueblo como instancia legitimadora directa del poder político; sin embargo, esto no quiere decir que sea ajeno a la existencia del pueblo, o que en su teoría política lo haya dejado de tener en cuenta. Como hemos visto, Hegel sí trata sobre el pueblo,

⁵⁴² Hegel, G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, cit., p. 291.

y parte del concepto de *multitud* para hablar de él, afirmando que resulta más apropiado hablar de *multitud* que de *todos*, porque el término *todos* no comprendería a los niños y a las mujeres, y como queda claro, estos colectivos, no pretendía ser excluidos en la teoría política de Hegel.

Para Hegel el pueblo es una realidad, pero una realidad desorganizada, y por ello rechazaba las doctrinas de su época que otorgaban relevancia y grandes contenidos éticos al concepto de *pueblo*. Estas doctrinas, para Hegel, estaban muy alejadas de las distinciones propias de la *eticidad* ya que carecían de la vocación universal. Así, veremos que Hegel rechaza que sea el pueblo, directamente en sí, el protagonista del orden político:

“En los Estados despóticos, donde sólo hay príncipes y pueblo, el último actúa, cuando actúa, simplemente como masa destructora contra la organización. Pero la multitud que ingresa en el Estado orgánicamente incorpora sus intereses legal y ordenadamente. Por el contrario, si este medio no está presente el pronunciamiento de las masas será siempre un pronunciamiento salvaje.”⁵⁴³

Tenemos claro pues que Hegel no es indiferente a la existencia del pueblo; lo que sucede es que él rechaza al pueblo que no esté orgánicamente constituido. Este tipo de pueblo para Hegel es la *plebe*.

Hegel sí que rechaza toda idea asamblearia, plebiscitaria o populista que ejerza directamente el pueblo:

“Que todos, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos todos son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de todos, en los cuales ellos tienen el derecho de estar presentes con su saber y querer; semejante concepción –que intenta poner el elemento democrático sin ninguna forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 360.

gracias a tal forma- se presenta fácilmente, porque se detiene en la determinación abstracta de ser miembro del Estado y porque el pensamiento superficial se detiene en las abstracciones."⁵⁴⁴

Entonces, y según lo explicamos, podemos afirmar bien, que la soberanía que Hegel acepta en el pueblo, es aquella se da a través de la organización, pero no una cualquiera, sino una que cuente con conocimientos, y que es precisamente lo que poseen los representantes y diputados.

En ese sentido, hay que anotar que se puede desprender con claridad, que la organización que propone Hegel no acepta la democracia directa ni tampoco un mecanismo de participación individual, ya que para él esto sería disolver la representación en un sistema atomístico de individuos que se reúnen sólo para un acto singular y temporal; y es que los diputados son representantes de la sociedad civil, no individuos particulares. Hegel tampoco acepta una democracia sustentada en el voto por distritos geográficos, ya que para él este mecanismo no llega a representar los intereses de toda la sociedad. Lo que Hegel propone y acepta es una democracia representativa, a través de estamentos y corporaciones. Manteniéndonos en este marco conceptual, podemos decir que, según Hegel, para que los derechos de una sociedad estén asegurados, un Estado moderno, debe contar con algún mecanismo de gobierno representativo. Terry Pinkard lo precisará así:

"En una democracia, un parlamento mayoritario puede ignorar tranquilamente los intereses de la minoría; y el procedimiento de seleccionar a los representantes con un criterio geográfico opta por elegir a determinadas personas sin tener en cuenta para nada si estas representan los intereses básicos e importantes de la "totalidad" de la sociedad o si representan siquiera a la gente que se supone representada por ellas. Por eso, en la medida en que el pueblo se identifica realmente con sus estamentos y corporaciones, un sistema de representación basado en estos tipos de

⁵⁴⁴ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 259.

*comunidades asegurará con mayor verosimilitud que sean escuchadas todas las voces legítimas al nivel del "Estado".*⁵⁴⁵

Hegel fue partícipe de una legislatura bicameral, con una cámara de los lores y una cámara de los comunes, como forma de asegurar que fuesen oídos los intereses básicos de la sociedad y mantenida la estabilidad social. La parte ejecutiva del Gobierno debería correr a cargo de expertos funcionarios civiles que emergerían como individuos educados, merced a su educación universitaria. La protección contra lo que él llamó la *arbitrariedad del funcionariado*, vendría -parece pensar Hegel- de la presión que pudieran ejercer, por una parte, el monarca (aunque nunca explicó cómo haría tal cosa un rey cuya función él la reducía a *poner los puntos sobre las íes*) y, por otra parte, de la presión que pudieran ejercer los estamentos, de los que procederían los diversos funcionarios civiles. Hegel concluyó que el poder ejecutivo debería consistir en algo parecido a un conjunto de cuerpos colegiados.

Es así, entonces, que para Hegel una democracia no se gestiona con la mera suma de unos votos individuales:

*"EL Estado concreto es la totalidad organizada en sus círculos particulares; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado. Su determinación universal contiene el doble momento, de ser persona privada y, en cuanto pensante, ser una conciencia y una voluntad de lo universal (...)."*⁵⁴⁶

Es conveniente precisar que lo que Hegel identifica como los *círculos particulares*, son las asociaciones, corporaciones y estamentos de la sociedad, a los que llama de manera general como *clases*.

Podemos concluir, esta parte, afirmando que Hegel sí acepta la intervención de los representantes de los estamentos en la

⁵⁴⁵ Pinkard, T., *Hegel. Una biografía*, traducido por Carmen García-Trevijano Forte, Acento, Madrid, 2002, p. 617.

⁵⁴⁶ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 259.

vida pública y política, incluso acepta la opinión pública originada de la multitud. Los miembros del Estado prestan su consentimiento a través de apoderados. Los diputados emergen de la sociedad civil, de sus distintas corporaciones y son conocedores de las necesidades de la sociedad, a la vez, que del comercio y de la industria. Los diputados rigen su mandato bajo la forma de la racionalidad y de la universalidad. La representación de los diputados conlleva un sentido orgánico y racional; es por ello que, para Hegel, el fin de la representación a través de estamentos no es el que por su intermedio se tomen en cuenta y se solucionen en sí de la mejor forma posible los asuntos del Estado ya que, en este entendido, los estamentos son únicamente un incremento o agregado. La representación mediante estamentos, tiene como función definitoria:

"(...) hacer valer para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno el momento de la libertad formal, informándoles, deliberando con ellos y tomando decisiones conjuntas sobre asuntos generales."⁵⁴⁷

Nos ha quedado claro, entonces, que en su teoría democrática Hegel resalta especialmente la importancia de la conciencia de sí que deben de poseer los integrantes del Estado. Es en esta conciencia de sí, en donde Hegel sitúa una parte sustancial de su teoría democrática y no en la participación de elecciones periódicas. Por ello, para Hegel es importante que las medidas de gobierno, y las razones para su existencia, tengan que ser conocidas por la ciudadanía como miembros del Estado que son; se trata de la publicidad de las acciones de gobierno, lo que actualmente podemos identificar con las llamadas *leyes de transparencia*.

O) La crítica de Mondolfo a la democracia de Hegel

Lo primero que tenemos que tener en cuenta, en este tema, es que Mondolfo, en principio, para su crítica sobre la democracia en Hegel, se remite al prefacio de la *Filosofía del derecho*, que como lo hemos visto, es una de las más

⁵⁴⁷ Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, cit., p. 398.

importantes obras de Hegel, además de la última gran obra que escribió (1821). Es en esta obra -en su prefacio- donde Mondolfo se fija para afirmar que Hegel niega toda democracia. Lo explicamos en seguida.

Hegel, en su prefacio, reniega de la idea de que la verdad en sí no puede ser conocida, y que se afirme -por algunos filósofos a los que, según él, no les correspondería el título de filósofos-, más bien, que lo verdadero es lo que cada quien deja brotar de su corazón, del sentimiento y de la inspiración en relación a los problemas éticos, esto es, respecto al Estado, al gobierno y a la constitución. Para Hegel esa es una idea equivocada, acusándola de ser una idea superficial y vana. Pone como ejemplo de esta vanidad a G. F. Fries, quien era uno de sus colegas en la Universidad de Berlín.

Hegel refiere y critica el concepto que Fries expresa -en la fiesta de los universitarios alemanes de Wartburgo, en Jena, el 18 de octubre de 1814- sobre lo que debería entenderse sustancialmente por democracia:

“Uno de los jefes de esta vanidad a la que se da el nombre de Filosofía, el señor Fries, no se ha avergonzado, en una pública y solemne ocasión, que se ha hecho famosa, de expresar sobre el problema del Estado y de la constitución política el siguiente concepto: ‘En la nación donde predomina un verdadero sentido común, en toda actividad de los negocios públicos, la vida vendrá desde abajo, del pueblo; se consagrarán a toda obra específica de instrucción del pueblo y de utilidad popular, asociaciones vivas, reunidas inviolablemente por el santo vínculo de la amistad’, etcétera.”⁵⁴⁸

Para Mondolfo, lo expresado por Fries correspondería a las teorías políticas que admiten la legitimidad de una crítica al estado actual, fundándose en aspiraciones hacia un ideal superior; además, con el entender de Fries, se proclama la necesidad de que la acción de los gobiernos fuese inspirada por la voluntad general del pueblo. En este sentido es que Mondolfo reprueba la crítica que hace Hegel. Para Rodolfo

⁵⁴⁸ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 28.

Mondolfo, Hegel, al acusar a Fries de vanidad, estaría contrariando la legitimidad de toda crítica fundada en ideales superiores, así como la voluntad general del pueblo. Entendemos pues, del desarrollo teórico que hace Mondolfo, que, a su juicio, Hegel pretendía dejar fuera de su sistema la legitimidad de las críticas, así como la intervención de las necesidades y de la voluntad de las masas.⁵⁴⁹

No se puede negar que en Hegel encontramos una preocupación constante sobre la libertad, una suerte de confluencia de la consciencia subjetiva del yo con los otros que somos nosotros -una posición muy cercana a lo que proponemos en este trabajo con respecto a la consciencia y convicción sobre el valor y los derechos humanos-. Como hemos visto, en Hegel, la consciencia de libertad supone que el individuo se entiende, a sí mismo, como persona, es decir, como individuo y, a la vez, como un ser universal y capaz de abstraerse y superarse a todo particularismo, como un ser infinito en sí que es. Sin embargo, también hay que reconocer, como bien lo apunta el profesor José Ignacio

⁵⁴⁹ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 78. Es importante anotar que en esta parte hemos seguido el sentido del desarrollo filosófico de Rodolfo Mondolfo pues, aparentemente, existe un error de redacción en la página que citamos. Nos explicamos: Mondolfo, en primer lugar, afirma que lo expresado por Fries se ubicaría dentro de las teorías políticas que aceptan la legitimidad de una crítica; luego, en segundo lugar, Mondolfo apunta que Hegel querría lo contrario, es decir, que Hegel sostendría una teoría política donde no se admita o afirme la legitimidad de la crítica. Esto es lo correcto y coherente de entender si seguimos el sentido del análisis que hace Mondolfo. Dicho de otra forma, tendríamos que decir, leyendo a Mondolfo, que Hegel en su sistema, al ser contrario a lo que propone Fries, propone negar y niega la legitimidad de esta crítica, no quiere extraer o ponerla fuera de su teoría política; es decir no quiere que esta negación este ausente; más bien, Hegel inserta en su teoría su firme negación hacia esta legitimidad de la crítica, según lo opinado por el propio Mondolfo. Esto es lo que coherentemente entendemos, teniendo en cuenta el sentido y el contexto general de las críticas que hace Mondolfo en esta parte. Sin embargo, Mondolfo escribe: "(...) *l'Hegel al contrario voleva trarre dal suo sistema la negazione della legittimità sia delle critiche sia dell'intervento dei bisogni e della volontà delle masse.*" Véase también la traducción que se hace al español y que es revisada por el mismo Mondolfo, en Mondolfo, R., *El Materialismo Histórico en F. Engels y otros ensayos*, traducido por Roberto Bixio, Raigal, Buenos Aires, 1956, p. 90: "(...) *Hegel, por el contrario, quería extraer de su sistema la negación de la legitimidad tanto de las críticas como de la intervención de las necesidades y de la voluntad de las masas.*" Como vemos en ambos casos, tanto en la versión original, como en la traducción al español -revisada por el propio Mondolfo- aparece esta situación confusa de sentido con respecto al contexto general de la crítica que realmente viene haciendo Rodolfo Mondolfo. Nosotros nos hemos decantado por explicar la idea según el sentido y contexto general de su crítica, pero dejamos aquí sentada la redacción textual que aparece escrita, para que se tenga presente.

Lacasta Zabalza, la filosofía de Hegel, deja a los derechos humanos en una situación complicada para su realización:

*"(...) en la filosofía jurídica y política de Hegel podemos hallar, a la vez, el yo y el nosotros, el derecho de todos y la ausencia de derechos confrontados entre sí en el interior de una colosal paradoja. Si, como complemento, el intento de síntesis es un Estado -como el de Hegel- al que subordinan las voluntades individuales, el logro para los derechos humanos puede ser un producto final no muy hacedero. O democráticamente desorganizado por un -también paradójico- exceso de estatal organización."*⁵⁵⁰

Para Hegel lo expresado por Fries implica situar el saber en la observación inmediata y en la imaginación accidental, y con ello se terminaría disolviendo la estructura de lo *ético en sí*, lo que Hegel identifica con el propio Estado. En este entendido, Hegel afirma que esta idea equivocada de democracia provocaría entender que la estructura lógica de la racionalidad del Estado nace por la fuerza del todo, la que se consigue gracias al concierto armónico de las partes. Hegel insiste en que esto es un error de vanidad, y que lo expresado por Fries, se disuelve en la plástica construcción y en la blandura del sentimiento de la amistad y de la fantasía, los que ceden con facilidad; todo ello -a decir de Hegel- no puede ser más que un propósito de la superficialidad. Hegel anota que:

*"Con el simple remedio casero de colocar en el sentimiento lo que es obra (y, en verdad, más que milenaria) de la razón y de su intelecto, se le ahorra, ciertamente, toda fatiga al entendimiento racional y al conocer, dirigidos por el concepto pensante."*⁵⁵¹

Para Hegel el derecho, la ética, el mundo real del derecho y el lugar donde habitan los seres humanos, todos ellos, se

⁵⁵⁰ Lacasta, J., "Hegel y los derechos humanos", en *Historia de los derechos fundamentales*, cit., p. 814.

⁵⁵¹ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 29.

aprehenden con el pensar; y, con los conceptos se da la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y la *determinidad* (en la filosofía de Hegel, la *determinidad* es la naturaleza de una cosa que ha recibido una determinación).

Sin embargo, afirma Hegel, que la idea superficial del sentimiento que guarda para sí el capricho –que sería la causa de lo expresado por Fries–, y que, además, la conciencia que basa el derecho en la convicción subjetiva, ambas, ven a la ley como un elemento hostil que atenta contra ese sentimiento y contra esa conciencia; es un sello que refleja el odio contra la ley. Por este odio y por este entendido de hostilidad, la forma del derecho, como obligación y como ley, es asumida, por ese sentimiento y por esa conciencia, como letra muerta; es decir, se ve a la ley como a un obstáculo frío, desde que la ley es la razón de la cosa que no permite al sentimiento envanecerse en la propia singularidad. Así la ley resultaría siendo el símbolo con el que se reconocerían a los engañosos amigos y hermanos del pueblo.

Toda esta áspera argumentación, que hace Hegel, contra el concepto esencial que, sobre democracia, expresó su colega Fries busca desacreditar dicho concepto. Hegel se esfuerza, en demostrar que el concepto de Fries no es más que una muestra de una elevada vanidad, la que resultaría completamente ajena a lo que es una filosofía verdadera.

Rodolfo Mondolfo, nos hace notar que Hegel reclama hasta la intervención del Estado y de la policía frente a la superficialidad que él veía dentro de lo expresado por su colega Fries. Para Hegel, toda esta superficialidad de entendimiento en relación con lo *ético*, con el *derecho* y, aún más, con el *deber*, representa una falta de razón o de entendimiento, que es propio del necio que posee una vanidad infundada y ridícula.

Es interesante ver que, por esa forma de entender las cosas, Hegel también critica los principios de los Sofistas, que dio a conocer Platón, y que se basan en la idea de que el derecho se constituye por los propósitos y opiniones subjetivas, por el sentimiento subjetivo y por la convicción individual. Según Hegel estas doctrinas buscan disolver la ética interior, la conciencia justa, el amor y el derecho entre los particulares,

además de perseguir la destrucción del orden público y de las leyes del Estado. Hegel acusa de *vanidad que se deja llevar por el fácil reproche* -es decir, que reprocha sin rigor ni esfuerzo alguno de comprobación- a las opiniones como las de Fries que declaraban la necesidad de que el actuar de los gobiernos fuese inspirado por la voluntad de los individuos.

P) Rodolfo Mondolfo: sobre Hegel y Rousseau, con respecto a la democracia

Decíamos al empezar a desarrollar el punto anterior que, en principio, Mondolfo sustentaba su crítica, hacia la democracia hegeliana, en el prefacio de la obra de Hegel titulada *Filosofía del derecho*. Pues bien, ahora además veremos otros argumentos en los que se sustentaría Rodolfo Mondolfo para hacer su crítica.

Advirtamos primero un hecho que nos hace suponer la posible predisposición de Mondolfo, tal vez inconsciente e involuntaria, para criticar a Hegel.

Hegel hace una crítica negativa hacia los conceptos de Rousseau⁵⁵² y quizás esto haya, en cierta forma, predispuesto negativamente a Rodolfo Mondolfo al momento de su crítica sobre los postulados de Hegel con respecto al Estado y la democracia.

Recordemos que Mondolfo a la obra de Rousseau le brinda muchos elogios, sobre todo y, precisamente, en lo que se refiere a la figura concreta de la democracia.

Hegel, en cambio, no elogia a Rousseau, y aunque empieza reconociéndole méritos a su teoría democrática, termina desmereciéndola porque, según da a entender Hegel, Rousseau se queda corto y confuso y, con ello, su teoría democrática termina equivocándose.

Para Hegel, Rousseau tiene el mérito de mantener como fundamento del Estado un principio que por su forma (como, por ejemplo, la tendencia de sociabilidad, o la autoridad divina) y por el contenido es pensamiento, esto es, el pensamiento mismo, es decir la *voluntad*. Sin embargo,

⁵⁵² *Ibíd.*, pp. 213 y 214.

afirma Hegel, que Rousseau cae en un defecto pues entiende que la *voluntad* está determinada por la voluntad individual y por la voluntad universal pero como una voluntad colectiva que surge de la voluntad individual consciente; con lo que, para Hegel, la asociación de los individuos en el Estado (en la democracia rousseauiana), resulta siendo un contrato que se sustenta en el capricho y en el consentimiento libre y expreso de los individuos.

La voluntad -formada por la voluntad individual y la voluntad universal- Rousseau no la entendería, según Hegel, como la racionalidad en sí y por sí de la voluntad. Con ello, opina Hegel, Rousseau, ocasiona consecuencias solamente intelectivas, destruyendo lo divino en sí y por sí y la total autoridad y grandeza del Estado. Hegel dice que no se debe olvidar el concepto fundamental sobre que la voluntad objetiva es lo racional en sí, en su concepto; no es relevante que resulte conocido o no por la voluntad singular y que sea querido o no por su capricho.

Hegel precisa que, al principio de la voluntad individual se le debe oponer el principio de la voluntad objetiva. El saber y el querer -es decir, la subjetividad de la libertad- es lo único que se sostiene en el principio de la voluntad individual; sin embargo, dicha subjetividad se refiere únicamente a un momento unilateral de la *idea o voluntad racional*.

El Estado, para Hegel, entonces, es algo racional por sí, y no se debe tomar la exterioridad del fenómeno, la contingencia ansiosa, la necesidad de protección, la fuerza y la riqueza, como la sustancia del Estado. Estos son sólo momentos del desenvolvimiento histórico. Del mismo modo, sería incorrecto, entender que la sustancialidad del Estado radica en la individualidad singular que constituye el principio del conocer. Todos estos son los errores que, a criterio de Hegel, comete Rousseau en su teoría democrática.

Ante ello, Rodolfo Mondolfo, por supuesto, no está de acuerdo con la crítica que le hace Hegel a Rousseau. En este sentido es que se manifiesta Mondolfo, para quien las afirmaciones de Hegel implican una negación a toda democracia. Además, esto guardaría concordancia, según Mondolfo, con la teoría defendida por Hegel sobre el derecho

absoluto del pueblo dominador y la negación de todo derecho a los ciudadanos en su seno.

Eso es así, dice Mondolfo, porque no se puede otorgar la primacía definitiva a un pueblo, sin suponer, al mismo tiempo, que la historia había llegado a su término; de no suponerse esto, siempre cabría la posibilidad de que otro pueblo alcance la primacía, con lo cual la primacía de la que hablaba Hegel no la hubiera podido posicionar él como definitiva.

Por último, notaremos que Mondolfo en su crítica a Hegel será más punzante, y dirá que la hipótesis de Hegel sobre que la plena realización de lo divino en el mundo y que la total adecuación de la realidad a la racionalidad -es decir, la acción y efecto de conseguir el término final de la historia- implica situarse en el desconocimiento de toda función de lo ideal frente a la realidad histórica, implica la exclusión de todo derecho a la crítica, condenándose cualquier aspiración innovadora. Mondolfo escribe:

“La filosofía de la libertad renegaba con esto de sí misma: pero con todo, la orgullosa ilusión hegemónica era presentado por Hegel en el vasto cuadro del sistema, como si fuese su conclusión necesaria.”⁵⁵³

Como hemos visto en todo este Capítulo II al poner en dialogo a Rodolfo Mondolfo con otros autores, hemos podido constatar una firme defensa al humanismo que sostiene la centralidad activa y protagónica del ser humano en la historia. Hemos visto como, algunas veces, Mondolfo se sirve de los argumentos de autores para defender su humanismo y, otras veces, más bien, hemos advertido su crítica negativa, algunas más severas que otras. Aunque no es siempre del todo justa la crítica de nuestro autor, de ella se desprende, con claridad, la motivación humanista que mueve a Rodolfo Mondolfo en toda su obra, tanto en el acuerdo o el halago, como en su crítica negativa.

Ahora entraremos de manera más específica en el análisis de la democracia desde la visión humanista de Rodolfo Mondolfo.

⁵⁵³ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 127.

CAPITULO III: DEMOCRACIA Y HUMANISMO

EN RODOLFO MONDOLFO

La democracia es la más exigente forma de organización política y, por eso, se ve constantemente amenazada.

Hablar de democracia implica hablar de fuerzas y de personas provistas de derechos análogos; implica la aceptación consciente de responsabilidad por parte de todos y cada uno de los individuos sobre lo que ocurre en la sociedad; ellos se sitúan en una relación de respeto mutuo, los unos para con todos los otros, y viceversa. La democracia supone que cada uno de ellos puede confiarse a los demás, porque sabe que todos quieren el bien de la totalidad; se supone que lo quieren realmente, no se trata sólo de decirlo. La democracia es real en la medida en que es eficiente en el logro de los valores que defiende.

La democracia eficiente se encuadra en el logro de determinados valores e intereses, como la igualdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, el pluralismo, la inclusión, etcétera. Para ello, es trascendental que el individuo se sienta responsable del destino del Estado y de la humanidad en su conjunto y que, ésta responsabilidad, le sea de ejercicio constante. El individuo, dentro de una democracia, debe saber ser consciente de cuáles serán y son las consecuencias de sus actos.

Entonces, la democracia se fundamenta en la convicción de respeto mutuo y de respeto al conjunto, considerando siempre que cada parte del conjunto debe ser tratada con responsabilidad, en cada ejercicio de los actos para con uno mismo y para con los demás.

Pretender relacionarse con el conjunto, a través de la dominación, es caer en una falsa democracia o en el totalitarismo.

La verdadera democracia no es un logro fácil de alcanzar, ni se limita sólo a tratar de la voluntad de las mayorías. La democracia implica equilibrio; siempre tiende al cambio continuo y, por ello, necesita de vigilancia, altruismo y disciplina; necesita la consciencia activa y crítica de los valores y de los derechos humanos. De este equilibrio sobreviene la buena salud de una democracia.

La democracia necesita de una auténtica actitud de respeto hacia los valores y hacia los derechos humanos, actitud que debe estar

libre de condicionamientos y con la consciencia de que ella implica tanto derechos como obligaciones, para todos.

1. MONDOLFO Y SU CONCEPCIÓN DE DEMOCRACIA

El tema de la democracia lo encontramos desarrollado por Rodolfo Mondolfo en diversas obras.

Las primeras observaciones de Rodolfo Mondolfo, sobre la democracia, las podemos encontrar en el análisis que hace sobre los postulados de Jean Jacques Rousseau, para los cuales –como ya lo anotamos antes- guardaba una enorme admiración y elogio, además de haberle dedicado mucho tiempo en su obra.

En 1907 ya podemos ubicar una obra de Mondolfo titulada *El contrato social y la tendencia comunista en J. J. Rousseau*. Luego nos encontramos con otra obra titulada *Rousseau en la formación de la conciencia moderna*, además de una extensa Introducción a un libro llamado *De los Discursos y del Contrato Social* (1912 y 1924, respectivamente). Todas estas obras que Mondolfo escribió sobre Rousseau las reunió en el libro posterior y que llamó *Rousseau y la conciencia moderna*, cuya primera edición se hizo en Argentina y data del año 1943.

Mondolfo, defendiéndolas, hace suya mucha de las ideas de Rousseau. En esta actitud de análisis, Mondolfo afirma que el tema del tránsito del ser humano a la sociedad es uno de los más discutidos y peor comprendidos de la doctrina de Rousseau.

Para Mondolfo -en la democracia- se trata de resolver el problema de la relación entre el derecho natural subjetivo y la validez objetiva de la ley civil; es decir, entre libertad y autoridad. Mondolfo afirma que la conciencia universalista está presente y viva en todo ser humano en tanto ser humano que es. Esta conciencia universalista es condición y fundamento de la formación del yo común, y es ésta la que le proporciona –al yo común- orientación y contenido. El *yo común* y la *voluntad general* para poder realizarse, de manera concreta y real, necesitan del *contrato social*.

Así, Mondolfo, desde las ideas de Rousseau, nos habla de una *doctrina de la democracia* cuyo fundamento es el *principio de la*

personalidad humana de valor universalista. Este es el fundamento de la doctrina de la democracia en la edad moderna, el mismo que, sostiene Mondolfo, fue exaltado, por primera vez, por Jean Jacques Rousseau.

Para Mondolfo, con la democracia moderna se reivindica la dignidad humana como inherente a la misma naturaleza del ser humano y no como patrimonio de unos cuantos privilegiados. Es desde este *principio de la personalidad humana* -cuyo valor ético fundamental se apoya en una misma dignidad correspondiente a todos- que podemos aclarar el problema de las relaciones entre el ser humano y la sociedad, entre el derecho natural y el Estado, entre la libertad y la voluntad general.

Recordemos que Rousseau hace una diferencia entre el *amor propio* y el *amor de sí*. Ambos constituirían, según Mondolfo, la *conciencia individual de los sujetos*:

“Es la razón la que engendra el amor propio y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige; es la filosofía la que lo aísla; por ella es por lo que dice en secreto, ante la visión de un hombre que sufre: parece si quieres, yo estoy a salvo. Sólo los peligros de la sociedad entera turban el sueño tranquilo del filósofo y le arrancan de su lecho. (...) El hombre salvaje no tiene ese admirable talento; y falto de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al sentimiento primero de la humanidad. En las revueltas, en las peleas callejeras, el populacho se agolpa, el hombre prudente se aleja: es el canalla, son las verduleras quienes separan a los combatientes, y quienes impiden a las personas honradas degollarse entre sí. Es cierto, por tanto, que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que, sin reflexión, nos lleva en socorro de aquellos a quienes vemos

sufrir; es ella la que, en el estado de naturaleza, hace de leyes, de costumbres y de virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer a su dulce voz: es ella la que hará desistir a todo salvaje robusto de quitar a un débil niño, o a un viejo inválido, su subsistencia adquirida con esfuerzo, si él mismo espera poder encontrar la suya en otra parte (...) es en ese sentimiento natural más que en los argumentos sutiles donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimentará en hacer el mal, independientemente incluso de las máximas de la educación.”⁵⁵⁴

Entonces, resulta que el *amor propio* es un producto de la civilización y tiene una estrecha vinculación con el deseo de acumular riquezas y de dominar a todo lo que hay, incluidos a los otros de mi misma especie.

El *amor de sí mismo*, en cambio, se vincula con el amor a los demás, con los actos de altruismo, si se quiere, podríamos decir que se vincula con la añoranza de nuestra inocencia. Podríamos identificar al *amor de sí mismo* con la *empatía*, es decir, con la tendencia o capacidad para identificarnos mental y afectivamente con el estado de ánimo del otro (o sea, dicho de manera más coloquial: “ponerte en el lugar del otro”). Sin embargo, el *amor propio* consistiría no más que en la manifestación del egoísmo, es decir, en una atención casi exclusiva a los deseos e intereses propios.

Así, entonces, para Rousseau, el *amor de sí*, cuando el ser humano vive en sociedad, degenera en amor propio; de tal forma que, el *amor de sí* se transforma en un impulso que busca la superioridad y el reconocimiento dentro de la sociedad, y es el origen de los vicios del ser humano (codicia, lujuria, soberbia, etc.). El *amor propio* nacido en sociedad es el origen de la degeneración de los sentimientos naturales. El *amor propio* silencia a la piedad con razones a las que seríamos sordos si viviésemos en naturaleza; el hambre y las carencias del pobre, el fallecimiento de un semejante o

⁵⁵⁴ Rousseau, J., "Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres", en *Jean Jacques Rousseau. Obras selectas*, cit. pp. 297 y siguientes.

la desgracia del prójimo dejan de conmover a nuestra piedad cuando la razón nos da argumentos que justifican la indiferencia: *si quiere comer que trabaje en lo que sea; yo estoy seguro ¿qué me importa lo que le pase al otro?; yo no tengo la culpa de que haya nacido en ese país, este es mi país y me lo merezco, el extranjero no; los "de dentro" tiene derechos, los "de fuera" no; etcétera.* Estas son razones que nuestra inteligencia nos da para enmudecer los impulsos naturales de la piedad.

Rousseau decía que:

*"(...) el hombre que medita es un animal depravado."*⁵⁵⁵

Por ello, ante el supuesto valor superior de la confianza en la razón y en la sociedad –valor propio de la Ilustración–, Rousseau encuentra su ideal de valor en la naturaleza humana y en los sentimientos de los seres humanos; el salvaje y el niño son los seres humanos verdaderos, mientras que el sujeto llamado civilizado y el adulto son seres corrompidos por la sociedad. La necesidad de satisfacer una multitud de pasiones es obra de la sociedad en la que vivimos y que ha hecho necesarias las leyes.

Podemos concluir –con Mondolfo– que el *amor propio* corresponde al sentimiento particularista, y el *amor de sí* al universalista. El *amor de sí* representa la interioridad y la fuerza expansiva del alma por medio de las cuales cada uno de los seres humanos se identifica con los demás. El *amor de sí* es el nexo entre el ser humano y la sociedad, entre el yo individual al yo común, entre la voluntad de cada quien a la voluntad general. Mondolfo afirma que:

"Quien se ponga frente a frente con su conciencia; quien retorne a aquel estado de naturaleza (...) encuentra en el sentimiento espontáneo de la personalidad humana un principio de armonía: la posibilidad de idear y contribuir a realizar el reino de los fines. (...) el

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 252. Luego en las pp. 293 y 297 Rousseau anota: "(...) siendo el estado de naturaleza aquel en que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial para la del prójimo, dicho estado es por consiguiente el más apto para la paz, el más conveniente para el género humano (...) los hombres jamás habrían sido otra cosa que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón (...)."

*acuerdo entre los hombres, el sentimiento ético natural, el amour de soi, lleva a la armonía social. Los fines y las exigencias naturales se presentan a la conciencia en su carácter universal (...)."*⁵⁵⁶

De la distinción de la *conciencia individual* (constituida por el *amor propio* y por el *amor de sí*) se deriva otra distinción que se forma por la suma de cada uno de estos dos tipos de *amores*. Así, según Rousseau, la suma de los *amores propios* va dar lugar a la *voluntad de todos*; y la suma de los *amores de sí* va dar lugar a la *voluntad general*. Para Rousseau los fines y las exigencias que surgen desde el sentimiento universalista (*amor de sí*) se presentan en la conciencia de manera natural. Por ello él condenaba todo lo que perturbe la conciencia espontánea e inmediata de los sujetos (discusiones, propagandas, los partidos, la formación de intereses particularistas, etc.). En esta oposición a los métodos perturbadores de la conciencia –los que hoy se entienden como esenciales para las democracias modernas- Rodolfo Mondolfo encuentra la importancia de distinguir la *voluntad general*, de la *voluntad de todos*.

La *voluntad de todos* se contendría en un criterio meramente *cuantitativo*, mientras que la *voluntad general*, en cambio, respondería a un criterio *cualitativo*. La *voluntad de todos* se reflejaría en el número de sus componentes y se formaría por la reunión de los votos; mientras que la *voluntad general* se sustenta en la misma naturaleza de su contenido.

La *voluntad general* es inherente y activa en toda conciencia que mantenga pura la inspiración natural; la *voluntad general* va unida de un modo inseparable a la esencia de la conciencia humana, a su esencia y contenido natural.

Sin embargo, la inmanencia de contenido que exista entre la conciencia natural y la *voluntad general* no es suficiente para alcanzar concretamente la realidad de existencia de la *voluntad general* ni tampoco es suficiente para dotarla -a la *voluntad general*- de un poder que le permita ejercitarse con verdadera capacidad práctica. Mondolfo anota que ante:

⁵⁵⁶ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 76.

“(...) una concordia espontánea, una cooperación armónica instintiva entre individuos, todos animados del puro *amor de sí* e inspirados por el respeto de la personalidad humana, no tendríamos todavía una *voluntad general*, porque aún tendríamos tan solo una multiplicidad de *yo* individuales, y aún no un *yo común*. Para formar un *yo común* se requiere una verdadera fusión de los *yo* individuales; para constituir una *voluntad general* operante es precisa una verdadera unificación de las voluntades personales (...) Y por esto es necesario el acto por el cual un pueblo es un pueblo; el acto que crea un cuerpo moral y colectivo... que de este mismo acto recibe su *yo común*, su vida y su voluntad.”⁵⁵⁷

Desde ello, es decir desde que se crea el *yo común* -representado en la creación del pueblo- se establece la *voluntad general* y se logra alcanzar la soberanía de ésta. Se trata del tránsito del *derecho natural* hacia la *ley civil*.

La *voluntad general* resulta superior al sentimiento cuantitativo, paralizándose así la *voluntad de todos*. Esta *voluntad general*, convertida ya en *ley*, para poder imponerse con autoridad sobre los demás requiere que los ciudadanos colectivamente formen una *persona moral* con un *yo propio*, donde exista un sentimiento común entre sus miembros que refleje una voluntad propia para su conservación. Cuando se alcance este sentimiento común recién se podrá hablar de una *ley* como expresión de la *voluntad general*. Se trata de que las voluntades individuales se fusionen y formen una sola, de tal forma, que luego realicen una transferencia ideal -de las normas y poderes que le son inherentes por naturaleza a cada sujeto individual- a favor de esta ideal persona, común de las exigencias.

Rodolfo Mondolfo, sobre esa parte, dice que los postulados anteriores referidos al acto de fusionar las voluntades individuales en una sola para luego transferir idealmente los poderes individuales de cada quien, es lo que Rousseau llamó el *contrato social*.

⁵⁵⁷ *Ibíd*em, p. 78.

El *contrato social* es la base de toda la sociedad civil:

*"(...) esta acta de asociación –produce- un cuerpo moral y colectivo, que consta de tantos miembros cuantos votos tiene la asamblea. Esta persona pública toma en general la denominación de cuerpo político, al cual llaman sus miembros estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder comparado con sus semejantes. En cuanto a los mismos miembros, colectivamente se llaman pueblo y en particular ciudadanos, como miembros de la ciudad o partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sujetos a esta misma autoridad."*⁵⁵⁸

Rodolfo Mondolfo, entonces, resalta la importancia que tiene el fundamento de la validez de la ley; es decir, el fundamento al valor imperativo de las leyes. Luego eso se posa en la idea del fundamento sobre el cual se asienta la autoridad del legislador.

Cuando se da el contrato de delegación de poder, dice Mondolfo, el pueblo no interviene como una *pluralidad de individuos*, sino como una *universalidad colectiva orgánica*, la que, por ello, está investida de la soberanía. El pacto de unión crea el pueblo, sujeto de soberanía y fuente de todo poder; luego hay un segundo pacto que transmite el poder del pueblo; sin embargo, esta no es una entrega absoluta. Siempre estará presente la exigencia de equidad y justicia. La soberanía siempre sigue siendo derecho del pueblo, y la transfiere sólo a título de usufructo, pero condicionada a determinados requisitos.

Es importante tener en cuenta, en la transferencia que se hace de la soberanía, la constante voluntad del ser y la permanente soberanía del pueblo. Si esto no se tiene en cuenta, y la transferencia de la soberanía resulta siendo una que otorgue poderes absolutos y permanentes para el transferido, entonces ya no podríamos hablar de una unidad orgánica representada en la *voluntad general* soberana y en la que viva y funcione toda la colectividad, sino que hablaremos de

⁵⁵⁸ Rousseau, J., *Emilio o de la educación*, cit., pp. 477 y 478.

un sometimiento de todas las voluntades a una voluntad externa a ellas:

*"(...) no hay dos personas jurídicas contratantes porque esto implicaría una reciprocidad de derecho y de obligación inconcebible con el carácter absoluto del poder soberano (...), sino sólo una multitud informe y un acto único de sumisión (...) con esto desaparece la misma condición y garantía de la conservación y de la paz, para cuya consecución se concluye el pacto; y además la vida, por la cual se acepta la sujeción ilimitada, se convierte en una renuncia a la vida, en un no vivir (...). El contrato se malogra en su finalidad."*⁵⁵⁹

La ley natural existe; sin embargo su protección confiada a la insuficiente y mal regulada iniciativa individual hace que le falte la seguridad para su eficacia. Ante esto, resulta necesaria la acción uniforme de un poder superior común, el mismo que surge a través del asentimiento común en el contrato social y, con lo que se produce el tránsito a la sociedad civil.

Entonces, la *necesidad* resulta siendo la causa impulsora, y el *asentimiento* la causa jurídica. El *asentimiento* busca una mayor protección de las personas y de sus derechos. Dice Mondolfo:

*"La voluntad popular se afirma así, en general, como soberana; y la legitimidad de un gobierno se mide en proporción al asentimiento del pueblo. La soberanía popular y los derechos fundamentales de los ciudadanos, deducidos ambos de la idea del contrato social, son dos momentos de un mismo proceso dialéctico."*⁵⁶⁰

La formación de la unidad vital del pueblo –de su fusión orgánica– es un requisito indispensable. Al constituir una voluntad soberana resulta indispensable transferirle por completo, a su unidad, la multiplicidad de los derechos y de los poderes de los individuos. Nos

⁵⁵⁹ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., pp. 85 y 86.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 88.

referimos a la alienación total de cada asociado -con todos sus derechos- a la comunidad.

De esa forma, según Mondolfo, los múltiples *yo individuales* se constituyen en un *yo común*, las múltiples voluntades personales en la unidad de la *voluntad general*, la dispersión de los derechos y de los poderes individuales en la indivisible *soberanía popular*. No se trata de una renuncia -entendemos de Mondolfo-, sino que se trata de una transformación de la posesión incierta en posesión segura de los derechos naturales, lo mismos que se transforman en derechos civiles. Se trata, sobre todo, de asegurar el derecho fundamental de la libertad.

La soberanía que resulta del contrato social pertenece a la misma totalidad unitaria de los contratantes. El contrato social es un postulado racional que, por la lógica de los individuos, se hace necesario para lograr una soberanía inalienable e indivisible. Una soberanía inalienable como los derechos naturales, y una soberanía indivisible como la unidad del pueblo. De esta forma y del *asentimiento común* de todos los individuos, se constituye una persona moral única. Mondolfo anota que para Rousseau la inalienabilidad y la indivisibilidad resultan siendo dos características esenciales de la soberanía.

La transferencia que se hace es de poder y gobierno, más no se transfiere la voluntad propiamente dicha que se sustenta en la soberanía. La soberanía siempre recae en el pueblo y no se transfiere. La voluntad reside en el pueblo y la transferencia de poder a favor de determinados *mandatarios* implica delegar la capacidad de la ejecución de sus deseos. Los mandatarios, en estas condiciones, son revocables, no son representantes; son ejecutores -magistrados o funcionarios- de los actos particulares.

Según Mondolfo, Rousseau se opone al régimen representativo por la profunda conciencia que tenía él sobre la soberanía popular, la que -a decir de Mondolfo- era más profunda que cualquiera que las democracias modernas habían logrado. Esto hace parecer que Mondolfo, estaba también en contra, de las hoy llamadas democracias representativas.

Según lo dicho, resulta que la transferencia ideal de los poderes y de las normas de cada persona, en la persona moral del Estado,

representa la afirmación de la soberanía popular sobre las bases del derecho natural y de la concepción de la personalidad como sujeto de este derecho. Afirma Mondolfo que estos son los principios que inspiran a las democracias modernas.

La libertad es inalienable dado que los derechos ciudadanos en una democracia, son los mismos derechos del ser humano, y estos se garantizan con el auxilio de la fuerza común. Con el establecimiento de estos principios, según Mondolfo, se inaugura el *estado de derecho*, ya que la *voluntad general* y el Estado existen únicamente si obtienen su razón y vida del derecho, de la naturaleza. Cuando la persona moral del Estado absorbe idealmente todos los derechos de los seres humanos es imprescindible que tome la exigencia de estos derechos absorbidos como la norma de su voluntad y de su acción. La persona moral del Estado no puede dejar de lado esta exigencia ya que, de hacerlo, perdería su misma existencia. Si el Estado deja de considerar a las personas como fines en sí mismos y olvida que las personas son los sujetos de los derechos naturales, tratándolos como meros medios para el logro de fines ajenos a los derechos de cada quien, entonces sus potestades perderían vigencia y legitimidad, retornándose de inmediato al estado de naturaleza.

Mondolfo afirma, que la verdad moral del Estado se sitúa precisamente en la *libertad* y en la *igualdad*, que son los legítimos fines de toda legislación. En *la libertad*, porque sólo de ella surge la fuerza moral del Estado y, por ello, no puede someter ni dejar someter a opresión alguna a nadie. De permitirlo, ese Estado estaría traicionando su propia razón de ser y perdería su legitimidad. *La igualdad* es fin de toda legislación, porque la exigencia universalista de la libertad implica necesariamente un entendido cualitativo de igualdad para todas las personas:

“La libertad afirmada como exigencia de dignidad humana nos pone ante el hombre como hombre, la igualdad cualitativa de todos: la personalidad como sujeto de derechos es un principio universalista, en el cual libertad e igualdad se presentan como dos fases de una sola y misma exigencia. (...) Por definición, la voluntad general existe sólo en cuanto realiza el derecho natural; por esto no debe imponerse límites, pues no debe tener otra ley que

sí misma, es decir (por definición), las exigencias del derecho natural que constituyen su ser.”⁵⁶¹

2. LA RESPONSABILIDAD EN LA DEMOCRACIA

Si en el punto anterior, para hablar de la definición de democracia, en las ideas de Mondolfo, hemos comentado lo contenido en sus obras sobre Rousseau y, teniendo en cuenta, que estas datan desde el año 1907 hasta el año 1943, en esta parte vamos a acercarnos a las posturas de Mondolfo -sobre la responsabilidad en la democracia- en lo que sería la última fase de su vida. Recordemos que Rodolfo Mondolfo fallece en Argentina en el año 1976. Vamos a analizar sus ideas sobre la democracia contenidas en un libro del año 1973, que titula *Entre la historia y la política*.

Esta parte la escribe impulsado por la reedición que se hacía de la obra de Robert Michels la que, pese a los años, mantenía vigencia en la actualidad de nuestro autor, según lo testimonia él mismo, y la que, por cierto, como veremos, también resulta actual para nuestra época.

Robert Michels escribió sobre la sociología de los partidos políticos en las democracias modernas. Su obra se publicó por primera vez en el año 1911.

Robert Michels sostenía que la organización es lo que da origen a la dominación de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre los mandantes, de los delegados sobre quienes delegan. Michels decía que quien hablaba de organización hablaba de oligarquía. Esto resume la llamada *ley de hierro de la oligarquía* que el mismo Robert Michels elaboró: ¿existe una respuesta para esta ley de hierro? ¿la democracia es una idealización inalcanzable en la realidad concreta?

Esas ideas se han tornado en aparentes predicciones sobre lo que fue y es el desarrollo de los partidos políticos y otras organizaciones democráticas, hasta la actualidad. Todo esto hizo que la obra de Robert Michels sea una de las de mayor influencia en el siglo XX, llamando la atención de muchos pensadores, entre ellos, Rodolfo Mondolfo.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 95.

No se puede dejar de notar que el punto de vista de Robert Michels recuerda mucho a lo que sostenía Platón. Para este último la democracia contenía un importante vicio que era la falta de impedimento para las licencias y para las pasiones irracionales. Platón transformó en un proceso histórico real e inevitable la medida de degradación de los valores, que traza a partir de su *república ideal*, negándole ahí, a la democracia, toda fortaleza connatural y estabilidad. Para Platón la democracia era una forma de transformación ineludible en dirección a la tiranía.⁵⁶² Esta tiranía se escondería tras el velo de la democracia, disfrazándose con él, sólo porque el conjunto de los ciudadanos siempre necesita de un jefe.⁵⁶³ Platón también se refiere al demagogo, de quien dice que pese a que no posea aún el carácter de tirano -que se arrogará después-, tiene sin embargo, parcialmente, su poderío esencial. La soberanía de la mayoría democrática, de esta forma, termina siendo aparente ya que -a juicio de Platón- la dominación efectiva la ejerce sólo el elegido o los elegidos según el procedimiento democrático establecido. Entonces, para Platón es esto lo que representa la democracia: no es otra cosa que pura demagogia para asentar el camino hacia una incipiente oligarquía.

De las afirmaciones de Platón, se aprecia la existencia de una suerte de contradicción en el interior de la democracia; es decir, que son los propios mecanismos de la democracia los que niegan los principios que se buscan construir en un Estado democrático. Siendo así, resulta que aún considerando a la democracia como un ideal superior por alcanzar, todavía quedaría por demostrar que su realización concreta -según los ideales que pregona- resulte posible. En este sentido, Rodolfo Mondolfo apunta que:

⁵⁶² Platón, *La república*, traducido por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1988, p. 453: "(...) en realidad, todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos y no menos en los regímenes políticos. -Es natural- dijo. La demasiada libertad parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud lo mismo para el particular que para la ciudad. Así parece, ciertamente. Y por lo tanto -proseguí- es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud."

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 456 y 457: "En efecto. ¿Y así el pueblo suele siempre escoger a un determinado individuo y ponerlo al frente de sí mismo mantenerlo y hacer que medre en grandeza?" Su pueblo hace mejorar en su fortuna aumentando sus bienes, su reputación, etc., haciéndolo crecer en poderío. "Eso suele hacer, en efecto. Resulta, pues, evidente -proseguí- que, dondequiera que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura y no de otro lado de donde brota." Es decir, que el tirano, cuando nace, brota de esa raíz de los protectores del pueblo, y no de otra.

*"No puede asombrarnos, pues, dada la fuerza que tiene la argumentación basada en el punto de vista platónico, el ver modernamente renovada por teóricos conservadores, como el constitucionalista Gaetano Mosca o el economista Vilfredo Pareto, una tesis cercana a las conclusiones de Platón, aunque ellos (naturalmente) en su examen del problema lo contemplan bajo nuevos aspectos y utilicen argumentos distintos de los de Platón."*⁵⁶⁴

Del mismo modo, las conclusiones de Platón, según podemos advertir, son muy cercanas a las que llegó Robert Michels. Michels se planteaba la cuestión de si la democracia es un ideal sobre el que no podemos tener esperanzas de realizar en la práctica, y en qué medida:

*"(...) la cuestión que tenemos que analizar no es si la democracia ideal es factible, sino más bien hasta qué punto y en qué grado es deseable, posible y realizable en algún momento dado."*⁵⁶⁵

Ese hecho le resultaba llamativo a Mondolfo, ya que Michels perteneció a la socialdemocracia alemana hasta poco antes de escribir su obra sobre *La sociología del partido político en la democracia moderna*. Lo que Michels no llegó a aclarar con precisión, cosa que es criticada por Mondolfo, es si la pregunta sobre la democracia moderna puede responderse desde el concepto que se tenía sobre ellas en la antigüedad o es necesario, para hacerse una correcta definición, partir de una apreciación que tenga en cuenta los

⁵⁶⁴ Mondolfo, R. (Julio 1962). "Personalidad y responsabilidad en la democracia". *Buenos Aires Revista de Humanidades*, año II, nº 2, p. 240.

⁵⁶⁵ Michels, R., *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, traducido por Enrique Molina de Vedia, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 190. Además dice en esta misma página que: "(...) la corriente democrática efectúa progresos innegables todos los días, (...) todo orden y toda civilización deben mostrar rasgos aristocráticos. (...) Una concepción realista de la condición mental de las masas muestra incuestionablemente que aunque admitiéramos la posibilidad de avance moral de la humanidad, los materiales humanos de cuyo uso no puede prescindir los políticos y los filósofos, en sus planes de reconstrucción social, no justifican, por su naturaleza, un optimismo excesivo. Dentro de los límites temporales en que resulta posible previsiones humanas, el optimismo seguirá siendo privilegio exclusivo de pensadores utópicos."

tiempos modernos; es decir, Mondolfo acusaría a Michels de no haber precisado lo que implica la democracia para la modernidad.

Para Mondolfo, la democracia, en la antigüedad, significaba el ejercicio directo del poder a través de la comunidad y, con ello, el inmediato dominio de la mayoría. Esta forma de ver la democracia en la antigüedad significaba limitar el criterio a una consideración numérica, y esta consideración numérica, como dice Mondolfo:

*"(...) no ofrece una diferenciación terminante de las varias formas de gobierno, ni evidencia la propia esencia y finalidad de los distintos regímenes políticos (...) Ahora bien, si partimos del concepto de que democracia signifique gobierno efectivo y directo de la mayoría, es muy fácil concluir que su realización efectiva es prácticamente imposible."*⁵⁶⁶

Mondolfo nos recuerda y dice que Rousseau ya escribía sobre la controversia acerca del modo de gobierno preferible. Para los antiguos era un asunto de valoración de los hechos y de las utilidades sociales que se había convertido en una cuestión de derecho, condensándose en torno al problema de la soberanía. Ya no importaba saber lo que más interesaba a los antiguos -esto es, cuál forma de Estado es la mejor-, importaba ahora el conocer cuál es la voluntad que dio origen al derecho.

La afirmación de la soberanía popular, preparada por las viejas controversias medievales acerca de la investidura directa o indirecta, del derecho divino del emperador, pasó luego a constituir el presupuesto jurídico indispensable para el concepto moderno de lo que es hoy la democracia. Sin embargo, pese de haber solucionado el problema con el principio de la soberanía popular no hemos aún extinguido la dificultad que atañe a la posibilidad de realización de la democracia. De ahí, nos dice Mondolfo, la declaración negativa de Rousseau:

"El derecho de la soberanía del pueblo se asocia con el hecho de la delegación del poder; y aun después de haber superado las regias discusiones entre partidarios del absolutismo y reivindicadores

⁵⁶⁶ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, Cajica, Puebla, 1973, p. 118.

*de la libertad, acerca del problema de si la delegación es perpetua o temporaria, basta ya esta última para relegar a la democracia al terreno del derecho y excluirla del terreno de los hechos reales."*⁵⁶⁷

Mondolfo, destaca que es un error de Michels pensar que la oposición entre la gracia de Dios y la voluntad del pueblo sea el criterio de distinción entre aristocracia y democracia, y esto es así -según Mondolfo-, porque el presupuesto del derecho divino no excluye el otro de la voluntad popular. Mondolfo pone de ejemplo a los monárquicos que creen que el derecho de soberanía es dado por Dios al pueblo, quien entonces cumple un acto de voluntad subordinado al derecho recibido de Dios, cuando delega el poder soberano. Se trata -a juicio de Mondolfo- de una delegación temporaria que se puede revocar, pero en tanto dure se basa en la voluntad del pueblo e indirectamente en la de Dios.⁵⁶⁸

Es un problema -a juicio de Mondolfo- que el derecho de la soberanía del pueblo se asocie a la delegación del poder, pues con ello, termina reduciéndose la democracia al terreno del Derecho, apartándola del ámbito de los hechos reales. Todo esto sucede -según Mondolfo- si nos quedamos estancados en los límites del concepto que entiende a la democracia como, única y sustancialmente, gobierno efectivo y directo de la mayoría.

En ese sentido, Mondolfo advierte que, sin embargo, las controversias que hemos referido alrededor del problema de la soberanía, estaban alistando desde el Renacimiento, los ingredientes y los requisitos de un innovador concepto de democracia en la escuela de derecho natural. El planteamiento, con el Renacimiento, para resolver el problema es otro: para retornar a los orígenes de la soberanía se quiso ir más allá del Estado, donde la soberanía existe ya de hecho. Más allá y antes -en sentido lógico si no histórico- del Estado y la sociedad, el derecho natural busca al ser humano, con su naturaleza de persona jurídica, como exclusivo fundamento y origen de todo derecho.

⁵⁶⁷ Mondolfo, R. (Julio 1962). "Personalidad y responsabilidad en la democracia". *Buenos Aires Revista de Humanidades*, cit., p. 241.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*

La filosofía moderna es hoy de inclinación sustancialmente subjetiva, tanto en el terreno metafísico-gnoseológico, como en el ético-jurídico. Esto transforma el concepto de la personalidad humana en el centro de las especulaciones filosóficas; es pues, el derecho natural, el que coopera a tal desenlace, al estimar al ser humano como un sujeto natural del derecho, por cuya razón la justificación jurídica del poder del Estado y de la sociedad, debe colegirse de los derechos naturales del ser humano.

Según Mondolfo, este nuevo planteamiento de pensamiento, que culmina en Rousseau, le otorga un valor nuevo al concepto de democracia; así, la soberanía popular, por sí misma, no es ya un pilar debido, aceptado e idóneo, porque al mismo tiempo, exige ser justificada. La voluntad general es, antecedente imprescindible para la autoridad del Estado; sin embargo, no es un dato, sino una formación jurídica, que no podría concebirse ni fundamentarse si no preceden antes los derechos del ser humano a los del ciudadano.

La democracia moderna tiene hoy como propósito sustancial el logro del desarrollo de la personalidad humana, pues el desarrollo de la personalidad es entendido hoy como un derecho humano exigible y de carácter universal. El concepto que hoy tenemos de democracia, emana precisamente de aceptar del valor universal de la persona humana. En este sentido Mondolfo apuntará:

*"Mientras que Platón reservaba a pocos elegidos el ascenso hasta la cumbre de la dignidad humana, Rousseau considera esta dignidad como igual a la qualité d'homme, y deduce de la nature de l'homme los derechos naturales, como consecuencia necesaria de su premisa. Por lo tanto, la realización de estos derechos se presenta como justificación y fundamento del Estado; el nuevo concepto de democracia aparece establecido."*⁵⁶⁹

La antigüedad no alcanzó a conocer el concepto del desarrollo de la personalidad como derecho humano universal, pues el demos de los antiguos excluía a los esclavos y semi-esclavos. Mondolfo nos habla de la transición de la antigüedad a la modernidad, con respecto a la democracia. En la *antigüedad*, dice Mondolfo, en la distinción de las

⁵⁶⁹ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., 125.

formas políticas se observaba principalmente el mecanismo de gestión del Estado y organización de la vida social; sin embargo, la *modernidad* observa sustancialmente el fin que se ha fijado para la actividad colectiva, además de la dirección hacia la cual se esfuerzan la voluntad y la acción de los individuos, las masas y los organismos estatales. La democracia implica una dedicación hacia lo universal y una afirmación hacia la idea ética universal. En resumidas cuentas, Rodolfo Mondolfo nos dice que, para él, en la democracia moderna:

"Se trata (...) de hacer prevalecer un concepto más acabado de la personalidad, que a los fines de conservación asocie los de perfeccionamiento. Se trata de 'conducir al ser humano a su positivo desenvolvimiento, a su progresivo desarrollo, en otras palabras, de realizar las finalidades humanas, el progreso de cultura de que la especie humana es capaz, en fin, la educación y el progresivo desarrollo de la especie humana en libertad.'"⁵⁷⁰

La teoría democrática moderna, en contraste con todas las demás concepciones políticas, es la única que asocia el principio de la igualdad al de la libertad; es la teoría que exige el valor universalista del principio de la personalidad como sujeto de derechos. En este sentido, Mondolfo sostiene que la personalidad y la libertad no son prerrogativas de una clase determinada; la personalidad y la libertad tienen que conformar una exigencia universal, una contraposición del título humano al título histórico de los derechos. Sin embargo, la concepción democrática es una concepción política; no acarrea sólo el fin, sino también el ejercicio de la actividad necesaria para lograrlo.

Así, si hoy encontramos en los valores de la democracia los ideales más óptimos de alcanzar, entonces, tenemos que determinar si estos valores se cumplen efectivamente –es decir, en el momento mismo del ejercicio democrático- y si están acordes con los presupuestos de los derechos, tales como la libertad, la igualdad y la justicia universal, que son los que pregona la democracia.

Es evidente que, en la actualidad, la definición de democracia limitada y entendida como, exclusiva y esencialmente, del gobierno efectivo y directo de la mayoría, ha quedado completamente rebasada. De esta forma, la democracia de hoy, para ser tal, tiene

⁵⁷⁰ Mondolfo, R., *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, cit., p. 177.

que preocuparse de la relación de los sujetos con la sociedad; tiene que preocuparse de que el Estado al momento de regular objetiva y abstractamente su organización, no conculque los derechos individuales y subjetivos que cada quien mantiene por el sólo hecho de ser un ser humano. La democracia actual supone hablar de derechos, y con ello, por supuesto, de derechos humanos. En la democracia actual existe una esfera de libertad que le es inviolable al mismo Estado. Esta idea de democracia es lo que, Norberto Bobbio, identifica como el *Estado de derecho en sentido fuerte*, que es el Estado que no sólo ejerce el poder sometido a la ley, sino que lo ejerce dentro de los límites que se originan en el reconocimiento constitucional de los llamados derechos inviolables del individuo:

*"Cualquiera que sea el fundamento filosófico de estos derechos, ellos son el supuesto necesario del correcto funcionamiento de los mismos mecanismos fundamentalmente procesales que caracterizan un régimen democrático. Las normas constitucionales que atribuyen estos derechos no son propiamente reglas de juego: son reglas preliminares que permiten el desarrollo del juego."*⁵⁷¹

Los Estados para poder operar instauran un Derecho y se sirven de él; luego, ellos actúan a través de la estructura jurídico-normativa creada por ese Derecho. En este sentido, el profesor Francisco Javier Ansuategui Roig nos dice:

*"(...) para poder hablar de Estado de Derecho hace falta algo más, mejor dicho, mucho más, que un sistema de legalidad. Es necesaria la presencia de una dimensión sustancial que se identifica básica y principalmente con la protección y garantía de derechos fundamentales."*⁵⁷²

⁵⁷¹ Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, traducido por José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2007, p. 26.

⁵⁷² Ansuategui, F., *De los derechos y el Estado de Derecho. Aportaciones a una teoría jurídica de los derechos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2007, pp. 40 y 41.

Vemos pues que en una democracia, la meta fundamental de cualquier Estado de Derecho y de sus instituciones básicas, busca alcanzar una suficiente garantía y seguridad jurídica para los derechos fundamentales de los individuos; son exigencias históricas y éticas que legitiman un Estado de Derecho. En este sentido, el profesor Elías Díaz precisará:

*"El establecimiento jurídico-constitucional de los derechos humanos fundamentales aparece, en efecto, como eje de todo Estado de Derecho. Lo que, en definitiva, éste pretende, frente al Estado absoluto (...) y frente a todo Estado totalitario, es la protección, garantía y realización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales a aquellas conexas."*⁵⁷³

El imperio de la ley es una característica primordial del Estado de Derecho y, ella tiene que preocuparse por crear un núcleo ético-político de base, conformado por los derechos fundamentales y la democracia. En este sentido Gílder Alarcón Requejo anota que:

*"Mientras que los derechos fundamentales son la razón de ser del Estado de Derecho (criterio de legitimidad objetiva), la democracia es el procedimiento para convertir en legalidad tales exigencias de legitimidad (legitimidad procedimental). La indagación de una más justa y ética legitimidad del Estado de Derecho lo ha llevado a este núcleo ético-político, no esencialista ni inmovilista y tampoco es una demanda aislada de la historia y la realidad social. Acaso este núcleo sea una especie de carta de navegación en la lucha por el respeto del Derecho y por el cambio de las condiciones reales de existencia de los menos favorecidos."*⁵⁷⁴

⁵⁷³ Díaz, Elías, *Estado y sociedad democrática*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 51 y 52.

⁵⁷⁴ Alarcón, G., *Estado de Derecho, derechos humanos y democracia. Pautas para la racionalidad jurídico-política desde Elías Díaz*, Dykinson, Madrid, 2007, p. 137.

Según lo hemos dicho, podemos encontrar, por ejemplo, en Jorge del Vecchio una explicación cercana a la idea de la inviolabilidad que el Estado no debe rebasar:

*"(...) admitido que el Estado sólo tiene fines humanos, y que su existencia se funda (...) en las exigencias de la naturaleza de los individuos que lo componen, se saca en consecuencia, que su actividad debe quedar limitada a lo que reclame la conveniencia de los mismos."*⁵⁷⁵

A partir de este momento el problema mayor que debe resolver la modernidad es:

*"(...) la relación que existe entre el individuo y la sociedad, entre la posición subjetiva del Derecho y su proyección o composición objetiva. (...) hubo de suceder otra serie de indagaciones y doctrinas dirigidas a definir la relación entre los derechos del individuo y la autoridad del Estado. Los términos antitéticos que hay que coordinar (...) son el individuo y el cuerpo político, la libertad y la ley."*⁵⁷⁶

De esta forma, la personalidad humana, es, entonces, el centro de atención organizativa de la democracia, pues el individuo representa al sujeto principal del derecho. Todo ser humano por su propia naturaleza, es sujeto de derecho. Entonces, los individuos, como sujetos de derechos, son los que sirven de justificación jurídica al poder que ejerce el Estado dentro de las sociedades democráticas. Advertimos que esta concepción de la democracia la podemos encontrar también –como hemos visto antes– en los conceptos de Rousseau. Por medio de esta forma de entender la democracia, a ella, se le confiere un valor adicional y sustancial.

Mondolfo opina que es el jusnaturalismo el que contribuye a considerar al ser humano como sujeto natural del derecho, y es por esta consideración que la justificación jurídica del poder del Estado y de la sociedad son consecuencias que se deducen de los derechos

⁵⁷⁵ Del Vecchio, J., *Persona, Estado y Derecho*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1957, pp. 26 y siguientes.

⁵⁷⁶ Ídem.

naturales de las personas. De este modo, hablar de democracia implica conocer cuál es la voluntad que da origen al derecho.

Los antiguos, decíamos antes, sólo buscaban saber cuál es la forma de gobierno preferible desde el derecho, valorando sólo los hechos sociales y las utilidades que se produzcan, concentrando la discusión alrededor del problema de la soberanía. Entonces, el tema de la soberanía popular dentro de una sociedad democrática, tiene que relacionarse con la *voluntad general* que da origen a la misma democracia; la soberanía popular sola –es decir entendida sólo como el gobierno de las mayorías- no resuelve el problema de la realización efectiva de la democracia. Mondolfo, también cree que el derecho de la soberanía del pueblo tiene que asociarse con el hecho de la delegación del poder, y con los derechos subjetivos de los individuos, de tal forma que la democracia –para ser tal- tiene que estar circunscrita dentro de estos derechos y no simplemente a los hechos reales (como pueden ser las simples mayorías).

Ir más allá de la idea del gobierno efectivo y directo de la mayoría, como concepto de la democracia, es algo que se gestó -como mencionamos anteriormente- desde el Renacimiento, según afirma Mondolfo, en la escuela del derecho natural. Así se retrocedió hasta los orígenes de la soberanía y se fue más allá del Estado, donde está ya existía de hecho:

“Más allá y antes (en sentido lógico si no histórico) del Estado y de la sociedad, el jusnaturalismo busca al hombre, con su naturaleza de persona jurídica, como único fundamento y origen de todo derecho. (...) La soberanía popular ya no es un fundamento justificativo suficiente, porque a su vez exige ser justificada: la voluntad general es, por cierto premisa indispensable para la autoridad del Estado, pero no es un dato, sino una formación jurídica que no podría concebirse y fundamentarse si no preexistieran los derechos del hombre a los del ciudadano.”⁵⁷⁷

Entonces, insistimos en que, en la democracia de hoy tiene que entender a los derechos del ser humano como derechos que son anteriores a los del ciudadano; por ello es que se habla de derechos

⁵⁷⁷ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 122 y siguientes.

intrínsecos e inalienables. Es decir, que los derechos del ser humano le pertenecen a los individuos por su propia naturaleza humana y que no son factibles de enajenarse.

Estos valores de la democracia moderna los podemos encontrar, por ejemplo, en documentos como la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776*, la que en su preámbulo dice:

*"Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados (...)."*⁵⁷⁸

Asimismo, podemos encontrar la determinación de los valores del ser humano como superiores, en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*:

*"Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre (...) La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. (...)."*⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776*, [en línea]. Libertad.org. Dirección URL: <http://www.libertad.org/declaracion-de-independencia-de-estados-unidos-de-america> [Última consulta: 23 septiembre 2015]

⁵⁷⁹ *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*, [en línea]. FMM Educación Dirección URL: <http://www.fmmeduccion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm> [Última consulta: 23 septiembre 2015]

Y ya contemporáneamente encontramos, en la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948*, los mismos valores:

"Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...) Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad (...)." ⁵⁸⁰

A partir de los principios contenidos en las citadas Declaraciones, podemos determinar el concepto y desarrollo de lo que debe ser la democracia contemporánea.

Mondolfo sostiene que si se busca conservar los derechos inherentes a la persona dentro de su vida y actividad, entonces, conservar implica desarrollar:

"El desarrollo de la personalidad, considerado en su universalidad de derecho humano se ha convertido, pues, en el fin y la esencia de la democracia en la edad moderna. El nuevo sentido del concepto de democracia procede justamente del reconocimiento del valor universalista de la persona humana." ⁵⁸¹

La realización efectiva de los derechos es, entonces, la justificación y fundamento del Estado, además de ser requisito esencial a la hora de hablar de democracias.

Según Mondolfo, en las democracias antiguas el interés se enfocaba en el mecanismo de gestión del Estado y en organización de la vida

⁵⁸⁰ *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948*, [en línea]. Naciones Unidas Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> [Última consulta: 23 septiembre 2015]

⁵⁸¹ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 124 y 125.

social dentro del mismo; en cambio en las democracias modernas de lo que se trata es de conducir al ser humano hacia una vida positiva, donde se logre su progresivo desarrollo; se trata de lograr las finalidades humanas, de alcanzar el desarrollo cultural que le ofrecen sus capacidades, y que todo esto lo pueda hacer en libertad:

“El Estado, en su calidad de sociedad ética tiene la función de cumplir el progresivo desarrollo de la libertad, de la especie humana en la libertad. En consecuencia, el concepto de la libertad, que es el fin del Estado, aparece en su completo significado, no como simple tutela de su actualidad presente, sino como desarrollo de su potencialidad progresiva.”⁵⁸²

Este desarrollo no debe limitarse a sólo una parte privilegiada de la humanidad o sólo a un grupo aventajado de personas; la posibilidad de desarrollo debe ser un capital que se extienda a todos los seres humanos.

En ese sentido, Mondolfo opina que estamos ante la determinación del *principio de libertad* en su valor universal de derecho; mejor dicho, estamos ante la afirmación del principio de libertad asociado al *principio de igualdad jurídica*.

De otro lado, resulta interesante anotar que, para Mondolfo, en el *Manifiesto Comunista de 1848* también se puede localizar el principio de la democracia moderna. El *Manifiesto* cuando habla del supuesto momento de la desaparición de la burguesía precisa:

“En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.”⁵⁸³

Desde esta cita, y según lo que venimos estudiando, podemos entender bien que, para Mondolfo, en sustitución de la antigua democracia que se preocupaba por la gestión del Estado y por la

⁵⁸² Mondolfo, R., *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, cit., p. 176.

⁵⁸³ Marx, K. y Engels, F., *El manifiesto comunista*, traducido por Elisa Dapia Romero, Edicomunicación, Barcelona, 1999, p. 124.

organización social, surgirá la democracia moderna que tendrá como presupuesto necesario que las personas asociadas a sus Estados cuenten con un desarrollo libre para cada una, lo que a su vez, será también la condición necesaria para el desarrollo libre de todos los demás integrantes de esa sociedad.

Podemos leer también en Marx que:

*"(...) para el hombre la raíz es el hombre mismo (...)
el hombre es el ser supremo para el hombre (...)."*⁵⁸⁴

Mondolfo afirma que Marx-cuando se refiere a la emancipación del proletariado- habla de una verdadera emancipación, la que sólo puede ser una emancipación que reconquiste la humanidad perdida, para sí y para todos, universalmente.⁵⁸⁵ En este sentido, hay que entender, desde la afirmación de Mondolfo, que la democracia debe reconquistar a la humanidad teniendo en cuenta a cada uno, particularmente, sin olvidar que todos conforman una realidad universal dentro de una misma sociedad; es decir, que lo que determina a una democracia es la búsqueda del desarrollo en derechos, capacidades y libertades de cada quien, pero sin dejar de entender a la sociedad como una institución universal que se constituye con la suma de todos.

La democracia debe, según Marx:

*"(...) provocar en sí misma y en la masa un momento de entusiasmo, en el cual fraternice y se confunda con la sociedad universal, un momento en que sus reclamaciones y sus derechos sean de veras los derechos y las reclamaciones de la sociedad misma, en que ella sea realmente la cabeza y el corazón de la sociedad."*⁵⁸⁶

Nosotros creemos que para entender a la democracia como una forma de gobierno de supremacía universal, debe de reconocerse en ella una actuación firme y guardiana, en nombre de los derechos

⁵⁸⁴ Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducido por A. R. y H. A., Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968, pp. 30 y 31.

⁵⁸⁵ Mondolfo, R., "Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo", en Marx, K., *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, cit., p. 32.

⁵⁸⁶ Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cit., p. 38.

universales de toda la sociedad. La democracia moderna debe organizar todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social, dentro de un enfoque de carácter universal, donde la preocupación por los derechos particulares de cada sujeto, o grupo de sujetos, debe estar determinada por la búsqueda de la protección de los derechos de todos los sujetos de la sociedad universal en su conjunto. Entonces, la democracia de hoy, debe desarrollarse dentro la teoría que declara que *el ser humano es el ser supremo del ser humano*; es la fuerza trascendental que lo determina. El desarrollo de la democracia se sostiene en el desarrollo libre de todos los seres humanos, como sociedad y conjunto universal que es.

Una visión humanista de todo ello, parafraseando a Marx, implica entender que *el libre desarrollo de cada uno, debe ser la condición del libre desarrollo de todos*.

En la democracia, los derechos que cada persona posee, son suyos sólo por su condición de ser humano, con lo cual su personalidad en libertades y derechos no debe ser el privilegio de un determinado grupo o clase social privilegiada. Los derechos, dentro de una democracia, constituyen reivindicaciones de carácter universal, y como dice Mondolfo:

"(...) una contraposición del título humano al título histórico de los derechos."⁵⁸⁷

En ese sentido, para Mondolfo, la concepción de la democracia es una concepción política; por ello, no sólo se trata de alcanzar un fin, sino que se trata también de la realización de todos los actos necesarios para lograrlo. Los actos que se deben ejercer para alcanzar los fines de la democracia, implican una realización constante y progresiva del fin mismo; de esta forma, el cumplimiento del deber coincide con el ejercicio del derecho. Esto, teniendo en cuenta que –como anota Mondolfo– socialmente a todo derecho le corresponde un deber y, la conciencia de los derechos, no se separa de la conciencia de los deberes.

El desarrollo universal de los derechos y de la personalidad humana, necesita de determinadas condiciones que deben existir a priori de la misma regulación democrática. Las condiciones necesarias y

⁵⁸⁷ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., p. 128.

apriorísticas se refieren a las energías conscientes; es decir, el tener interiorizadas la conciencia y la voluntad para exigir el desarrollo de la personalidad humana; conciencia de que el desarrollo de la personalidad es un elemento vital que sólo se puede lograr si se siente, al mismo tiempo, como derecho y deber, como reivindicación que pertenece a cada ser humano individualmente y a la vez, dado el carácter universalista del derecho. Conciencia, que el cumplimiento de los derechos, implica el cumplimiento, por parte de cada uno, de una obligación social y ética. Si no existe, a priori, una conciencia para exigir el desarrollo propio, la personalidad humana y universal no podrá ser realizada. Lograr esta conciencia implica desarrollar la personalidad propia de cada quien; de esta forma, el desarrollo de las condiciones externas -para el fin universal de la personalidad humana- se encuentra subordinado, al desarrollo y realización previo de las condiciones psicológicas y éticas de los sujetos. Así, las condiciones externas, que debe proporcionar la democracia, son consecuencias de las condiciones psicológicas y éticas de cada persona. De nada sirve que sólo existan condiciones exteriores de la legislación y la situación material; deben existir, antes, las condiciones interiores de la conciencia y la voluntad; no sirve de nada otorgarle un derecho a una persona que no tenga conciencia del mismo y de la voluntad de ejercerlo.

En ese sentido, Mondolfo precisa que:

“El problema de renovación social, que constituye el programa de la democracia, es antes de todo y esencialmente un problema de renovación psicológica.”⁵⁸⁸

En la misma línea de lo anterior, podemos ubicar a Marx cuando dice que:

“No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.”⁵⁸⁹

Esa proposición en las ideas de Mondolfo resulta parcialmente invertida. Explica Mondolfo que, cuando se trata de la conservación y

⁵⁸⁸ Ibídem, p. 130.

⁵⁸⁹ Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, traducido por Jose Luis Monereo Pérez, Comares, Granada, 2004, p. XXXI.

adaptación al estado preexistente, entonces, las condiciones sociales sí le son previas, histórica y lógicamente, a la conciencia. Sin embargo, este orden de prelación se invierte cuando se habla de renovar y transformar; en este caso, serán histórica y lógicamente previas la conciencia y la voluntad (serán ellas las que determinen al ser social).

Las condiciones sociales, entonces, resultan –ante el supuesto de la renovación y la transformación del estado preexistente- siendo determinadas por la conciencia y la voluntad que previamente se tenga. En esta parte, a Mondolfo ya se le nota cercano a las ideas de Robert Michels:

“Lo que en el curso de la historia ha constituido el factor primordial de las luchas de clases no ha sido la simple existencia de condiciones de opresión, sino el reconocimiento de estas condiciones por parte de los oprimidos. La mera existencia del proletariado moderno no es suficiente, por sí misma, para producir un 'problema social'. A fin de que la lucha de clases deje de ser una teoría nebulosa donde la energía queda para siempre en forma latente, debe ser agitada por la conciencia de clase.”⁵⁹⁰

En ese sentido, nosotros insistiremos en sostener que el principal problema de la sociedad de hoy, radica especialmente en el deterioro de la conciencia del valor humano de los seres sociales y, en la forma en que se constituyen sus voluntades, por culpa de ese deterioro.

Así, inspirados por la reflexión de la filosofía mondolfiana, sostenemos que el problema de la democracia moderna es principalmente un problema de renovación de conciencias y de formación de las voluntades. Los derechos que se regulan dentro de una democracia deben ser sentidos como exigencias propias, y correctas de ser reclamadas con firmeza, pero propias porque cada uno de nosotros somos partes de una misma humanidad. Los derechos, le corresponden a toda la humanidad en general, como conjunto y unidad que es, y a cada uno de los seres humanos, en

⁵⁹⁰ Michels, R., *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., p. 34.

particular, como parte integrante de ese mismo conjunto que es la humanidad.

Al mismo tiempo que se reclama como derecho, el respeto y cooperación de los demás, se debe reconocer la necesidad de que cada quien deba ejercer realmente, como deber, actividad propia. El cumplimiento de este deber de ejercicio propio de cada quien, condiciona y sirve de medio para alcanzar los fines de la democracia; de tal forma que a través de la conciencia de los derechos y deberes que cada uno tiene dentro de sí -como sentimiento de exigencia propia- se realiza, continua y progresivamente, la democracia y sus valores. El fin de las democracias debe sentirse en las conciencias de los seres humanos y debe estar despierta y animada hacia la acción. No se trata ya, de una conciencia dormida e inactiva; en la democracia el ser social debe responder a una realidad activa y fecunda. De esta forma se logra desarrollar la auténtica personalidad humana de los sujetos. En la propia afirmación de la exigencia universal del desarrollo de la personalidad humana, se encuentra la afirmación y desarrollo de la propia y auténtica vida.

Los seres sociales dentro de una democracia, deben interesarse por la participación activa, tanto en lo social como en lo político. Pero no se trata de una participación interesada a los fines egoístas de cada uno; se trata de participar activamente, entendiendo que los problemas e intereses de la comunidad son para cada uno problemas e intereses propios, y cada sujeto debe sentir, por su propia y buena voluntad, la imposibilidad de negarse a brindar una atención realmente activa.

Es decir, en la democracia moderna (donde los valores de la libertad y la igualdad son pilares fundamentales) se debe desarrollar un alto sentido de la responsabilidad por el que cada uno de los sujetos sociales, individualmente, se sienta íntimamente implicado hacia la inconstancia o alternancia de los sucesos prósperos y adversos que de hecho se suceden dentro de una sociedad.

En ese sentido Mondolfo dice que:

“La democracia quiere ser un desarrollo universal de la personalidad; pero esto implica, por un lado, la libertad –no sólo negativa, es decir, la ausencia de obstáculos, sino también positiva, o sea la existencia de las condiciones necesarias- de

*semejante desarrollo, por el otro la responsabilidad; en una palabra, implica la conciencia de la inseparabilidad entre derecho y deber. El verdadero núcleo de una renovación democrática de la vida social está constituido por la transformación de las masas amorfas e inconscientes en una asociación de hombres conscientes y responsables. El sentido de la responsabilidad, pues, es un elemento esencial de la democracia (...)."*⁵⁹¹

3. LA DEMOCRACIA Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO.

Partiendo de la idea de que en la democracia la actitud consciente y responsable de los individuos tiene un carácter sustancial, veremos que la división del trabajo comporta un rol que puede determinar el sentido de responsabilidad:

*"La igualdad y la libertad, (...) no pueden más que determinar un pueblo homogéneo, una nación, donde ya no existen privilegios ni diferencias, salvo sociales ligadas a la división del trabajo, que son funcionales para la utilidad común."*⁵⁹²

Así, Mondolfo afirma que el desarrollo del sentido de la responsabilidad se ve condicionado por la cada vez más progresiva división del trabajo. Esta división, por un lado favorece el desarrollo del sentido de la responsabilidad democrática, pero por otro, lo obstaculiza.

Según Mondolfo, distinguir entre distintos trabajos, produce en cada sujeto particular la sensación de estar cumpliendo con una tarea que le es especial, y esto incentiva el sentido de la responsabilidad individual que cada uno tiene frente a los demás. De esta forma, la confianza, la inteligencia y la honestidad de los sujetos, se presuponen existentes en cada momento o situación de la vida. Todas las actividades que realizamos, las hacemos suponiendo la

⁵⁹¹ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 133 y 134.

⁵⁹² Duso, G., "Revolución y constitución del poder", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni, Siglo XXI, México D.F., 2005, p. 166.

confianza, la habilidad y escrupulosidad de todos los que han intervenido en la preparación de las cosas e instrumentos que utilizamos (vivir en una casa, cruzar una avenida, andar en coche o en tren, comer, etc.). Luego, Mondolfo reconoce que es inevitable el que exista una división del trabajo, y más bien admite que es indispensable. Entonces, la presencia de la confianza es también indispensable dentro de la vida social, teniendo en cuenta que esta última implica una cooperación continua sustentada en la división del trabajo; sin la división del trabajo y la correspondiente confianza, la vida social se haría insostenible y los sujetos perderían la posibilidad de su existencia.

La división del trabajo, no es otra cosa que la distribución de las tareas dentro de la vida social. Como hemos dicho, a través de las tareas de cada quien se desarrolla el sentido de su responsabilidad en relación con los otros y con respecto al ejercicio de su labor especial; sin embargo, advierte Mondolfo, que esta situación trae consigo dos peligros:

- 1) Que se produzca una falta de desarrollo del sentido vigilante del control sobre la obra de aquellos que cumplen oficios distintos al nuestro. Es decir, que se llegue a una exagerada confianza, sin límites, que nos haga descuidar el actuar de los demás.
- 2) Que cada quien no pueda salir del restringido y mezquino punto de vista de su tarea propia y, que al quedar en este encierro, se anule la conciencia de las exigencias que son derechos y deberes a la vez y de las que, ni él ni todos los demás, pueden apartarse sin afectar el bien común de la generalidad.

Al final, si los individuos restringen su interés a la labor propia, borrándoseles la conciencia sobre lo que son las exigencias dentro de su sociedad, entonces, la consecuencia, frente a esta falta de interés, es la atrofia del sentido vigilante que se debe tener para las otras distintas labores propias que ejercen los otros.

De esa forma, el primer peligro, que advierte Mondolfo, sería consecuencia del segundo. La crítica y el control vigilante se mantienen vivos siempre que el interés de los sujetos no se restrinja únicamente al interés de la labor propia y, siempre que se mantenga viva su conciencia sobre las exigencias, que son derechos y deberes, de las que ninguno puede soslayarse.

Por la extinción del interés y de la vigilancia, el sentido de la responsabilidad queda expuesto a quedar inminentemente amenazado.

Mondolfo afirma que, idealmente, la responsabilidad se siente con más vivacidad cuando mayor es la confianza que los demás ponen en nosotros; sin embargo, en la realidad, la falta de vigilancia, de control y de crítica, extingue la conciencia de la responsabilidad. Sostiene Mondolfo que, ante la circunstancia de toda falta de control y de crítica, se tiende a tomar como meritorio lo que es obligatorio; si no hay control ni crítica, se ve a la escrupulosidad de la conducta, no como una obligación en el actuar, sino como un acto de generosidad; esta visión de generosidad, esperará una retribución por la gratitud concedida, y de no recibirla, la generosidad otorgada como escrupulosidad en el actuar, ya no se verá estimulada y se dejará de ejercitar.

Desde otro punto de vista, surgiría un peligro completamente diferente, que estaría en el otro extremo. Esto se daría frente a una excesiva vigilancia, crítica y control, sobre el actuar de los demás. La vigilancia se tornaría en una vigilancia de opresión, el control se convertiría en desconfianza sistemática y, la crítica, en una manifestación de desestimación hacia las capacidades intelectuales y morales de los demás. Desde este punto de vista y ante este segundo peligro, el sentido de responsabilidad también queda amenazado no menos que por el primero:

“La conciencia de la responsabilidad no puede separarse de la de la personalidad; si se intenta reprimir y oprimir a la segunda, se ahoga también a la primera.”⁵⁹³

Es aquí donde Mondolfo encuentra el problema que Michels ha planteado acerca de la realización democrática:

“Por una ley social universalmente aplicable, todo órgano de la colectividad, nacido por la necesidad de la división del trabajo, crea para sí mismo, tan pronto se consolida, intereses que le son peculiares. La existencia de estos intereses especiales supone un conflicto forzoso con los

⁵⁹³ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., p. 139.

intereses de la colectividad. Pero no solo eso; los estratos sociales que desempeñan funciones peculiares tienden a aislarse, a producir órganos aptos para la defensa de sus propios intereses. A la larga tienden a transformarse en clases diferenciadas."⁵⁹⁴

Mondolfo afirma que la división del trabajo produciría –siguiendo el citado postulado de Michels– inevitablemente la formación de una clase política dominadora, lo que de hecho sería una situación no compatible con los supuestos democráticos. La sociedad necesita estar organizada; el pueblo y su soberanía tienen la necesidad de delegar las funciones del poder; de esta forma, afirma Mondolfo, la tesis de los teóricos del absolutismo sobre que no se puede separar el *pactum unionis* del *pactum subiectionis*⁵⁹⁵, se confirmaría con la realidad de la vida social y en el terreno de los hechos.

Recordando lo que decía Victor Considérant sobre la delegación de la soberanía, veremos que esta delegación puede verse incluso como contraria a los postulados de la propia democracia:

"Si el Pueblo delega su Soberanía, la renuncia. Ya no se gobierna: es gobernado... ¡Oh, Pueblo, delega tu Soberanía! Te garantizo un destino opuesto al de Saturno: tu Soberanía será devorada por tu hija, la Delegación."⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Michels, R., *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., p. 177.

⁵⁹⁵ De Asís Roig, R., "Hacia una nueva generalización de los derechos. Un intento de hacer coherente a la teoría de los derechos", en *Una discusión sobre la universalidad de los derechos humanos y la inmigración*, Dykinson, Madrid, 2006, p. 51: "Es sabido que las teorías del contrato social expresan, básicamente, una ficción que sirve para legitimar al Estado y al Derecho, y por tanto para justificar la obediencia al sistema jurídico político. Tradicionalmente, en el mundo moderno, estas teorías se describen haciendo alusión a dos grandes pactos que sirven para expresar el sentido y significado del contrato social: el *Pactum Unionis* y el *Pactum Subiectionis*. El *Pactum Unionis*, es el pacto por el que se configura el poder y se determina su composición. En términos de legitimidad, básicamente el *Pactum Unionis* se proyecta en la cuestión de la legitimidad de origen. Por su parte, el *Pactum subiectionis*, es el pacto por el que se fijan las condiciones del ejercicio del poder. Así, en términos de legitimidad, se proyecta en la cuestión de la legitimidad de ejercicio."

⁵⁹⁶ Considérant, V., *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, Librairie Phalanstérienne, París, 1850, pp. 13 y siguientes.

Considérant era un acérrimo contrario a la teoría que sostiene que la soberanía popular quedaba garantizada por el sistema representativo; ni siquiera aceptando que el gobierno parlamentario, en abstracto, constituye realmente un gobierno de las mayorías; en la práctica esto no es más que un fraude continuo de los que dominan; es decir, afirmar que el gobierno parlamentario representa a las masas del pueblo, no es más que una afirmación contraria a la verdad y a la rectitud. En un gobierno representativo, sostiene Considérant, la única diferencia entre democracia y monarquía es diminuta; no es más que una diferencia de forma, y no una diferencia sustancial; el pueblo en vez de elegir a un rey, elige a diversos reyezuelos. De esta forma, para Considérant, los miembros de una comunidad pierden libertad e independencia suficientes para comandar el desarrollo de su Estado, quedando permeables a que se les despoje de sus derechos fundamentales. El pueblo únicamente se queda con el *privilegio ridículo* de poder renovar a un nuevo grupo de amos, cada cierto tiempo.⁵⁹⁷

En ese mismo sentido podemos desprender, de Jean Jacques Rousseau, que si al pueblo no le queda más que obedecer -por ese mero acto de obediencia sin opción- el pueblo se disuelve, pierde su cualidad de pueblo; desde el momento en que hay un dueño, ya no hay soberano; a partir de aquí se destruye el cuerpo político:

“La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada: consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley que no haya ratificado personalmente el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo (...) se cree libre y se equivoca de parte a parte; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto los ha elegido, es esclavo, no es nada.”⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Ibídem, pp. 11 y 12.

⁵⁹⁸ Rousseau, J., "El contrato social", en Jean Jacques Rousseau. *Obras selectas*, cit., pp. 66 y 124.

De Rousseau decimos, que él es el fundador de esa crítica sobre la democracia. Él entiende al gobierno del pueblo como el ejercicio de la voluntad general; y desde este entendimiento, deduce que la voluntad general jamás puede serle quitada al pueblo y, el soberano, siendo un concepto colectivo, únicamente se representa por sí mismo. Así, cuando el pueblo se entrega a representantes, pierde su libertad. El pueblo que delega su soberanía, otorgándola a unos cuantos individuos, renuncia de sus funciones soberanas. Para Rousseau, el dominio y atributo de la voluntad popular no se cede a favor de unos pocos ni siquiera, el dominio y atributo de la voluntad, de un solo sujeto.

En este mismo sentido, encontramos la crítica sobre el gobierno representativo que hace Pierre Joseph Proudhon. Este autor, critica que los representantes del pueblo, una vez que toman el poder, empiezan a laborar para afianzar y engrosar su influencia; continúan en ello, rodeándose de nuevas defensas, hasta lograr por fin liberarse de la fiscalización del pueblo. Esto termina siendo la fase natural de todo poder: viene del pueblo y acaba colocándose en un lugar más alto y por sobre el pueblo. Se coloca en un puesto superior.⁵⁹⁹

Finalmente, y volviendo a Robert Michels, veremos que éste opina que la crítica al gobierno representativo, es más aplicable cuando la vida política adquiere regularmente formas de mayor complejidad; cuanto más compleja es la vida política, más absurdo es intentar la *representación* de una masa heterogénea en todas las innumerables dificultades originadas de la creciente diferenciación de la vida política y económica. De esta forma, la representación significa que un deseo puramente intelectual, se disimula y es aceptado como la voluntad de la masa:

“En ciertos casos aislados, cuyas cuestiones son muy simples, y donde la autoridad delegada tiene duración breve, es posible la representación; pero la representación permanente equivaldrá siempre a que los representantes dominen sobre los representados.”⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Proudhon, P., *Les confessions d'un révolutionnaire. Pour servir à la révolution de février*, Librairie Internationale, París, 1868, p. 286.

⁶⁰⁰ Michels, R., *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, traducido por Enrique Molina de Vedia, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 85.

De otro lado, Mondolfo, comentando a Marx, nos explica que la exigencia marxista, contenida en la conclusión de la segunda parte del *Manifiesto Comunista*⁶⁰¹, sobre que una *asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos*, exige una lucha contra la enajenación del ser humano. En este sentido, Mondolfo apunta que la exigencia de humanidad, de su desarrollo espiritual y de su conquista de la personalidad, son exigencias necesarias en contra de la situación histórica que hace de la personalidad un privilegio de la clase pudiente, reivindicándola, en cambio, como exigencia universal y derecho humano. Mondolfo nos explica que en la filosofía marxista, el ser social se expresa como enajenación, cuando el ser humano no se reconoce como ser humano y cuando no organiza el mundo humanamente; cuando el ser humano se enajena a sí mismo, la sociedad de este ser humano enajenado es la parodia de su real ser social, de su verdadera vida de especie; que su actividad, por lo tanto, se le presenta como sacrificio y desazón, su propia creación se le presenta como una potencia extraña, su riqueza como pobreza, la conexión esencial que lo liga a los otros seres humanos como una conexión no esencial; que la realización de su ser se le presenta como una no realización de su vida, su producción como la producción de su nada; que su poder sobre el objeto se le presenta como poder del objeto sobre él mismo; que él mismo, el dueño de su creación se le presenta como el súbdito de esta creación. Así, Mondolfo nos dice que, tremenda enajenación, para la teoría marxista, es consecuencia y un producto de la división del trabajo, que supone desde su inicio la introducción de la propiedad privada. Es el mismo ser humano quien debe vender no sólo su producto, sino su propia fuerza de trabajo:

*"La extensión de la maquinaria y la división del trabajo quitan al trabajo del proletariado todo carácter autónomo y le hacen perder con ello todo encanto para el obrero. Este se convierte en un simple resorte de la máquina y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje."*⁶⁰²

⁶⁰¹ Marx, K. y Engels, F., *El manifiesto comunista*, cit., p. 124.

⁶⁰² *Ibíd.*, p. 105.

Para Mondolfo, esta enajenación de la que habla Marx refleja una deshumanización del ser humano:

*"Consecuencia de este proceso es la pérdida de la condición de hombre, autor consciente y autónomo de su obra creadora, la reducción del hombre a un puro instrumento (la mano), apéndice de los instrumentos mecánicos y puesta al servicio de éstos en el ejercicio de la fuerza de trabajo."*⁶⁰³

No podemos dejar de mencionar, que esta situación de enajenación o alienación del ser humano, pese a ser rechazada por Marx, éste sí le reconocía, a dicha alienación, un importante valor instrumental para su teoría socialista. En este sentido lo entiende también Rodolfo Mondolfo, quien nos explica que Marx le otorga una importancia a la alienación misma, pues ella sirve como impulso reivindicador para el individuo enajenado y, por tanto, para la acción revolucionaria en aras de conseguir la conquista de la personalidad humana y de la libertad de su desarrollo:

*"Sólo por este concepto de alienación como elemento constitutivo del sentido de miseria del trabajador, se puede entender cómo, para Marx, lo esencial para la rebelión del trabajador reside no tanto en la medida del salario, sino en la conciencia de la deshumanización, de la negación de su valor humano y de su exigencia de libertad y desarrollo espiritual."*⁶⁰⁴

Hecha la precisión anterior, hagamos ahora hincapié en la propuesta de Marx para abolir la división del trabajo. Cuando el individuo está supeditado a condiciones de vida que únicamente le permitan el desenvolvimiento unilateral de una única facultad a expensas de todas las demás, cuando éstas le dan material y tiempo sólo para el despliegue de esta única facultad, entonces, este individuo es dirigido a un desarrollo unilateral, limitado, incompleto e imposibilitado.

⁶⁰³ Mondolfo, R., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., p. 341.

⁶⁰⁴ Mondolfo, R., "Conclusiones sobre el marxismo", en Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. XVI.

Contra esto, y por la exigencia del desarrollo integral humano, Marx, propugna la erradicación de la división del trabajo.

Teniendo claro lo anterior, situémonos en la opinión de Mondolfo al respecto. Explica Mondolfo, que de lo propugnado por Marx sobre la erradicación de la división del trabajo se desprenden dos situaciones:

- 1) La erradicación de la división del trabajo que propugna Marx, no debe entenderse en el sentido de una eliminación de toda especialización voluntaria de los individuos, conforme a sus francas vocaciones, capacidades y prioridades personales. Lo que Marx, pretende -a juicio de Mondolfo- es erradicar los presupuestos que obligan y condenan al individuo a una forma unilateral, limitada y única de actividad siempre igual, que no le permiten desenvolverse en cualquier otro sentido.
- 2) El ideal de sociedad que preconiza Marx, es un ideal de libertad de desarrollo y de iniciativa, que no puede comprobarse en la comunidad y caracterizarla, sino a condición de comprobarse en cada individuo y caracterizar el proceso de su formación y toda su existencia real. Existe una dependencia recíproca e inescindible entre el libre desarrollo de cada persona y el libre desarrollo de toda la sociedad. Esto último es muy relevante para la idea central que venimos manejando en este trabajo, sobre que la realidad de cada ser humano, termina trascendiendo a la realidad general de la sociedad y con ello de toda la humanidad. Precisamente por esa idea de conjunto humano, único, inescindible y sujeto a una inevitable reciprocidad entre los actos y decisiones de los individuos que luego repercuten en la sociedad, y viceversa, es que preconizamos la necesidad de una convicción de todos sobre el valor de nuestra humanidad, la que debe estar carente de indiferencias y menosprecios hacia los demás.

Mondolfo concluye, de lo comentado sobre Marx, que la exigencia fundamental de este autor:

"(...) es una exigencia de libertad, de respeto de la personalidad y de su derecho de desarrollo

independiente, de respeto de la autonomía del hombre."⁶⁰⁵

4. DEMOCRACIA Y OLIGARQUÍA

Omitiendo los factores y elementos secundarios propuestos por Michels, en términos generales, podemos afirmar que los pensamientos, sentimientos y comportamientos de las personas son influenciados por la presencia real, imaginada o implicada de otras personas.

De esta forma, diremos que los fenómenos sociales nos ayudan a descubrir las leyes por las que se rige la convivencia; nos ayudan a descubrir las organizaciones sociales y a tratar de establecer los patrones de comportamientos de los individuos en los grupos, los roles que desempeñan y todas las situaciones que influyen en su conducta. Entonces, podemos concluir que todo grupo social adopta una forma de organización dictaminada por la misma sociedad con el fin de intentar resolver más eficazmente los problemas de la subsistencia.

Con ese mecanismo, y absteniéndonos de usar los elementos secundarios que desarrolla Michels, podemos explicar cómo es que la democracia se determina, a sí misma, a la procreación de la oligarquía.

En principio, nos es claro que resulta imposible que la sociedad en su conjunto –es decir, como masa- asuma directamente las funciones directivas de un determinado gobierno. Estas funciones, por una simple situación mecánica de hecho y de posibilidad, deben ser asumidas a través de una delegación.

De otro lado, es también claro, que no toda la sociedad está capacitada de la misma forma, como para asumir indistintamente una u otra función directriz, o cualquiera de ellas. Entonces, la delegación de funciones de dirección, también estará determinada por la necesidad técnica de las capacidades profesionales de los sujetos.

En ese sentido, Mondolfo afirma que, dado que nunca es fácil sustituir a los capaces por otros capaces, que por el tema de reconocerles los servicios prestados y la autoridad moral adquirida en

⁶⁰⁵ Mondolfo, R., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., p. 345.

virtud de los mismos, que por la necesidad de que exista una cierta estabilidad en el oficio a fin de que surja y se mantenga el amor a dicho oficio y el sentido de la responsabilidad hacia el mismo, pasa que incluso en el sistema de los cargos electivos temporales, lo temporal se convierta en permanente:

“La estabilidad, la autoridad, la responsabilidad, todo coopera para separar a los elegidos de la masa y convertirlos en una clase dominante.”⁶⁰⁶

La falta de preparación, la dejadez o la falta de interés de las masas, son excelentes aliados para que las ideas de la mente de los jefes, inevitablemente se vean convertidas en otras. Veremos que las masas, desprovistas de interés y de preparación, quedan sometidas en una situación de inferioridad en relación con las condiciones sociales. Es en este momento cuando los jefes terminan elevados sobre el estrato social del que tendrían que ser meros representantes; terminan separados del oficio original que ejercían antes de ser jefes, y son elevados a funciones organizativas o parlamentarias. Pasan de una vida regular a una de clase elevada socialmente; adquieren costumbres y aspiraciones de cultura y de mejora material que antes no tenían y que sacan de la nueva clase elevada a la que pertenecen. Al final, se convierten en una élite diferenciada de la masa; al alejamiento social, deviene el alejamiento ideológico. El distanciamiento social de la masa, hace que los pensamientos fundamentales de los que se tornan en jefes de una colectividad, terminen también distanciados de los pensamientos de la masa colectiva, originándose una ideología que identifica a la masa y, otra, a la de la élite de los jefes.

Así, en opinión de Mondolfo, la intención de la democracia de elevar universalmente a toda la sociedad, organizándose a través de funciones delegadas en jefes, termina convirtiéndose en una situación privilegiada donde son sólo las élites de los jefes, o de los grupos, los que -por su mejor organización o su mayor capacidad técnica- logran elevarse a un nivel social y cultural más alto. Surge, de esta manera, un grupo aristocrático diferenciado de la masa y, con ello, el corporativismo cerrado, que detesta cualquier aspiración universal de elevación masificada de la sociedad, por lo que la obstaculiza a fin de mantener su privilegiada y diferente posición alcanzada. La

⁶⁰⁶ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., p. 143.

democracia, entonces, resultaría así opuesta a su propia aspiración universalista y general.

5. TEORÍA DE LAS ÉLITES

Mondolfo sí trata de la *théorie de la circulation des élites*; sin embargo, con respecto a Pareto, no le dio especial desarrollo.

Pese a ello, hay que decir que las ideas de Robert Michels guardan mucha relación –aunque con diferencias– con las ideas de Vilfredo Pareto y con las de Gaetano Mosca.

A esos dos autores, junto con Robert Michels, podemos considerarlos como los propugnadores de la *Teoría de las élites*. En general esta *teoría de las élites*, veremos que cobra especial actualidad ya que sus postulados parecen encajar muy bien en muchas de las situaciones que se dan hoy dentro de las sociedades y de sus democracias. De ahí que consideremos importante el conocerlas y desarrollarlas en este trabajo, para entender mejor lo expresado por Rodolfo Mondolfo, advirtiendo las coincidencias que podemos encontrar con nuestra actualidad.

En ese sentido, hemos visto que Rodolfo Mondolfo desarrolla los postulados de Michels sobre las élites, y que este desarrollo tiene especial relevancia para la actualidad de nuestro siglo XXI; sin embargo, no se puede comprender bien la citada *teoría de las élites*, sin tener en cuenta las ideas de los otros dos autores vinculados a esta teoría y que de hecho, advertimos, influenciaron sobre Robert Michels.

Empecemos centrando algunas primeras ideas para subrayar nuestro interés de analizar la teoría de las élites,

Ante tanta desigualdad y ante tanta falta de derechos eficientes, es decir, de derechos que realmente provean a la humanidad de una realidad general de bienestar, es evidente que algo está fallando.

La crisis de hoy se nota, y se nota bien en la falta de valores humanos, altruistas y solidarios de muchos de los que nos representan y de muchos de los que más tienen. Existe la sensación, que los que gobiernan suelen ser los que mejor están, y que la mayor preocupación de ellos es mantener su privilegiado y particularista estado de bienestar propio. Esto nos lleva a una primera reflexión con respecto a que la presencia de líderes verdaderamente capaces

resulta trascendental para el desarrollo justo de la sociedad. Todo ello nos lleva a revisar el tema de las élites en la sociedad, que también son preocupación de nuestro autor, Rodolfo Mondolfo.

Por otro lado, en pleno siglo XXI, vemos que es realmente apremiante la educación moral, principalmente en aquellos seres humanos que dirigen y gobiernan a las masas. Se necesita de líderes eficientes, comprometidos con los intereses de la sociedad, y no sólo con los suyos propios; se necesita líderes honestos, cultos y capaces de llevar a buen puerto el presente y el futuro de la humanidad. Ya sea que se trate, políticamente, de un régimen u otro, de una forma de gobierno u otra, la necesidad de personas capaces resulta hoy más que imperiosa.

Es claro que existe un gran alejamiento entre los jefes de la sociedad y las masas gobernadas.

La *teoría de las élites* sostiene que en las sociedades existen jefes políticos, administrativos, militares, religiosos, económicos y morales, y que esta jefatura es ejercida por una organizada minoría.

Engels decía que:

"(...) todas las revoluciones se habían reducido a la sustitución de una determinada dominación de clase por otra; pero todas las clases dominantes anteriores sólo eran pequeñas minorías, comparadas con la masa del pueblo dominada. Una minoría dominante era derribada, y otra minoría empuñaba en su lugar el timón del Estado y amoldaba a sus intereses las instituciones estatales. Este papel correspondía siempre al grupo minoritario capacitado para la dominación y llamado a ella por el estado del desarrollo económico y, precisamente por esto y sólo por esto, la mayoría dominada, o bien intervenía a favor de aquella en la revolución o aceptaba la revolución tranquilamente. Pero, prescindiendo del contenido concreto de cada caso, la forma común a todas estas revoluciones era la de ser revoluciones minoritarias. Aun cuando la mayoría cooperase en ellas, lo hacía -consciente o inconscientemente- al servicio de una minoría; pero esto, o simplemente

*la actitud pasiva, la no resistencia por parte de la mayoría, daba al grupo minoritario la apariencia de ser el representante de todo el pueblo.*⁶⁰⁷

Para la *teoría de las élites*, las clases políticas surgen de dos ideas o pensamientos. En primer lugar tenemos la idea aristocrática, que se genera desde arriba, y la idea democrática, que surge de abajo. La idea aristocrática tiene como característica la organización militar burocrática, la idea democrática, la organización del sistema electoral. El sistema electoral anima a un controlado proceso de circulación de la élite, gracias a que por lo regular la clase política tiene los medios para orientar la voluntad de los electores.

Los pocos que constituyen la élite cuentan, cualitativamente, con mejores capacidades; además cuentan con una estructura y controlan las fuerzas sociales; también cuentan con conexiones y parentescos. El triunfo de la élite, pese a ser minoría, se debe a que se hacen con el poder a través de la organización, frente a la desorganización de las mayorías.

Las masas mayoritarias y desorganizadas quedan impotentes ante la situación de poder organizado que logra la minoría. La organización pone en ventaja a la minoría. Esta última, gracias a que son pocos, alcanza una mutua comprensión y un concertado accionar, que le es difícil lograr a las masas numerosas. La élite se guía por la razón, el cálculo y el conocimiento; sin embargo, las masas –y en general, cualquiera que no sea de la élite- principalmente, se guían por el sentimiento. Cuando la élite tiene algún interés y necesita del apoyo de las masas para lograrlo, se apoya en la motivación de la sensibilidad de estas masas.

Para la *teoría de las élites* la lucha real por el poder se produce dentro de la misma clase gobernante. Esta lucha de dentro, no implica, necesariamente, que las masas o la sociedad en su conjunto vayan a terminar perjudicadas. Lo que pasa es que cuando la clase gobernante se hace mejor o se sustituye por otra de mayor calidad, la sociedad en general también mejora. Pero si la clase gobernante no mejora ni se sustituye por una de mayor calidad, entonces, la

⁶⁰⁷ Engels, F., "Introducción a la obra de Carl Marx. Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", en *Obras escogidas. Marx y Engels*, tomo I, Progreso, Moscú, 1980, pp. 98 y 99.

sociedad se estanca, yendo cada vez más hacia un mayor declive, lo que puede determinar que la misma se separe completamente.

Si la supremacía de la clase gobernante se ve agredida y ésta no reacciona recíprocamente ante esa agresión –fuerza contra fuerza–, entonces, la élite queda debilitada y expuesta a la imposición de cualquier otro grupo minoritario. La clase gobernante que en vez de usar la fuerza recurre al fraude y al engaño para destruir a su contrincante, sólo logra que el poder se traslade de una minoría a otra o que la suya propia se recomponga con nuevos integrantes. En general, para los que desarrollan la *teoría de las élites* cuando se habla del ideal de usar la ley en vez de la fuerza, se cae en una ilusión penosa.

5.1. La circulación de las élites en Vilfredo Pareto

Vilfredo Pareto (1848-1923) pone en entredicho la teoría liberal-democrática y la teoría marxista, y al igual que lo hizo Max Weber, desarrolla su propia definición de sociología, discutiendo con mucha fuerza las ideas de Marx.

Así, colocándose en una posición claramente contraria a la teoría marxista de la lucha de clases, propuso su teoría de las élites.

Según su teoría, la circulación de las élites es la materia real con la que se forma la historia. Vilfredo Pareto, afirmó que los enfrentamientos de clases no acabarían nunca; pueden cambiar las formas de enfrentarse, pero sus características principales son permanentes.

La *teoría de la circulación de las élites* de Vilfredo Pareto, señala que las personas no son iguales, física, moral ni intelectualmente. Cree que en la sociedad, vista como un todo, y en cualquier grupo o estrato social, hay personas mejor dotadas que otras, algunas son más capaces y forman la élite de ese grupo o estrato.

Pareto, intenta explicar los aspectos no racionales de la conducta humana, ya que él estaba convencido de que las cuestiones humanas estaban guiadas por acciones que no eran lógicas ni racionales. Pareto afirmaba que en el ser humano

existe una tendencia natural, espontánea e inevitable hacia la racionalización de sus actos espontáneos y sus creencias, para así fijarlos mediante la sanción intelectual. Para este autor, desde el punto de vista lógico (o científico) las creencias sociales (libertad, democracia, igualdad, fraternidad, etc.) carecen de sentido, ellas son en realidad puros mitos; sin embargo, no son mitos inútiles, porque son requisitos para la vida social. Son derivaciones de nuestra imaginación racionalizadora, mediante la cual verbalizamos una realidad más profunda. Para Pareto, el término *élite*, o tiene connotaciones morales o tiene connotaciones honoríficas.

Se divide en dos:

- 1) *la élite gobernante* formada por individuos que de manera directa o indirecta tienen un papel importante en el gobierno, y
- 2) *la élite no gobernante* que incluye al resto de los individuos más capaces.

Entonces, para Pareto, la élite no es totalmente homogénea, está estratificada. Casi siempre cabe observar en ella un núcleo dirigente, integrado por un número reducido de personas o de familias que gozan de un poder muy superior al de las demás. Este núcleo rector desempeña las funciones de liderazgo en el seno de la élite: constituye una especie de súper élite dentro de la élite. El liderazgo en cuestión presta a la élite una fuerza y eficacia aún mayores. Cuando tiene lugar esta permanente circulación de élites, se mantiene con más firmeza el equilibrio del sistema social, dado que esa circulación asegura la movilidad ascendente de los mejores espíritus. La circulación de élites concurre al mismo tiempo que el cambio social porque trae consigo a su vez la circulación de las ideas.

Vilfredo Pareto afirmaba, que en la capa superior de la sociedad, en el nivel de la clase selecta, existen ciertos agregados que son las aristocracias. Hay casos en que las mayorías tienen las características para pertenecer a la aristocracia, y otros en que, un buen número de integrantes, no. Es posible que participen en la clase selecta de gobierno, o

encontrarse excluidos de ella. Para Pareto, toda aristocracia está destinada a desaparecer, por ello decía que:

*"La historia es un cementerio de aristocracias."*⁶⁰⁸

Las aristocracias disminuyen por el número y también por la calidad, en el sentido de que mengua en ellas la fuerza, modificándose las circunstancias que les ayudaron a hacerse con el poder y a mantenerlo.

Los gobernantes se restituyen en número y además en calidad –y, según Pareto, esto último es lo que importa– por familias que vienen de las clases inferiores, proporcionando fuerza y los elementos necesarios para conservarse en el poder. Se restituye también por la pérdida de sus componentes que más se han debilitado.

Las élites y las aristocracias no se mantienen para siempre; ellas evolucionan hacia un estado inferior o peor con el tiempo. La élite se organiza fortaleciéndose con los mejores elementos que provienen de las clases inferiores, Una vez producido el declive de la élite, otra nueva, repleta de energía y fuerza activa, se forma al interior de las demás clases.

Las disputas y la circulación de las élites son el conjunto de características permanentes que determinan la historia. Cuando el pueblo se alza contra el poder imperante, las consecuencias no siempre le son beneficiosas; más bien, su utilidad queda limitada a quitar complicaciones para que la antigua élite desaparezca y nazca la nueva:

"Gracias a la circulación de las clases selectas, la clase selecta de gobierno está en un estado de continua y lenta transformación, fluye como un río, y la de hoy es distinta de la de ayer. De vez en cuando se observan repentinas y violentas perturbaciones, como podrían serlo las inundaciones de un río, y después la nueva clase selecta de gobierno vuelve a modificarse

⁶⁰⁸ Pareto, V., *Forma y equilibrio sociales*, traducido por Jesús López Pacheco, Alianza, Madrid, 1980, p. 70.

lentamente: el río, vuelto a su cauce, fluye de nuevo regularmente. (...) Las revoluciones se producen porque, bien por el entorpecimiento de la circulación de la clase selecta, bien por otra causa, se acumulan en los estratos superiores elementos decadentes que ya no tienen los residuos capaces de mantenerlos en el poder y evitan el uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior que poseen los residuos capaces de ejercer el gobierno y que están dispuestos a utilizar la fuerza.”⁶⁰⁹

Pareto afirma que existe una diferencia entre los grupos sociales, y que esta diferencia se manifiesta en el hecho de que las personas son física, moral e intelectualmente diferentes. En este sentido, dice que hay determinadas personas superiores a otras, y por ello él les llama élites para hacer referencia a esa superioridad. Estos individuos son superiores –la élite- en inteligencia, carácter, habilidad, capacidad, y poder. Esta clase superior o selecta es la que posee las señales de mayor importancia dentro de cada una de las partes en que se dividen las actividades de los individuos. Pareto, como dijéramos antes, divide en dos a la élite y les llama también:

- 1) la clase selecta de gobierno, y
- 2) la clase selecta no de gobierno.

La primera clase de élite es la que participa claramente en el ejercicio del poder, y la segunda clase, sería toda la demás élite que no se hace parte de este ejercicio. La capa inferior de individuos –la no élite- se encuentra conformada por las personas sin influencias y es la gran parte de la comunidad.

Vilfredo Pareto nos explica que, siempre que existe una sociedad organizada, existe también una clase que gobierna, que además es minoría, y que se conservan en el poder, de una parte, gracias a la fuerza y, de otra, gracias al consentimiento de los gobernados –los que por cierto, son la mayoría-. Así, para conservar el poder o adueñarse de él, la élite gobernante apela a

⁶⁰⁹ Ibídem, p. 71.

las capas sociales mayoritarias –a los inferiores que no pertenecen a la élite- para mostrarles, sólo verbalmente, su admiración, respeto y estima; es decir, manipulan los sentimientos de la gente, especialmente mediante halagos fáciles y promesas infundadas, para utilizarla con fines políticos. La armonía o la caída de la élite, o el nacimiento de otra nueva, están determinados por el nivel de triunfo que se alcance con las expresiones que se crean, apelando al sentimiento de la capa mayoritaria de la población. La clase que gobierna, se esmera por conservar su dominio y para ello elige -de la clase gobernada- a determinados individuos para el uso de la fuerza o también para otras situaciones como el desarrollo artístico. La clase gobernante elige a los individuos que más sobresalen de la masa de los dominados, debilitando a esta masa porque deja de tener, dentro de ella, a sus mejores integrantes.

Para Vilfredo Pareto, esa situación que acabamos de comentar, da firmeza y seguridad a las sociedades, ya que la élite que gobierna únicamente requiere atraer, aspirar e incorporar a un reducido grupo de nuevos integrantes, con el fin de que los dominados carezcan siempre de líderes o personas que ocupen el primer lugar dentro de su mayoritaria capa social inferior.

Sostiene Vilfredo Pareto, que el conjunto de cualidades y circunstancias por las que una sociedad se distingue de las demás, está determinado por el conjunto de cualidades y circunstancias de su élite. Las élites no son grupos completamente cerrados ni completamente abiertos. Los gobernantes buscan mantener su poder valiéndose de su habilidad para conseguirlo, especialmente mediante el engaño, y cuando no pueden hacer uso de la fuerza. La élite explota activamente los sentimientos inmutables que poseen las masas. La clase gobernante sabe que su legitimidad depende de las masas y por ello se renueva regularmente integrando a nuevos elementos que elige de las clases inferiores. La conservación del poder depende, en mucho, de la movilidad social, que es un medio que contrarresta, evitando o previniendo, el surgimiento de cualquier revolución.

Con mucho acierto Pareto sostiene, que cuanto mayor y más longeva sea la ausencia general de cultura e instrucción en las clases inferiores, cuanto menos enseñanza y formación reciban

las masas, mayor será la capacidad de obrar de la élite y mayor será su capacidad para lograr sus fines deseados. Cuanto menos conocimiento haya en las mayorías, menor será la posibilidad de que se opongan al ejercicio, no confesado, de medios no institucionalizados, que sólo buscan la aceptación de la posición de poder en que se sitúan las élites.

De otro lado, y en esto seguimos de acuerdo con Pareto, cuando se agravan las diferencias entre las élites gobernantes y las masas dominadas, revienta la revolución. Esta última se genera por la turbación de la circulación de las élites o por la existencia de demasiados elementos negativos en las capas superiores de la sociedad, que no tienen la capacidad de conservarse en el poder y que evitan usar la fuerza, en tanto que en las capas inferiores aumentan los sujetos de calidad superior y que tienen la capacidad de gobernar y la disposición a usar la fuerza.

El detalle que observa Pareto, con respecto al uso de la fuerza, es que cuando los gobernantes se sostienen por mucho tiempo gracias al uso de la fuerza y además logran enriquecerse, pueden durar más todavía, si se recurre al pago de los contrarios; sin embargo, es un error pensar que esta circunstancia pueda permanecer perpetuamente, por sí sola y sin el uso de la fuerza:

“Las mutaciones violentas se producen bruscamente y, por tanto, el efecto no sigue de modo inmediato a la causa. Cuando una clase gobernante o una nación se han mantenido largo tiempo por la fuerza y se han enriquecido, pueden subsistir un poco más todavía sin la fuerza, comprando la paz de los adversarios y pagando no solo con oro, sino también con sacrificios, el decoro y la reverencia de que hasta entonces habían gozado y que constituye un cierto capital. En un primer momento, el poder se mantiene mediante concesiones, y nace el error de que se pueda seguir manteniendo así indefinidamente. Así, el Imperio romano de la decadencia compraba la paz de los bárbaros con moneda y con honores; así, Luis XVI de Francia, tras consumir en un período

muy breve el heredado patrimonio de amor, respeto y reverencia casi religiosa por la monarquía, pudo ser, cediendo siempre, el rey de la revolución; así, la aristocracia inglesa pudo prolongar su poder en la segunda mitad del siglo XIX hasta la aurora de su decadencia (...) a comienzos del siglo XX."⁶¹⁰

Si los gobernados se valen de la violencia, habrán quienes la condenen; y habrán otros que condenarán la violencia, si es impulsada por los gobernantes. En términos generales, Pareto sostiene que todos los gobiernos ejercen la fuerza y que todos afirman que su uso es justificado. La fuerza la emplea el que pretende mantener el poder existente, así como el que pretende quebrantarlo. La fuerza de uno y otro lado se oponen y, resistiéndose la una de la otra, se hacen frente.

El que es partidario de los gobernantes, si reprocha el empleo de la fuerza, lo que está haciendo realmente es reprobar su aplicación por parte de los que se separan, pretendiendo apartarse del orden establecido y uniforme. Sin embargo, cuando este mismo partidario de los gobernantes, da por bueno y justifica el empleo de la fuerza, lo que hace verdaderamente es aprobar el uso de la fuerza que hacen los gobernantes para forzar -a la uniformidad del orden establecido- a los que pretenden separarse de ella.

Del otro lado, si lo vemos desde el punto de vista de un partidario a los gobernados, cuando éste desapruueba el empleo de la fuerza, lo que hace es reprochar el ejercicio de la fuerza, por parte de los gobernantes, para que los que se quieren apartar de la uniformidad no lo hagan. Si el partidario de los gobernados, aprueba el ejercicio de la fuerza, se está refiriendo al empleo que hacen de ella los que pretenden apartarse de determinadas uniformidades del orden establecido.

Entonces, entendemos de Pareto, que la clase gobernante que no sabe o no puede apoyarse en la fuerza, fatalmente, está determinada a caer; sin embargo, un gobierno no se mantiene en el tiempo si sólo se apoya en la fuerza. Para Pareto, la élite

⁶¹⁰ *Ibíd*em, p. 72.

gobernante tiene el deber de usar la fuerza, y cuanto menos capaz sea de hacerlo, más faltará a éste, que es su principal deber como clase gobernante.

5.2. La clase política en Gaetano Mosca

Gaetano Mosca (1858-1941) no aceptaba las teorías democráticas y colectivistas, sobre todo la marxista.

Al igual que Vilfredo Pareto, Mosca intentó acabar con lo que él consideraba la ficción de Rousseau y Marx. La ficción, de estos dos últimos, estaría en creer que instituido el colectivismo, esto nos llevaría a un periodo de igualdad y de justicia universal en el que el Estado dejaría de ser el órgano de una clase determinada, desapareciendo los explotadores y los explotados; es decir, para Gaetano Mosca las doctrinas que tienden a suprimir la propiedad particular, a transferirla a la colectividad y confiando al Estado la distribución de la riqueza, no son más que pura fantasía. Para Mosca esto era una utopía que no se ajustaría nunca a la realidad, ya que siempre ha de existir una clase gobernante.

Para Mosca siempre existirá un sistema basado en dos clases:

- 1) por un lado, una minoría dominante, y
- 2) por otro, una mayoría dirigida.

Luego, cuando la sociedad alcanza un determinado desarrollo, el control político -y con ello la dirección económica, administrativa, militar, moral y religiosa- es ejercido, en todos los casos, por una clase especial o por una minoría organizada. Es decir, para Gaetano Mosca, siempre habrá una minoría dominante: la *clase política*, y una mayoría dominada.

Mosca creía que si la injusticia y la ausencia de libertad habían sido siempre características básicas de la condición humana, entonces, debían corresponder también a su naturaleza política. No vio con claridad y seriamente la posibilidad de que cambiando las instituciones sociales cambiaría la psicología de los seres

humanos.⁶¹¹ Según Gaetano Mosca, ni en las democracias deja de existir la necesidad de una organizada minoría; y aunque en apariencia esto no suceda, la minoría organizada es la que mantiene el manejo real y efectivo del Estado. Ya puede basarse un gobierno en todo tipo de principios legales que nieguen o rechacen el control por parte de una minoría; sin embargo, la realidad siempre será otra.

Mosca ve en el liberalismo el más apropiado medio entre la aristocracia y la democracia. Para él, el liberalismo es un sistema a través del cual los servidores públicos son seleccionados desde abajo, de manera directa o indirecta, por los subordinados. Los servidores públicos son seleccionados del grupo limitado de seres humanos que son sabios, experimentados, responsables y devotos, y que son los mejor capacitados para ejercer el gobierno: es la minoría aristocrática, la que tiene autoridad, aunque no un ilimitado poder. La existencia de estos límites, frenos y contrapesos en el poder, según Mosca, es lo que sustancialmente hace del liberalismo ser lo que es.

Mosca afirma que las mayorías –sobre todo las que no tienen recursos ni preparación- nunca dirigen a las minorías, más aún, si estas últimas, tienen muchos recursos económicos y son preparadas. Aquí es claro que Mosca esta reprochando al marxismo; además afirma que la supuesta dictadura del proletariado sería únicamente para una clase muy limitada ejercida en representación del proletariado.

Gaetano Mosca sostiene que los dominados, sí que logran ejercer presión sobre el poder y, con ello, logran influir en las decisiones adoptadas por el grupo dominante. La decepción de las mayorías podría acabar con el decaimiento de una clase; sin embargo, no se podrá evitar que otra clase similar surja de estas mismas mayorías, la misma que ejercerá las labores de una clase dominante.

Cuanto más organizada sea la minoría –en contraste con una mayoría desorganizada- mayor será su poder y su estabilidad.

⁶¹¹ Meisel, J., *El mito de la clase gobernante. Gaetano Mosca y la élite*, Amorrortu, traducido por Flora Serato, Buenos Aires, 1962, p. 22.

La falta de organización de las mayorías, coloca a los sujetos que la componen en una situación de indefensión con respecto a la minoría. La minoría organizada predominará sobre la mayoría desorganizada. La minoría organizada estructuralmente tiene además atributos que le proporcionan superioridad material, intelectual y moral, o bien, son herederos de quienes los poseen. Es por eso que Mosca afirma que las clases políticas tienen la tendencia a volverse hereditarias por derecho, o al menos valiéndose de los hechos. Cuanto más extendida y grande sea la comunidad política, tanto menor puede ser la proporción de la minoría gobernante con respecto a la mayoría gobernada; en este escenario, le resultará más difícil, a la mayoría gobernada, organizarse para actuar contra la minoría gobernante.⁶¹²

La jerarquía, según Mosca, es un elemento necesario dentro de la sociedad humana; por ello, es que siempre habrá los que mandan y los que obedecen. Los que mandan suelen ser minoría, y son los que se desenvuelven las labores políticas, los que acaparan el poder y son los que gozan de los beneficios que él otorga. Los que obedecen, son, en número, la mayoría y ellos son los que resultan dirigidos y ordenados por los que mandan a través de métodos legales o usando medios arbitrarios y violentos.

“En la práctica de la vida, todos reconocemos la existencia de esta clase dirigente o clase política (...) no podríamos imaginar en la realidad un mundo organizado de otra manera, en el que todos fuesen sometidos a uno solo, en pie de igualdad y sin ninguna jerarquía entre ellos, o que todos dirigiesen por igual los asuntos políticos. Si en teoría razonamos de otra manera, es en parte por efecto de hábitos inveterados de nuestro pensamiento, y en parte debido a la excesiva

⁶¹² Mosca, G., *La clase política*, traducido por Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004, p. 94. Gaetano Mosca dice también que: “(...) además de la enorme ventaja que proviene de la organización, las minorías gobernantes están constituidas por lo común de una manera tal, que los individuos que las componen se distinguen de la masa de los gobernados por ciertas cualidades que les otorgan cierta superioridad material e intelectual, y hasta moral; o bien son los herederos de los que poseían estas cualidades. En otras palabras, deben poseer algún requisito, verdadero o aparente, que sea altamente apreciado y se valore mucho en la sociedad donde viven.”

importancia que les asignamos a los hechos políticos, cuya apariencia se sitúa muy por encima de la realidad.”⁶¹³

Según Mosca, el sistema de gobierno en el cual la voluntad de una sola persona es la suprema ley fue la base de la organización política de los primeros grandes conglomerados humanos. Siendo esta autocracia un orden político tan extendido y permanente entre pueblos de civilizaciones enormemente distintas, y que además no tenían relación alguna, material o intelectual, entre sí, la autocracia debe ser la consecuencia regular, o al menos la más frecuente, de la naturaleza política de los seres humanos, ya que lo falso o lo que no ocurre ordinariamente, sino más bien rara vez, no subsiste en el tiempo:

“En efecto, la autocracia, ya sea que el jefe supremo que está en el vértice de la pirámide política ejerza su autoridad en nombre de Dios o de los dioses, ya que la reciba del pueblo o de quienes presumen representarlo, proporciona una fórmula política, o sea un principio de autoridad y una justificación del poder, que resulta, clara, simple y fácilmente comprensible para todos. No puede haber organización humana sin jerarquía, y cualquier jerarquía exige necesariamente que algunos manden y otros obedezcan; y puesto que está en la naturaleza del hombre que muchos de ellos quieran mandar y que casi todos acepten obedecer, resulta bastante útil una institución que da a los que están arriba la manera de justificar su autoridad, y al mismo tiempo ayuda a persuadir a los de abajo a que deben admitirla.”⁶¹⁴

No es difícil verificar, según Mosca, que en cualquier organismo político existe siempre un sujeto superior a la jerarquía de toda la clase política y que es el que guía el timón del Estado. El

⁶¹³ *Ibíd.*, pp. 91 y 92.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 260

autor anota que, este sujeto a veces es alguien que legalmente no debiera disponer del poder supremo:

*"(...) muchas veces ocurre que, junto al rey o al emperador hereditario, hay un primer ministro o un mayordomo de palacio que tiene un poder efectivo por encima del propio soberano; o que, en lugar del presidente elegido, gobierna el político influyente que lo ha hecho elegir. Algunas veces, por circunstancias especiales, en vez de una persona sola, son dos o tres las que toman a su cargo la dirección suprema."*⁶¹⁵

Para Mosca, la historia de la humanidad civilizada, la podemos reducir a la lucha entre la inclinación que tiene la clase dominante para adquirir, acaparar y atribuirse el aprovechamiento estable de las fuerzas políticas y a transmitirle su posesión a sus hijos en forma hereditaria; y la inclinación hacia el remplazo y cambio de estas fuerzas políticas y el aseguramiento de fuerzas nuevas. Todo esto produce una corriente de flujo de fuera hacia dentro y de dentro hacia fuera, entre la clase alta y algunas fracciones de las bajas:

*"Las clases políticas declinan inexorablemente cuando ya no pueden ejercer las cualidades mediante las que llegaron al poder, o cuando no pueden prestar más el servicio social que prestaban, o cuando sus cualidades y los servicios que prestaban pierden importancia en el ambiente social donde viven."*⁶¹⁶

Una organización política más o menos perfecta, opina Mosca, es en la que los que gozan del poder más alto detentan una situación económica no subordinada a nada ni a nadie. En la clase política predomina, además, su actitud para dirigir, así como sus cualidades intelectuales, económicas y morales. La preparación, la cultura científica, los grados académicos y las aptitudes especiales probadas abren las posibilidades hacia los cargos públicos. Los sujetos que se movilizan de una posición

⁶¹⁵ *Ibíd*em, p. 92.

⁶¹⁶ *Ibíd*em, p. 108

social a otra conservan sus actitudes intelectuales, sin embargo, cambian sus actitudes morales, lo que se puede percibir a través de los sentidos y del entendimiento. Así, existe la posibilidad de que el servil se vuelva arrogante y el humilde orgulloso. Es cierto, también, que quien asciende desde abajo suele desarrollar el sentir de justicia y de equidad.

El lograr de hecho el poder por parte de la clase política, no es suficiente; por ello, sostiene Gaetano Mosca, es que ellos justifican su poder proporcionándole además un sustento moral y legal. Hacen que el surgimiento de su poder se entienda como consecuencia indispensable de doctrinas y creencias usualmente aceptadas y reconocidas en la sociedad que conduce esa clase. La clase política logra extender su existencia en el tiempo cuando sabe gestionar la reforma oportuna de las clases dirigentes; aquí el principal mérito de la clase popular es su capacidad connatural de extraer de su interior nuevos sujetos capacitados para dirigirlas.

Para Mosca, si las fuerzas políticas cambian, se deben afirmar las actitudes originales en la dirección del Estado; pero si las antiguas fuerzas políticas no mantienen sus actitudes, se transformará la composición de las clases políticas. La clase política no puede evitar decaer si es que le resulta imposible desenvolver las cualidades que la pusieron en el poder, o simplemente, si esas cualidades dejan de tener importancia en el entorno social en que se desenvolvían.

Como anotamos antes, según Mosca, en todo organismo político siempre existe un sujeto que es el superior de toda la jerarquía de la clase política y que es el que dirige el timón del Estado. Este sujeto, que es jefe de Estado, logra gobernar gracias al apoyo de la clase dirigente que hace cumplir y respetar sus mandatos.

Asimismo, la clase política requiere de una capa o nivel de la sociedad para que le ayude en el gobierno. Esta capa social, es la clase media. La clase media es, para Mosca, indispensable para que cualquier organización tenga factibilidad de existir: la clase alta de la sociedad no sería suficiente para enderezar y dirigir el accionar de las masas. Los que pertenecen a la clase

media cuentan con los medios para obtener una instrucción necesaria, y de su mismo ambiente familiar toman el concepto práctico de lo que son los recursos necesarios para lograr una carrera administrativa y burocrática.

En el conflicto entre las fracciones de la clase dirigente, una de ellas busca la ayuda de las masas. Así, se le unen los sujetos que perteneciendo a las clases bajas, supieron ponerse en una posición superior dentro de su clase gracias a su particular inteligencia y energía, o por su osadía y atrevimiento con lo que se apartan por encima del común de la gente de su clase desfavorecida. La fracción de la clase dominante que ha buscado ayuda en las masas, gana la simpatía de ellas magnificando y sacando a la luz el egoísmo, la tontería y los privilegios materiales de los ricos y poderosos, evidenciando sus vicios y errores verdaderos e imaginarios, comprometiéndose a cumplir con el sentimiento de justicia. Si una fracción de la clase política, al propugnar renovaciones, es marginada del poder, ésta intentará echar abajo al gobierno vigente ayudándose de las mayorías que le seguirán con facilidad si es que están en desacuerdo con el sistema constituido. De esta manera, la clase social más baja, resulta siendo un elemento indispensable de la mayoría de las sublevaciones y revoluciones. Es por ello, que con regularidad vemos al frente de las manifestaciones populares a sujetos de un nivel social superior. También podría suceder lo contrario: que la clase política que posee el poder y que es la que no acepta las tendencias renovadoras, acuda a la plebe que aún permanece fiel a las antiguas ideas y que no quiere la renovación.⁶¹⁷

En las mismas clases bajas hay una minoría dirigente que no acepta a los que están en el poder. Esta minoría logra tener mucha influencia sobre las masas, más que la propia clase gobernante. Si crece el aislamiento de clases y el descontento entre las clases inferiores, habrá también una creciente tendencia a que las clases bajas ayuden a derribar al gobierno que exista. Al final, es posible que la clase dominante que existía sea reemplazada por otra, y esto servirá de poco o nada provechoso para las masas.

⁶¹⁷ Mosca, G., *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité: les doctrines politiques depuis 1914*, Payot, París, 1955, pp. 328 y siguientes.

Entonces, advertimos desde el desarrollo que venimos haciendo de los conceptos de Gaetano Mosca, que el aislamiento de las masas, las contrariedades y rivalidades entre cultura, creencias y educación de las clases sociales, podría hacer que se constituya - en la parte interna de la masa- una nueva clase dirigente, usualmente contraria a la que viene ejerciendo el poder. Si la clase baja se organiza debidamente, podría provocarle grandes dificultades a los gobernantes.

Las mayorías dominadas logran influir sobre sus dominadores que conforman la clase política. Es más, si el pueblo es infeliz podría lograr el derribo de su clase política. Igualmente, las clases dirigidas van con los dirigentes mientras compartan opiniones y creencias. La presión de las mayorías, acrecentada por su falta de contento, podría lograr determinada influencia en la clase política. Si la falta de contento llega a ser muy grande y, por ello, se provoca el derrocamiento de la clase dirigente, surgirá indispensablemente, en la masa, una nueva minoría organizada que sustituirá a la clase política derrocada.

Mosca, al igual que Pareto, opina que cualquier clase política tiene que reemplazarse con sujetos de las clases inferiores, ya que ellos conservan activas las tradicionales reacciones de lucha que contribuyen a su conservación, como individuos que son. El aislamiento de una clase tiene como consecuencia el decaimiento de la misma, y esto es así porque se queda sin la capacidad de operar competentemente en sus asuntos y en los de la sociedad. Entonces, por el aislamiento, frente a un conflicto con los contrarios externos o internos, el sistema político se cae a la primera.⁶¹⁸

Sobre otra cuestión, hay que anotar que a Gaetano Mosca el sufragio universal nunca le resultó real y verdadero. Más bien le parecía algo quimérico, dudoso o puramente nominal. Según Mosca el sufragio universal se apoya en la engañosa creencia sobre que los electores eligen a sus representantes; sin embargo, lo que sucede verdaderamente es una situación diferente: el representante se hace elegir por los electores. Para Mosca, la soberanía popular -como resultado del sufragio

⁶¹⁸ Zeitlin, I., "Gaetano Mosca (1858-1941)", en *Ideología y teoría sociológica*, traducido por Néstor A. Míguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, p. 224.

universal- no es más que un mito extremadamente riesgoso, con el que se busca que la sociedad crea que es ella quien gobierna, y que los servidores públicos elegidos están para servirle.

Para Mosca, la democracia parlamentaria se sustenta en la idea jurídica de que el representante es elegido por la mayoría de los electores; pero, la realidad de los hechos demuestra una situación muy diferente. En un proceso electoral se sabe bien que el elegido no es determinado, como tal, por los votos de los electores; más bien, se sabe que, en general, se hace elegir por ellos –que es una situación muy diferente-, o si se quiere, son los amigos del elegido los que lo hacen ser tal. La existencia de un candidato se debe a la labor de un conjunto de sujetos unidos por un fin común, de una minoría organizada que se impone a la mayoría desorganizada:

“(...) en un régimen representativo de sufragio muy amplio el poder efectivo queda en manos de pequeñas minorías organizadas, casi todas compuestas por individuos provenientes de clases superiores y sobre todo de clases medias, o que ya hayan adquirido los requisitos de la clase media. (...) Es cierto que tanto, ayer como hoy, ha sido y es posible a los intereses particulares de pequeñas minorías organizadas predominar sobre el interés colectivo, paralizando la acción de los que deberían tutelar a éste. (...) todas las organizaciones estatales están constituidas por minorías organizadas y que por esto toda forma de régimen político que cree basarse en la libre expresión de la voluntad de la mayoría contiene una incurable falsedad, que a la larga producirá su decadencia. (...) –Refiriéndose al gobierno parlamentario dice que- un mayor conocimiento de la historia y una más vasta experiencia de la vida nos han enseñado a considerarlo con mayor indulgencia, al comprobar que es imposible que exista una forma de organización política que en su funcionamiento práctico no sea contaminada por las ineludibles

*debilidades morales e intelectuales de la naturaleza humana.*⁶¹⁹

Vemos que, según Mosca, el Estado representativo moderno, porta en sí mismo los gérmenes que pueden provocar su decadencia y disolución. La presencia de una burguesía media es vital para la existencia normal de un régimen representativo moderno. Producida la decadencia, si esta aumenta y se mantiene, es posible que las formas de los ordenamientos representativos duren algún tiempo más; sin embargo, se tornará en una dictadura plutocrática, o en una dictadura burocrática y militar, o en una dictadura demagógica de pocos cabecillas que sepan hacer o decir cosas con la intención de agradar a las masas y provocar en ellas la envidia y los instintos de apropiación, con daño seguro del interés general, o tornarse en una combinación de una y otra de las dictaduras nombradas. Todo este peligro que lleva dentro de sí el Estado representativo, parece hacerse mayor con el llamado sufragio universal, el que es una consecuencia necesaria que surge de la base moral e intelectual del sistema representativo. Nunca las mayorías – sobre todo si son pobres e ignorantes- han comandado a las minorías –sobre todo si son relativamente ricas e inteligentes-; la clase dirigente inserta en su conciencia o en su sub-conciencia el saber de esta verdad, y muy posiblemente sea esto lo que contribuye a hacerles aceptar sin mayor rechazo el sufragio universal.⁶²⁰

⁶¹⁹ Mosca, G., *La clase política*, cit., pp. 251 y 252

⁶²⁰ *Ibíd.*, pp. 253 y 254. También es pertinente relacionar esta parte con la p. 94. En esta página dice: "Si es claramente admisible que uno solo no puede comandar a una masa sin que exista una minoría que lo sostenga, es más difícil postular en cambio, como un hecho constante y natural, que las minorías comandan a las mayorías más bien que éstas a aquéllas. Pero éste es uno de los puntos (...) en el que la apariencia de las cosas es contraria a su verdadera realidad. (...) es fatal el predominio de una minoría organizada, que obedece a un único impulso, sobre la mayoría desorganizada. La fuerza de cualquier minoría es irresistible frente a cada individuo de la mayoría, que se encuentra solo ante la totalidad de la minoría organizada. Y al mismo tiempo se puede decir que ésta se halla organizada precisamente porque es minoría. Cien que actúen siempre concertadamente y en inteligencia los unos con los otros, triunfarán sobre mil tomados uno a uno y que no tengan acuerdo entre sí; y al mismo tiempo les será mucho más fácil a los primeros actuar concertadamente y tener de esta manera un entendimiento, si son cien y no mil."

Cada elector es totalmente libre de elegir en un sufragio, pero esto no es algo que se produzca en la realidad de los hechos, más bien es algo que se queda en pura teoría. En realidad, en la práctica, el elector tiene una libertad enormemente limitada, y esto es así ya que si él no pretende malgastar su voto tendrá que votar por uno de los candidatos con posibilidad de ganar porque lo respalda un conjunto de amigos o partidarios. Entonces, para el individuo común que integra la gran mayoría de votantes, no puede más que optar por no votar o, votar por algún candidato con posibilidad de triunfar. En este sentido es que para Mosca la participación política de las mayorías a través del sufragio universal, no es más que una completa falsedad. Los que realmente ganan son las personas que son capaces de imponerse en ese escenario tan puntual, y muchas veces disimulado, inventado por el sistema electoral. Ellos son los que deciden y eligen a los representantes.

5.3. La ley de hierro de las oligarquías en Robert Michels

Retornemos a Robert Michels, luego de lo desarrollado, pues ahora podemos comprender mejor sus postulados y las conclusiones que hace Rodolfo Mondolfo sobre este interesante autor, de quien ya tenemos claro, se inspira en las ideas de Pareto y de Mosca.

En ese sentido, recordemos que Robert Michels (1876-1936) fue discípulo de Gaetano Mosca y, como tal, también cuestionó los postulados de Marx; sin embargo lo hizo con menor énfasis que Mosca y Pareto.

Michels no aceptaba la teoría marxista, que para él era utópica; sin embargo mantuvo componentes del método analítico. El no contar con los conocimientos psicológicos pertinentes, dice Michels, que hizo caer al socialismo en un gran error: la mezcla de pesimismo, en relación al presente, y optimismo exagerado y confianza sin límites en relación al futuro.

Según Michels, al efectuar un concepto realista de la condición mental de las masas, se mostraría, sin duda alguna, que aún aceptando la posibilidad de avance moral de la humanidad -los materiales humanos de cuyo uso no pueden prescindir los

políticos y los filósofos en sus proyectos de reconstrucción social- no justifica, por su naturaleza, un optimismo excesivo:

“Dentro de los límites temporales en que resulta posible formular previsiones humanas, el optimismo seguirá siendo privilegio exclusivo de pensadores utópicos. (...) Nada podría ser más anticientífico que la suposición de que tan pronto como los socialistas hayan logrado conquistar el poder gubernamental, ello bastará para que las masas ejerzan una pequeña fiscalización sobre sus conductores, a fin de lograr que los intereses de éstos coincidan perfectamente con los de los conducidos. (...) La inmadurez objetiva de la masa no es un fenómeno meramente transitorio que desaparecerá con el progreso de la democratización au lendemain du socialismo – como consecuencia del socialismo-. Por lo contrario, proviene de la misma naturaleza de la masa como tal, pues ésta, aun organizada, sufre de una incompetencia incurable para la solución de los diversos problemas que la aquejan (la masa es, en sí misma, amorfa y necesita división del trabajo, especialización y orientación). La especie humana precisa ser gobernada (...) El hombre como individuo está por naturaleza predestinado a ser guiado (...).”⁶²¹

Para Michels, no existe contradicción esencial entre la doctrina que postula que la historia es el registro de una serie continua de luchas de clases, y la doctrina que postula que las luchas de clases invariablemente culminan en la creación de nuevas oligarquías, que llegan a fundirse con las anteriores. La existencia de una clase política no contradice los postulados esenciales del marxismo, siempre que consideremos al marxismo como una filosofía de la historia y no un simple dogma económico.

⁶²¹ Michels, R., *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., pp. 191 y 192.

En cada caso particular el dominio de una clase política surge como resultado de las relaciones entre las diferentes fuerzas sociales que compiten por la supremacía, si tomamos a esas fuerzas, por supuesto, de forma dinámica y no cuantitativamente. Este dinamismo lo podemos advertir de las distintas corrientes democráticas de la historia, las cuales lucen como ondas sucesivas, golpean sobre la misma playa y se renuevan constantemente. Este constante espectáculo es, a la vez, alentador y depresivo:

“(...) cuando las democracias han conquistado ciertas etapas de desarrollo experimentan una transformación gradual, adaptándose al espíritu aristocrático, y en muchos casos también a formas aristocráticas contra las cuales lucharon al principio con tanto fervor. Aparecen entonces nuevos acusadores denunciando a los traidores; después de una era de combates gloriosos y de poder sin gloria, terminan por fundirse con la vieja clase dominante; tras lo cual soportan, una vez más, el ataque de nuevos adversarios que apelan al nombre de la democracia. Es probable que este juego cruel continúe indefinidamente.”⁶²²

Estas ideas centrales, Michels las plasma en su obra de 1911, *Los partidos políticos*, donde además elabora su *teoría de las élites*. Para Michels, Marx no logró anticipar que la democracia necesariamente lleva a la oligarquía; y es esto lo que Michels llama la *ley de hierro de la oligarquía*. La especialización de las labores es un requisito de toda gran organización; con ello, se produce inevitablemente una separación entre el pueblo –que es el mayoritario- y sus dirigentes. Esto hace que la aparición de la oligarquía resulte determinante en toda gran organización. Las minorías usan su organización para poder controlar a las mayorías, y conlleva a la aparición de la oligarquía; así, las grandes organizaciones terminan divididas en una minoría de dirigentes y en una mayoría de dirigidos. Las grandes organizaciones suelen avanzar y hacerse cada vez más fuertes y con ello, también sus dirigentes; de esta forma, cuanto más

⁶²² *Ibidem*, pp. 195 y 196.

fuerte es la organización, mayor será la necesidad de poder de los dirigentes. Con ello, la democracia termina viéndose afectada. Michels, afirma con mucha contundencia, ya por el año en que escribía su obra *Los partidos políticos* (1911), algo que no parecería muy descabellado de afirmar en nuestra actualidad, y que podemos decir, que es una de las reflexiones mayores que venimos analizando en todo nuestro trabajo de inspiración y preocupación humanista (existe un sistema de poderes inescrupulosos, que nos impulsa a caer en un estado de dependencia innecesaria, con el único fin de lograr controlarnos para instaurar y mantener sus intereses de privilegio):

*"En la sociedad de hoy, el estado de dependencia que resulta de las condiciones económicas y sociales, hace imposible el ideal democrático. Es necesario admitir esto sin reservas (...)"*⁶²³

Entonces, para Michels, la aparición de oligarquías dentro de las democracias se debe a una necesidad orgánica, y por ello es que aparece en toda organización sin importar que sean socialistas o incluso anarquistas.

En ese sentido, podemos tener en cuenta que por al año 1816 el suizo Ludwig von Haller, en su obra *Restauración de la ciencia política o Teoría del estado social natural opuesto a la ficción de un estado civil facticio*, ya afirmaba que en la vida en sociedad, cualquiera que sea su forma, es la misma naturaleza la que crea las relaciones de dominio y de dependencia.⁶²⁴

Michels afirma que el pueblo jamás llegará a gobernar, a menos que lo haga en abstracto. Empero, lo que es relevante saber es hasta qué punto y en qué grado es deseable, posible y realizable la democracia ideal en algún momento dado. No es relevante analizar si la democracia ideal es factible o no. Nosotros - coincidiendo con Michels- no pretendemos negar que los sistemas democráticos realicen progresos a diario, ni tampoco

⁶²³ Michels, R., *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., p. 56.

⁶²⁴ Haller, V., *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder, Theorie des naturlich-geselligen Zustands der Chimare des kunstlich-burgerlichen entgegengesetzt*, Steinerischen Buchhandlung, Winterthur, 1816, vol. I, pp. 304 y siguientes.

seremos tan carentes de experiencia y de sentido crítico, como para no saber aceptar -como decíamos antes- que todo orden y toda civilización deben mostrar rasgos aristocráticos.⁶²⁵

La especialización implica la responsabilidad que asumen los dirigentes para guiar a las masas, con lo que la democracia se torna en el gobierno de los mejores, o mejor dicho, en una aristocracia. Son los dirigentes los que -material y moralmente- resultan reconocidos como los más aptos y los más juiciosos. Sin embargo, esta oligarquía no está libre de peligros ya que, habiendo ella nacido de la democracia, tienen latente la posibilidad de que las mayorías se rebelen en su contra, o que de la oligarquía se pase a una dictadura. Estos son dos peligros que lleva aparejada la oligarquía, ambas se diferencian en que mientras la rebelión surge de las masas, la dictadura surge de la propia oligarquía; así, se puede decir que la oligarquía conlleva el peligro de la rebelión contra el poder y el peligro de la usurpación de poderes.

Un Estado, al ser una importante y gran organización, requiere de una amplia burocracia, cuya amplitud la convierte en una muy complicada burocracia. Es esta burocracia la que sostiene a las clases dirigentes y es la que les asegura el dominio y los mantiene en el poder y en el liderazgo del Estado. A través de la organización política se accede al poder, a un poder conservador. El que logra el poder se esmera por tener mayores privilegios, gracias o exenciones; se esmera por hacer de su poder, uno sólido y amplio, alejándolo del dominio de las masas mayoritarias. Los elegidos logran el dominio sobre los votantes gracias a la organización política existente, y es ésta la que hace

⁶²⁵ Michels, R., *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., pp. 192 y 193: Michels aclara que no tiene la intención de "(...) negar que todo movimiento revolucionario de la clase trabajadora y todo movimiento inspirado sinceramente en un espíritu democrático, puedan tener cierto valor como contribuciones al debilitamiento de las tendencias oligárquicas. El campesino de la fábula dice a sus hijos en el lecho de muerte que hay un tesoro escondido en el campo. Después de la muerte del anciano los hijos escarban por todos lados para descubrir el tesoro; no lo encuentran, pero su labor infatigable mejora la tierra y les proporciona relativo bienestar. El tesoro de la fábula bien podría simbolizar a la democracia. La democracia es un tesoro que nadie descubrirá jamás por la búsqueda deliberada; pero si continuamos nuestra búsqueda, al trabajar infatigablemente para descubrir lo indescubrible, realizaremos una obra que tendrá fértiles resultados en el sentido democrático. (...) A veces (...) los principios democráticos traen consigo, si no una cura, al menos un paliativo para el mal de la oligarquía."

que una persona ocupe por elección un cargo muy relevante en la gobernación y representación del Estado y se coloque sobre los otros mandantes.

El ideario de la organización política supone que el pueblo tiene la capacidad para advertir la competencia de sus futuros líderes, cuando se dan las elecciones. Los líderes deben convencer de esto al pueblo, ya que de ello depende su mayor fuerza y legitimación periódica en el poder; por ello, es que los líderes, y los grupos con los que se postulan, necesitan de las elecciones. Los líderes y sus grupos políticos buscan ser reconocidos como personas atentas y preocupadas por los asuntos de todos los integrantes del pueblo, anuncian que luchan por el bien de todos y en nombre de todos. Los líderes y sus grupos políticos, buscan la ayuda de determinadas clases cultas y pudientes del Estado y que aún no cuentan con privilegios políticos. De igual forma, los líderes y sus grupos políticos buscan el apoyo de la prensa. La prensa les resulta una ayuda, muchas veces determinante, para alcanzar, mantener y fortalecer su poder. A través de la prensa logran hacerse conocidos para el pueblo. Los líderes usan a la prensa para ganar y preservar la aceptación del pueblo y también para desacreditar a sus oponentes.

De otro lado, las organizaciones requieren de una técnica especializada para ser conducida con certera habilidad. Así, el poder de determinación se transforma en uno de los componentes puntuales del liderazgo, con lo cual los líderes que constituyeron los órganos ejecutivos del querer de las mayorías, se independizan de estas últimas y se liberan de su fiscalización. Al final, la organización y el poder de los líderes, encuentran pocos límites, tornándose en un poder oligárquico, que si bien se funda sobre una base democrática, termina sofocándola:

“Para Robert Michels (...) la tendencia hacia la oligarquía es un proceso común a todas las organizaciones importantes. (...) las tendencias socialistas son tan burocráticas y oligárquicas como las sociedades capitalistas.”⁶²⁶

⁶²⁶ Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*, traducido por J. Pradera, Tecnos, Madrid, 2007, p. 623.

Para Michels, las masas no pueden prescindir del liderazgo ya que encuentran satisfacción en el hecho de que otros resuelvan sus asuntos. Las mayorías masificadas son, para él, grupos que tienen una impasibilidad en el ánimo que los convierte en grupos con una dejadez y con una falta de vigor, que les obliga a necesitar de un líder que los conduzca. Es aquí donde los líderes encuentran la base más fuerte de su poder: en la falta de competencia y en la incapacidad e indiferencia que tienen las masas para los asuntos políticos. La falta de competencia de las masas hace que los líderes cuenten con una justificación moral y práctica. Si las masas son incompetentes y adolecen de una impasibilidad de ánimo, entonces es correcto que tengan expertos liderando sus asuntos, ya que ellos –el pueblo- no pueden. Esta impasibilidad de ánimo y la necesidad de ser guiados de las masas, encaja con el impulso instintivo de los líderes por alcanzar el poder. La masa se satisface a sí misma obteniendo a un líder que la conduzca, y esta necesidad, una vez satisfecha, hace que se le rinda culto y se le tome por héroes a los líderes elegidos.

Michels apunta que las masas ven como un deber sagrado el prodigar una sincera gratitud a sus líderes; y esta gratitud, generalmente, la expresan reeligiendo sucesivamente a sus líderes merecedores de ello, manteniéndolos en el poder por siempre. Así, con la mayor prolongación del liderazgo, éste se convertirá en una casta cerrada; pese a ello, si el pueblo se siente defraudado o conculcado en sus derechos, es posible también que no le reconozcan ninguna gratitud a sus dirigentes y que los destituyan.

Algunos líderes se colocaran como defensores y consejeros sinceros del pueblo; éstos usualmente son perseguidos, aprisionados u obligados al exilio.

Entonces, según Robert Michels, la mayor competencia y capacidad de los líderes conlleva a la aparición de la oligarquía, dado que las mayorías masificadas se subordinan a ella otorgándole una potestad que, con el paso del tiempo, deteriora y acaba con la democracia. Llegado a estos términos –de oligarquía- las mayorías masificadas son manipulables y susceptibles de aceptar cualquier mentira como verdadera, e incluso los líderes pueden llegar a convencerlas de que hacen,

escriben y hablan en su nombre, cuando realmente no es así; el pueblo, al tener menor preparación intelectual y cultural, no tiene la posibilidad de darse cuenta de lo que a sus líderes realmente les interesa.

Las masas, sostiene Michels, tienden a dejarse guiar por personas comunes y mediocres que por gente talentosa y políticamente culta. Su falta de capacidad las hace masas de poco vigor o de poca fuerza para lograr una correcta organización; por ello, es que necesitan de líderes, y por su debilidad no son capaces tampoco de resistirse con eficiencia en contra de las decisiones de los líderes. Un ejemplo de ello es la falta de resultados concretos en la multiplicidad de huelgas y revueltas políticas que se producen; esto es reflejo de la debilidad y la ausencia de líderes dentro de la mayoría masificada.

5.4. Michels y los líderes revolucionarios surgidos del pueblo

Cuando el pueblo se rebela, y logra resultados eficientes, no hace de un momento a otro. Esto, según Michels, lo hace gracias a la aparición de líderes que salen de su propio interior, y que son los que guían a las masas en su revuelta; sin embargo, los nuevos líderes surgidos, una vez ganada la revuelta y obtenido el poder en nombre del pueblo, se distancian de las masas formando un grupo que tiende a separarse de las mayorías masificadas, y a la larga, incluso, se oponen al pueblo que un día lideraron hacia la revuelta que los puso en el poder. Así las masas se vuelven a quedar sin líderes propios, y la oligarquía vuelve siempre a resurgir.

Las revueltas que hace el pueblo, al final no generan, estructuralmente, cambios hacia su interior. Los líderes surgidos de su seno, poco a poco se alejan de él y son seducidos hacia el entorno de la clase política gobernante. Una vez que estos nuevos líderes -levantando en alto los derechos conculcados de su pueblo y destronando a los perversos abusivos e impositores de sus antecesores- alcanzan el poder y se constituyen en los nuevos gobernantes, caen en una conversión que los hace muy parecidos a los malvados que lograron echar. Así, resulta que

los revolucionarios del presente terminan siendo los reaccionarios del futuro.

El líder sabiéndose y sintiéndose colocado en una posición necesaria e indispensable -gracias a la incompetencia y dejadez de las masas- sin mucho esfuerzo, de servidor se convierte en amo de su pueblo; al principio son líderes atentos y preocupados por la resolución de los asuntos del pueblo, y luego, con el tiempo, se hacen señores del pueblo, y se desligan de dicha preocupación. Sólo procuran mantenerla en apariencia, o la retoman calculadamente para su propia conveniencia de poder y dominación. Si surge alguna oposición a la voluntad del líder, ésta es calificada de antidemocrática, porque el líder fue elegido, al menos legalmente, para representar la voluntad general (pese a que, a la larga, esto no se refleje en sus actos reales de gobierno).

Por lo anterior, Michels sostiene, que desde el interior del pueblo existe la posibilidad que surja alguien que se haga notar de manera superior al resto y que logre llegar al nivel de líder gobernante. Este surgimiento de nuevos sujetos carismáticos pone en peligro a los que ya poseen el poder, puesto que es posible que tengan que retirarse para dar paso a los nuevos líderes o compartir con ellos su dominio; así, se inicia la formación de una elite nueva.

De otro lado, ante una disputa entre el pueblo y los líderes, suelen triunfar los últimos, siempre que sepan estar unidos. El pueblo a veces se rebela, pero suele terminar sometido. Esta situación cambia cuando la incapacidad de los líderes es manifiestamente clara; el pueblo cobra un rol activo en su historia y suele derrocar el poder de la oligarquía constituida. Las revueltas autónomas del pueblo son consecuencia de una sustancial falta de aceptación hacia las decisiones de los gobernantes. Las revueltas del pueblo suelen ser dirigidas por nuevos líderes que surgen de su propio seno; sin embargo, no es raro que estos líderes se desliguen de las relaciones que tienen con su pueblo, para poder pactar con los líderes contrarios, ofreciéndoles que luego ordenaran que cese la revuelta. El pueblo, ante esta situación se enoja, pero nada puede hacer porque no tiene la fuerza para sancionar la traición de los que fueron sus líderes. Cuando las revueltas del pueblo tienen éxito

y logran acabar con sus líderes, lo que realmente ha sucedido es que los líderes no han logrado ponerse de acuerdo y han perdido su unión, lo que genera la destrucción entre ellos mismos, y con el apoyo del pueblo.

Para Michels, si el cambio social no se da a través de una revolución, entonces se da desde la unión o mezcla de las posiciones contrarias o distintas que hay entre los viejos líderes y los nuevos, a través de un proceso que hace llenar –con unos y otros, viejos y nuevos líderes- las vacantes que se producen en el seno de los gobernantes y mediante el voto de ellos mismos. Aquí estamos ante un cambio de producto de una mezcla de intereses. Los individuos más virtuosos, resultan siendo líderes potencialmente revolucionarios, y en tiempos de calma, es decir, no revolucionarios, estos individuos se encuentran sujetos a una pluralidad de tentaciones que buscan cautivarlos. Así, de acuerdo con Michels, la verdadera disputa no se sitúa entre el pueblo y sus gobernantes; la verdadera disputa se da entre los líderes que ya tienen el poder y los nuevos líderes que afloran desafiantes y en busca de ser promovidos hacia la toma del poder:

“El ascenso de nuevos aspirantes al poder siempre está sembrado de dificultades, cerrado por obstáculos de toda clase, sólo superable con el favor de la masa. Es muy raro que la lucha entre los viejos líderes y los nuevos termine con una derrota completa de los primeros. El resultado del proceso ya no es una circulación de elites, sino una reunión de elites; es decir una amalgama de estos dos elementos. Quienes representan la nueva tendencia, mientras su andar es aún inseguro, procuran encontrar toda clase de vías laterales, para evitar que los poderosos los derriben. Pretextan que sus divergencias de opinión con la mayoría son insignificantes (...) y expresan su pena de que los viejos líderes muestren carencia de verdaderos sentimientos democráticos.”⁶²⁷

⁶²⁷ Michels, R., *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, cit., pp. 206 y 207.

5.5. Pareto, Mosca y Michels: diferencias y coincidencias

Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels, propusieron un innovador enfoque de estudio de la llamada sociología política de finales del siglo XIX e inicios del XX. Ellos transformaron las concepciones de la democracia liberal.

De manera general hemos visto que los tres autores coinciden en alguno de sus postulados; así, resulta que la *teoría de las elites* tiene componentes de la *circulación de las elites* de Pareto, de la *clase política* de Mosca y de la *ley de hierro de la oligarquía* de Michels.

Nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, bien pudo usar a uno u otro autor para, más o menos, llegar a sus mismas conclusiones sobre la democracia.

Tanto Pareto, Mosca y Michels consideran que cualquier sociedad –desarrollado o no– integra a dos conjuntos de personas: un grupo que constituye a la elite que lidera, y otro que integra a la masa o pueblo gobernado. El grupo de la elite es la minoría, es el que se ocupa de los asuntos y de las labores políticas, acapara en exclusividad el poder y disfruta de las condiciones favorables que éste le otorga. El grupo de la masa gobernada, es siempre la mayoría en número y es dominada de forma directa por el primer grupo.

Mosca y Pareto no aceptan la lógica, la teoría y la filosofía del socialismo en su versión radical y marxista, por su separación y exclusión de los sujetos reales de la sociedad y por su baja utilidad práctica. En contraste con ello, Michels sí que vuelve a tomar, para algunos supuestos la metodología de Marx.

Mosca arma su teoría de la clase política valiéndose del método histórico-comparativo usándolo en el ámbito político-institucional. Pareto usa el mismo método, aunque desde un plano multidimensional; así, analiza los fenómenos sociopolíticos en un ámbito analítico-abstracto según la psicología social, la antropología cultural, la estructura económica y la movilidad social. En cuanto a Michels, éste analiza los tipos y formas de liderazgo, fundamentalmente, en las instituciones del partido y del sindicato.

Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Robert Michels, coinciden en que las elites la constituyen las minorías y son conformadas por los que poseen los niveles jerárquicos más elevados en su rama: los mejores en su labor. Los capacitados con cualidades de gobierno son los que pertenecerán a la elite gobernante. Los líderes terminan velando por sus intereses, que son consecuencia de los privilegios que han logrado gracias al poder alcanzado. Es por esto que podemos encontrar organizaciones de masas con cuyas acciones se encuentran destinadas a la voluntad y a los intereses de sus líderes, en vez de a la voluntad en intereses del pueblo. Sin embargo, las elites deben ser conscientes que no pueden ser indiferentes al sentir del pueblo, que es la mayoría. Esto es algo que deberían leer y tener muy en cuenta nuestros políticos y gobernantes contemporáneos.

Advertimos bien, si notamos, que los postulados del autor italiano Gaetano Mosca guardan mucha relación con la *teoría de la circulación de las élites* de Pareto.

Para Mosca la élite se compone por la minoría de personas que detentan el poder en una sociedad. Esta minoría es asimilable a una auténtica clase social, la clase dirigente o dominante. Esto es así porque lo que constituye su fuerza y le permite mantenerse en el poder es precisamente su organización, su estructuración. Existen, en efecto, diversos vínculos que unen entre sí a los miembros de una élite dominante. Estos vínculos aseguran a la élite una unidad suficiente de pensamiento, además de la cohesión, propia de los grupos de clase. Si la élite logra forjarse grandes medios económicos, se asegura, además - gracias a su unidad- el poder político y la influencia cultural sobre la mayoría mal organizada. Esto explica el papel histórico de la élite. Así, Mosca ve la posibilidad de elaborar una explicación completa de la historia a partir de un análisis de las élites rectoras. La historia la ve como animada por los intereses y las ideas de una élite establecida en el poder.

Vemos pues que, tanto Mosca como Pareto, hablan de un grupo dirigente, frente a otro que es el grupo dirigido; hablan de personas que monopolizan el poder político frente al resto que queda desposeído de él. Ambos autores inciden en que un grupo minoritario del sistema social se encargará de dirigirlo y que esta

minoría se distanciará y escapará del control de la mayoría. Para Mosca el cambio del equilibrio de poderes en las sociedades democráticas puede influir notablemente en su composición. Pareto, sin embargo, no presta atención al papel que juegan las condiciones sociales en la transformación y la circulación de las élites.

De todo lo que hemos desarrollado aquí sobre la *teoría de las élites*, nos queda claro que es un tema que en la actualidad cobra especial relevancia y que autores como Mosca, Pareto, Michels y, especialmente, el propio Rodolfo Mondolfo, tienen que ser retomados y estudiados para la reflexión profunda, pues en ellos existe una explicación clara y humanista sobre nuestra realidad social y sobre los males que hoy ella padece. Para corregir, primero hay que conocer y entender cuál es el error real a corregir, sabiendo sus posibles y verdaderas o peores consecuencias.

En ese sentido, parece cierto -es un hecho- que las fortunas heredadas o las ganadas sin esfuerzo y capacidad, y las conexiones familiares y amicales, son las causas principales de que no exista una libre circulación de individuos verdaderamente aptos a las élites y se favorezca la inclusión de otros, que podríamos llamar *etiquetados*.

Más cosas que nos quedan claras y actuales para reflexionar:

Cuando la élite gobernante no integra a los individuos aptos y excepcionales, la historia y la actualidad nos demuestra que se produce un desequilibrio en el cuerpo político y social. Finalmente, más tarde o más temprano, esta situación está destinada a rectificarse, ya sea abriendo nuevas rutas de movilidad de los aptos hacia la élite o mediante un violento derrocamiento, de la vieja e ineficiente élite gobernante, por parte de una nueva élite que sí sea capaz de gobernar.

Por otro lado, el conflicto entre los líderes y el pueblo, lleva consigo, como desenlace, el que los líderes sean los que triunfen. Si el pueblo se rebela, su revuelta termina siendo controlada y extinguida. Podemos aquí advertir alguna coincidencia con Max Weber, lo que nos resulta conveniente anotar ahora:

“La posición dominante de las personas pertenecientes a la organización (...) frente a las

'masas' dominadas se basa siempre en (...) la 'ventaja del pequeño número', es decir, en la posibilidad que tienen los miembros de la minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo y de crear y dirigir sistemáticamente una acción societaria racionalmente ordenada y encaminada a la conservación de su posición dirigente. De este modo, la actuación amenazadora de las masas o de la comunidad podrá ser fácilmente reprimida (...)."⁶²⁸

La rebelión de las masas requiere, previamente, la existencia de líderes que las conduzcan. Estos líderes de la revuelta, surgen del mismo seno de las masas, pero cuando alcanzan el poder en nombre del pueblo, sufren una transformación que los convierte en una casta algo cerrada, apartada del pueblo e, incluso, contraria a él. No es posible evitar que los que representaron a la masa se hagan parte de la elite. En un principio son líderes aceptados para representar y luchar por los intereses del pueblo; sin embargo, luego de alcanzar el poder, desarrollan intereses particulares, transformándose en una minoría organizada, dominante y fuerte. Mientras no se trate de tiempos de revolución, los integrantes mayor capacitados del pueblo, son los posibles líderes de revueltas, por ello son siempre estimulados, mediante la cooptación –es decir, mediante el llenado de las vacantes que se van produciendo dentro de la elite-, a formar parte de la elite dominante.

El conflicto entre la antigua élite y la nueva, en alguna ocasión tiene el desenlace de producir la derrota de la vieja élite. Así, la circulación de las elites ya no se produciría, sino que habría una reunión de elites o, dicho de otra forma, se produciría una amalgama de los dos elementos. Por otro lado, el conflicto entre las elites y su circulación es el fundamento de la historia, y es por ello que las revueltas populares realmente no logran alcanzar un éxito favorable para las masas. Estos conflictos, verdaderamente, sólo logran hacer más fácil el derrocamiento de la antigua elite y la aparición de la nueva. Las elites utilizan al pueblo, alentando sus sentimientos, para así lograr o mantener su poder. El conflicto realmente se produce entre dos

⁶²⁸ Weber, M., *Economía y sociedad*, traducido por José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímas, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, p. 704.

aristocracias que se disputan el poder, y no entre la aristocracia y el pueblo.

Del interior del pueblo puede suceder la potencial élite, de la que se alimenta la elite nueva. Esto puede significar la unión entre la elite y el pueblo, dado que ejerce funciones menores de dirección, con lo cual se torna en un manantial de alistamiento para los niveles más altos de influencia.

Las elites y la aristocracia no duran para siempre; estas decaen velozmente, entonces requieren fortalecerse y renovarse con integrantes del pueblo, con los más capacitados. Producido el decaimiento de la elite, inmediatamente, se conforma una nueva, en el interior de las clases bajas, llena de vigor y de fuerza. Si la elite que gobierna quiere mantenerse en el poder, debe ser ejercida por personas que viven para la política y que encuentran en esta forma de vida su vocación; además deben contar con una suficiencia económica que los independice de la necesidad de usar la política para cubrir sus necesidades y gustos económicos; asimismo deben tener una gran calidad moral.

De no darse todos estos elementos, es decir que los gobernantes sean personas que no viven para la política sino que viven de la política (situación que es muy diferente, aunque muy actual) y que sean personas que vean en la política el oficio que les proporciona los medios para poder vivir, entonces, estos gobernantes estarán siempre inclinados a convertirse en una clase política cerrada que dificulta e impida la renovación y la circulación de las elites políticas. Si la clase gobernante no tiene la capacidad de llenar las vacantes que se producen en su seno, con las personas que se elevan como los líderes de clase dominada, estos si están dispuestos a usar la fuerza, pueden terminar derrocando a la clase gobernante.

Entonces, las elites gobernantes que cierran el paso a la renovación y no integran a la elite de la clase sometida, son elites frágiles que no podrán asegurar su dominio en el tiempo. Si por el contrario, la elite gobernante es capaz de integrar a los que se elevan como los líderes de la clase sometida, mayor será su fuerza y solidez para mantener su situación de dominación. Haciendo esta integración, la elite gobernante priva a las masas de que sus líderes se transformen en sujetos del pueblo que luego comanden el ejercicio de la fuerza. El obstinarse en rechazar a una determinada elite podrá tener como

consecuencia la autocracia, y con ello el aislamiento de la clase gobernante y su posterior caída. Es en las clases inferiores donde están los más vigorosos y enérgicos líderes que necesita la elite gobernante para renovarse; renovándose, a través de una actitud integradora y abierta, se evita que la elite gobernante resulte vulnerable o degenerando en una autocracia.

Aquí finalizamos el Capítulo III referido a la democracia desde el humanismo de Rodolfo Mondolfo. En esta parte hemos pretendido dejar el mensaje de la necesaria conexión y coherencia que debe existir entre democracia y humanismo o, lo que es lo mismo, entre democracia y derechos humanos. Son recíprocamente dependientes la una con los otros, pues los derechos humanos necesitan de la democracia para su eficacia e instrumentalización y, la democracia, para sostenerse en el tiempo y ser real, tiene que lograr que los derechos humanos encuentren capacidad práctica de protección y eficiencia de desarrollo en la sociedad. En este sentido, Mondolfo identificará -como hemos visto- a la personalidad humana de valor universalista y, con ello, a la dignidad humana, como fundamento sustancial de las democracias modernas.

En el siguiente capítulo nos proponemos abordar, más específicamente, esa *crisis de valores* que desde el principio hemos acusado y que, sostenemos, afecta a los valores éticos-humanos de nuestras sociedades actuales.

CAPÍTULO IV: DEL HUMANISMO DE RODOLFO MONDOLFO A LA EMPATÍA DEL RECONOCIMIENTO: EMPODERANDO EN VALORES

En este último capítulo, vamos a relacionar las ideas que hemos desarrollado, desde el pensamiento humanista de Rodolfo Mondolfo, con aquello que es nuestra principal preocupación e interés. Nos referimos a nuestro convencimiento, sobre que la sociedad de hoy pasa por una crisis muy importante y grave, y no nos referimos a la crisis económica que hoy acusa la mayoría de sus ciudadanos. El mayor y más grave problema que tiene nuestra humanidad es una crisis de valores humanos, especialmente reflejada en la indiferencia de muchos hacia nuestra propia calidad humana.

Como advertíamos desde que empezamos este trabajo, en la Introducción, con todo este desarrollo filosófico buscamos impulsar la reflexión sobre el necesario empoderamiento de los individuos en sus valores humanos. Convencidos de que todo ser humano tiene la capacidad y el poder de decidir su mundo, buscamos que dicho poder se asiente desde la consciencia de superioridad de sus valores humanos, sin restricciones e iguales para todos, en tanto seres humanos que somos todos; por supuesto, con respeto hacia el entorno que nos alberga, así como hacia los demás seres que nos acompañan en esta vida.

La falta o tergiversación de los verdaderos valores humanos, la indiferencia hacia el sufrimiento del prójimo, el desmedido y descontrolado ánimo de poder, etcétera, hacen que esta crisis de valores afecte a los poderes democráticos de la sociedad, así como a sus fines. Pareciera que todo se quisiera resolver con normas, desde un exceso de vanidad del Derecho -que parece creer que todo lo soluciona desde sus normas legales- y que resulta, finalmente, ineficiente en la realidad social. Convencidos estamos, que se necesita partir de una visión humanista para entender bien qué es lo que necesita la sociedad; y, el Derecho, tiene que entenderlo así. El Poder -político, económico, ideológico, religioso, etcétera- tiene que sustentarse en la consciencia de que los valores humanos, le son anteriores y superiores, a él mismo y a todo lo demás que quiera instaurar, defender y gestionar.

Es necesario educar en la reflexión sobre los derechos humanos, pues con ello logramos empoderar en valores y hacemos realmente poderosos y fuertes a quienes integramos la humanidad, incluidos a

los poderes que la dirigen y gobiernan. El concepto del poder mismo como poder humano, es génesis y razón de ser del Poder institucionalizado, tanto en el Derecho, como en los Estados. El Poder que nos importa, es el Poder desde el punto de vista humano y desde su esencia como tal; el poder de los valores humanos, es el que reclamamos como necesario para una humanidad más justa y mejor, más allá y por encima de cualquier concepto de nacionalidad, sexo, condición social o cualquier otra circunstancia que de hecho resulte menor, frente a los valores y derechos humanos.

Intentamos fijar una posición clara que sustente la imperiosa necesidad de empoderar al ser humano en sus valores; es decir, de empoderarlo en su poder como humano o, lo que es lo mismo, como el poder que tienen todos los seres humanos por ser tales. Hay que partir de la idea de que cualquier Poder y, en general, el Poder democrático -institucionalizado en las sociedades a través de gobiernos, parlamentos, entidades gubernamentales, administraciones judiciales, fuerzas del orden, etcétera- es ejercido siempre por seres humanos. Por ello, ninguna realidad o norma debe de gestionarse sin tener en cuenta el enfoque humanista que lo envuelve todo, y a todos. Los valores humanos no deben ser pisoteados, olvidados, relativizados o dejados de lado o en un segundo plano, para favorecer intereses que resultan subalternos a ellos.

Los valores humanos, dan cabida a los derechos humanos, pues ellos son exigibles en tanto nos corresponden a todos por igual, sin supeditarse a criterios de *meritocracia*, es decir, que le otorguen mayor o menor valor humano, de merecimiento, a unos frente a otros. Los derechos humanos son consustanciales a la misma condición humana que todos los seres humanos portamos, por el solo hecho de existir.

Es el ser humano -como bien sostiene Mondolfo- quien con su accionar decide su historia y su progreso; por ello, es el ser humano quien debe tener consciencia de los valores que integran su humanidad y la de los demás. Los valores humanos le corresponden al total de sus integrantes, en tanto una misma y única humanidad. No hay una humanidad distinta que otra; la humanidad es una sola; la humanidad es un sólo conjunto, con los mismos derechos y valores. Esto es lo que mejor rescatamos de toda la visión humanística de Rodolfo Mondolfo, y lo vimos mejor cuando hacía su crítica a Hegel.

Así para adentrarnos bien en lo que queremos dejar sentado en este capítulo, previamente, nos introduciremos a explicar el Poder, pero como poder humano que se refleja en el empoderamiento y convencimiento del poder superior que poseen los valores humanos. Asimismo, dejamos sentado, desde ya, que el poder humano, como parte de su ser, se relaciona con la responsabilidad y con la libertad. Tenemos libertad para ejercerlo, pero esta libertad tiene que sujetarse en la consciencia responsable sobre la superioridad de los valores y de los derechos humanos.

1. RECONOCIENDO EL SENTIDO DEL PODER HUMANO

Empecemos precisando que en las fuerzas elementales de la naturaleza no se puede hallar el sentido exacto de lo que es el Poder. Las fuerzas de la naturaleza cuentan con la capacidad de producir efectos, pero le falta, la acción o iniciativa humana. Estas fuerzas elementales de la naturaleza tienen energía, pero no Poder. Por ello es que el Poder, para ser tal, necesita ser ejercido mediante una acción volitiva. Es aquí donde el ser humano juega un papel preponderante, pues su razón es la que le permite decidir sus acciones. En este sentido, es pertinente lo que anota Enrique Bonete Perales:

"El ejercicio del poder es sobre todo una actividad humana, y por ello sujeta a valoraciones morales, antes que a una impersonal fuerza social, ideológica, económica, jurídica o militar. (...) interesa por ello interpretar tal actividad humana desde el prisma moral, tan reivindicado a lo largo de la historia del pensamiento como menospreciado en la vida política real"⁶²⁹

Quede sentado, entonces, que es el ser humano quien, con su actividad, decide las acciones que luego determinan su historia. Esto es precisamente lo que sostiene Rodolfo Mondolfo, pues para él el ser humano no es un ser que está determinado por algo o alguien; el ser humano, con su voluntad y accionar, determina su progreso y su historia, y luego, ella lo determina a él. Al ser la historia un producto de su propio accionar, entonces -y siguiendo lo que se desprende de

⁶²⁹ Bonete, E., "Introducción: para una ética del poder", en *Poder político: límites y corrupción*, Cátedra, Madrid, 2014, p. 10.

la filosofía mondolfiana- el ser humano, al final de cuentas, es quien se determina a sí mismo en el ejercicio activo y voluntario de su humanidad.

Hay que tener presente que, únicamente, cuando una energía o capacidad, se contiene en una consciencia que la conoce, cuando hay una capacidad de decisión que dispone de ella dirigiéndola a unos u otros fines precisos, esta energía se convertirá en Poder. Aquí haremos una distinción entre lo que hemos llamamos *el poder como fuerza* y *el poder como debilidad*. El primero, es el poder que, usando su energía y capacidad, fortalece al progreso humano en sus valores reales y, con ello, engrandece a la humanidad como unidad de conjunto que es. El segundo, es el poder que, pareciendo fortalecer, realmente debilita y desgasta a quien lo ejerce y, al final, deteriora a la humanidad en su conjunto o a una gran parte de ella.

El poder como debilidad, nos engaña y nos debilita; *el poder como debilidad* es el que se ejerce con indiferencia a los valores y derechos humanos o, directamente, los conculca para proteger intereses, capacidades o energías de menor nivel. Nos debilita, pues con esta forma de ejercer el Poder, se niega el propio valor y la propia calidad humana de quien lo ejerce, y con ello la calidad y valor humano de todos los demás. Decimos que *el poder como debilidad*, es un Poder que engaña, porque mientras lo ejercemos, nos hace creer fuertes; mientras nos limitemos a defender nuestro estado de bienestar o el de privilegio, con indiferencia al sufrimiento de los demás, negándolo, tergiversándolo, o, directamente, vulnerando derechos, lo que realmente hacemos es creer que protegemos nuestros intereses suponiendo que éstos no se verán afectados con nuestra desatención hacia los demás. En verdad, esto al final se convierte en una falacia que nos está deteriorando como sociedad.

Si, por ejemplo, no atendemos, con una real preocupación de conjunto humano, lo que sucede en una guerra lejana, más tarde o más temprano, el drama nos alcanzará, tal vez no como guerra, pero sí con millones de desplazados que huyendo de la guerra y del hambre, cruzarán las fronteras en busca de un futuro mejor. No olvidemos que gran parte de la historia de la humanidad es historia de desplazamientos masivos por el mundo en busca de bienestar.

Si somos indiferentes a una epidemia o enfermedad que mata a cientos de miles en otro continente lejano y no nos esforzamos en acabar con ella porque no nos afecta directamente o, simplemente,

porque no nos es rentable, en realidad no sólo es un acto reprochable por su insensibilidad y falta de solidaridad, sino que también lo es porque nos pone en peligro a todos, ya que las enfermedades también cruzan fronteras. Nuestra indiferencia nos dejará desprevenidos y puede que ni tengamos la cura o el antídoto para defendernos de una enfermedad que nos llega y para la que ignoramos su tratamiento. Más o menos paso lo mismo con la indiferencia o insuficiencia de gestión para acabar con la polución que generan muchos países industrializados, y que ya está teniendo consecuencias visibles que se evidencian en el cambio climático.

Debemos darnos cuenta que la humanidad está unida en su historia y en sus acciones, hoy más que nunca, pues la modernidad y los avances científicos y tecnológicos hacen que todo pueda movilizarse con facilidad, de un lugar a otro, casi sin limitaciones, incluidos los problemas y sus consecuencias.

De lo anterior, nos vamos a situar en una primera reflexión sobre que el Derecho no es un Poder lo suficientemente eficiente y fuerte para lograr sus cometidos por sí sólo y únicamente desde su capacidad de construcción, sanción y coerción. De la sanción del Derecho nos habla Massimo La Torre y nos explica que:

*"(...) si concebimos la sanción en términos meramente materiales o empíricos, como por ejemplo un mal o un daño de carácter económico, físico o moral, y asumimos que el objeto de las normas es exclusiva, o principalmente, la conminación de ese daño, la definición de la norma y del establecimiento de su existencia dependerán de elementos extranormativos (materiales o empíricos). Lo cual equivale a sostener que la ciencia jurídica como conocimiento normativo no basta en sí misma y necesita de unos elementos subsidiarios de conocimiento empírico."*⁶³⁰

Por mucho que las normas obliguen a las personas, a los Estados, a los Poderes y, en general, a las sociedades a cumplir y respetar los derechos humanos, y si además no existe una consciencia verdadera de la necesidad de ello, simplemente, éstas no tendrán capacidad

⁶³⁰ La Torre, M., *Derecho poder y dominio*, traducido por Francesca Gargallo, Fontamara, México D.F., 2004, p. 91.

práctica sobre la realidad. El ser humano necesita creer en normas de conducta que las entienda como correctas y necesarias para su propio ser. Sin una consciencia de humanidad y sin una convicción firme en los valores humanos, las normas suelen ser ignoradas o engañadas para que sus efectos de coerción no operen y, con ello, ser superadas sin cumplirlas o, ser cumplidas sólo en apariencia o en lo más mínimo posible. En este sentido podemos leer de Massimo La Torre lo siguiente:

*"(...) el ser humano para actuar necesita de reglas de conducta. Estas a su vez se basan en ideas de conducta. Eso es, en concepciones sobre el modo en que debe ser la persona en su Weltanschauungen -el término alemán parece ser Weltanschauungen y se puede traducir como ideologías, concepciones, creencias o visiones del mundo-. El ser humano actúa pues según lo que cree que sea la manera en que debe actuar. La acción humana está determinada por reglas de conducta que corresponden a algunos conceptos (no sólo de acción, sino referidos también al 'ser' mismo del sujeto)."*⁶³¹

El Derecho puede desarrollar las ideas de justicia y de igualdad a través de sus normas legales, e incluso puede imponerlas normativa y coercitivamente; sin embargo, una idea o un principio de justicia desarrollado en una norma que obliga, nunca tendrá el poder suficiente, por sí sola, para ser eficiente en la realidad, sobre todo si hay demasiada humanidad a la que no le preocupa cumplir, o simplemente le es indiferente. El Derecho es un Poder real sólo cuando tiene la capacidad práctica de cambiar la realidad social:

*"Lo que mueve la sociedad, lo que hace que las sociedades funcionen (...) ese es precisamente el poder."*⁶³²

⁶³¹ *Ibíd*em, p. 93.

⁶³² Vallespín, F., "Poder, legitimidad y Estado", en *Sobre el poder*, Tecnos, Madrid, 2007, p.31

Los derechos humanos, se sustentan en ideales de justicia y bien común; sin embargo, una idea y una norma, en sí mismas, no cuentan con poder si no logran operar en la realidad de manera eficiente; tendrán validez, pero no poder; es decir, no tendrán eficacia y, menos aún, eficiencia. Cuando uno respeta una norma del Derecho, la acata, la obedece y la cumple; sin embargo, si este respeto se debe únicamente a la consciencia de obligatoriedad y sanción, esta norma legal encuentra un infinito ánimo de evasión que hace más complicado su cumplimiento. En este sentido el profesor Elías Díaz nos dirá que:

*"La evasiva tradicional 'se acata pero no se cumple' no es más que una astuta añagaza o pretexto formalista para en realidad no respetar, ni tampoco acatar la ley. Todo lo más, dicho alegato tradicional significaría que se acepta el hecho de que existe como tal, como vigente esa ley (se acata) pero que no se aplica (no se cumple). Ahora bien, si las leyes no se cumplen por los ciudadanos, si no se aplican por los jueces, si no tienen por tanto ninguna eficacia -hipótesis límite-, entonces el resultado y la consecuencia es que no se acatan, ni se hacen valer, ni por tanto -aunque promulgadas y vigentes- poseen propiamente auténtica validez. (...) Eso, la eficacia (o efectividad) es lo que, a la postre, se añade a la sola vigencia (formal) desde la complementaria validez (material). Ambas, vigencia y validez, son imprescindibles (...) se trata, pues, aquí de un concepto más bien empírico (realista) de validez."*⁶³³

El verdadero Poder está en las energías reales que cambian la realidad:

⁶³³ Díaz, Elías, *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 48 y 49.

*"(...) el poder sobre otros puede ser productivo, transformativo, de gran autoridad y compatible con la dignidad."*⁶³⁴

Eso nos lleva a la necesidad de preocuparnos por forjar una correcta y respetuosa consciencia humana, pues es desde ella que se decide el accionar y la voluntad de las personas. Y es que, la consciencia humana es la verdadera energía, poderosa y capaz de hacer eficiente al Derecho y a sus normas:

*"La relación entre el Derecho y el Poder (...) es importante ya que un sistema jurídico pierde su vigencia, y en definitiva su validez, desde el momento en que pierde el imprescindible apoyo social que lo sustenta."*⁶³⁵

El tener consciencia de la identidad humana y de los valores propios y compartidos por todos, empodera a la voluntad y la decide en su accionar práctico desde un punto de vista que será respetuoso con lo humano.

Así, podemos afirmar que el Poder es un fenómeno específicamente humano. El sentido del Poder eficiente, pertenece a su propia esencia, que es de la que tiene que tener consciencia el ser humano, de su superior valor. Esto es así, porque es la consciencia humana la que tiene la verdadera facultad práctica y eficiente de poder variar la realidad social mediante su propia iniciativa discrecional:

*"Poder en cualquier ámbito es la capacidad de realizar los propios deseos de manera eficaz, la capacidad de cumplir los fines que uno se propone."*⁶³⁶

Tener consciencia del superior valor de los derechos humanos y de la importancia de su cumplimiento y respeto, es un Poder que otorga un sentido distinto a la iniciativa discrecional humana. El Derecho puede disponer hacia los fines que se ha propuesto, sin embargo, si

⁶³⁴ Lukes, S., *El poder. Un enfoque radical*, traducido por Carlos Martín Ramírez, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 131.

⁶³⁵ Ansuátegui, F., *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Dykinson, Madrid, 1997, p. 44.

⁶³⁶ Villoro, L., "El poder y el valor", en *Sobre el poder*, cit., p. 19.

la sociedad no está dispuesta a ello por su propia convicción, simplemente el Derecho se estancará dentro su propia norma legal, aunque válida, pero no tendrá efectos prácticos en la realidad social.

1.1. Poder, responsabilidad y libertad

Los Poderes -como los que se ejercen mediante el Derecho- dentro de la sociedad, no cuentan con un sentido o con un valor preestablecido; es el ser humano quien otorga el sentido y la consciencia de valor a dichos Poderes; deciden sobre él y accionan sobre él.

Ello determina que no haya Poder, mal o bien ejercido, por el que no se tenga que responder. Del ejercicio del poder humano, siempre los responsables somos los mismos seres humanos. El poder se ejerce a través de una acción (incluido el dejar hacer) y sus efectos representan también una acción de la que siempre es responsable una instancia humana, pese a que a veces se intente rehuir a esta responsabilidad o que simplemente no se pueda determinar al responsable. Una norma del Derecho, muchas veces, no deja de ser eficiente por ser ella misma deficitaria en su calidad, sino que son los mismos seres humanos quienes buscan la manera de rehuir a su eficiencia.

Vemos también, que cuando no se puede o no se quiere adjudicar responsabilidad al mal ejercicio del Poder, se pretende enmascararlo como un efecto inevitable, como si fuera algo propio de la naturaleza imposible de cambiar por la voluntad humana. Para lograr esta pretendida impunidad, el ejercicio del Poder se esmera por alcanzar el anonimato para desligarlo de la responsabilidad de las personas y para convertirlo en un fenómeno que luzca como inevitable e imposible de cambiar. En esta circunstancia, el carácter esencial del Poder no se suprime, sino que se pervierte. El Poder en sí no es bondadoso ni malicioso; quien decide usarlo es quien le da, uno u otro, sentido. El Poder no es constructivo ni destructivo; es una posibilidad para cualquier cosa, regida por la libertad de la discrecionalidad humana. Una libertad sin consciencia sobre la importancia de los valores y de los derechos humanos, es una libertad que termina pervirtiéndose.

Cuando el Poder de unos pocos aumenta y se esconde en corporaciones, gobiernos o en instituciones supranacionales, y se usa en detrimento de parte de la humanidad, suelen no haber voluntades específicas a las que se les pueda responsabilizar; lo que hay son estas organizaciones que buscan el anonimato de determinados sujetos del Poder, para dispensarlos de su responsabilidad personal. Este es un gran peligro del Poder ante a su evolución. Este es un Poder que deteriora al individuo primero y, luego, a la sociedad en su conjunto; es lo que hemos llamado antes como *el poder como debilidad*.

El ser humano pone sus convicciones de valores y derechos humanos, especialmente a prueba, cuando ejerce el Poder. Si el ejercicio del Poder no cuenta con responsabilidad moral y con convicciones de respeto a la persona como tal, implicará la destrucción de lo humano. No hay que confundir la fuerza con la violencia, el reconocimiento con la gloria personal, el mando con la esclavización o la objetividad con la ventaja propia. Un Poder pervertido, termina pervirtiendo a la humanidad.

Lo cierto es que todo, al final, depende de la responsabilidad del ser humano en el ejercicio libre de su voluntad y acción. Por ello, no podemos permitir que el desarrollo del Poder haga que el ser humano deje de ser el sujeto principal de la historia y se convierta en un mero agente de paso que atraviesa sucesos que escapan a su dominio. No debemos permitir que el ser humano termine gobernado por los intereses particularistas del Poder irresponsable, del *poder como debilidad*; el ser humano y su consciencia de humanidad es quien debe gobernar en el Poder, según los intereses de la sociedad.

La historia de la humanidad se determina a cada momento por la libertad que cada ser humano tiene. Por ello, son necesarios seres humanos concienciados en los valores y en los derechos humanos y que no sucumban ante los poderes que se niegan a mantener una actitud responsable. Necesitamos de seres humanos que sean capaces de ejercer el Poder por encima de cualquier interés particularista que vaya en contra de los valores de la humanidad y de los derechos humanos. Hay que subordinar el ejercicio del Poder al sentido real de la vida como obra humana que es; de lo contrario, caeremos en el caos de nuestra propia existencia.

El sentido de la buena cultura y del bienestar estable, le debe su existencia al sentido del dominio responsable. La libertad humana es la institución que conduce el mundo y, por ello, el ser humano, tiene mayor responsabilidad para con él. El ejercicio de la libertad debe contener un amor especial hacia el mundo y hacia la dignidad de todos los seres humanos.

El dominio responsable implica, en principio, el dominio de sí mismo; es el que entiende que la verdadera orden no proviene de la violencia sino de la autoridad válida, respetuosa y respetable; el dominio responsable es el que entiende que la auténtica obediencia procede del reconocimiento verdadero del valor de los derechos y no de su obligado cumplimiento; el dominio responsable sabe que todo progreso depende del trabajo, pero también de la responsabilidad libremente ofrecida por la consciencia de humanidad; cree en el valor de la solidaridad, entendiéndolo como el medio idóneo para lograr una obra responsable de humanidad, más allá de vínculos de nacionalidad, sangre o simpatía.

Lo anterior nos lleva a insistir en la importancia de las decisiones políticas en el Poder, y en la necesidad de su consciencia responsable, ya que dichas decisiones, afectan a las relaciones exteriores, como a las interiores de todo país, o como lo diría Rodolfo Mondolfo, es necesaria:

"(...) la exigencia de una renovación moral, única base posible para un verdadero renacimiento político (...)." ⁶³⁷

Tengamos en cuenta que las decisiones políticas del Poder, son decisiones del ser humano y, como tales, no responden a necesidades de tipo histórico o metafísico, sino desde sí mismas porque el ser humano es libre de decidir. El político que ejerce Poder, es un ser humano como todos y, por ello, es tan responsable de sus acciones como cualquiera, pues está lleno de capacidades cognoscitivas que le permiten reflexionar sobre todo lo que decide:

"(...) la política tendrá como centro el problema del orden (...) como un orden que se debe

⁶³⁷ Mondolfo, R., *Sócrates*, cit., p. 8.

*construir, eliminando el conflicto y haciendo realidad una paz perdurable. En este contexto se elabora el concepto de poder, la obligación política tal como se la suele entender, de manera que implica una fuerza propia política del cuerpo político superior a la de todos los individuos, una fuerza que garantiza la paz (...). En ese contexto entonces se reconocerá también el origen de una serie de otros conceptos, sin los cuales no sólo no tendría su significado determinado el concepto de poder, sino que ni siquiera sería pensable; usualmente considerados como pertenecientes a un léxico opuesto al del poder (pensemos en los conceptos de 'derechos', 'igualdad', 'libertad'), éstos aparecerán como presupuestos necesarios de la concepción del poder."*⁶³⁸

Recordemos que podemos afirmar, desde lo que hemos analizado de Rodolfo Mondolfo, que la historia no transcurre por sí misma, sino que es hecha por el ser humano; es un producto de él. La historia es un producto del accionar y de la voluntad humana y ello no sólo en las decisiones aisladas, ni sólo en ciertos períodos y en ciertas esferas, sino en su dirección total y en todas las épocas. Esto nos lleva a afirmar que la realidad del mundo -de la que el ser humano puede disponer cada vez más- está sometida a la libre decisión del ser humano. El ser humano -todos, pero en especial los que ocupan puestos de gobierno y de Poder- consciente de su capacidad de decidir, debe relacionarse con su sentido de responsabilidad y con las normas provenientes de su verdad ética-humana. El ser humano debe tener la consciencia de pertenecer a un todo, evitando el sucumbir a su propio Poder que lo lleve luego a tomar decisiones irresponsables y arbitrarias, y que sólo le traen consecuencias negativas, a él y al resto de la humanidad.

La libertad no implica arbitrariedad. La libertad, bien ejercida, implica, hacer y decidir, con respeto y responsabilidad, lo que exige la esencia de lo que se es, de lo que existe y de lo que

⁶³⁸ Duso, G., "La historia conceptual", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, cit., p. 13 y 14.

pueda existir. El ser humano tiene que examinar los valores elementales de su existencia.

En la actualidad, tristemente vemos una actitud de acción por la que el ser humano se abandona a una idea, de progreso y triunfo, rodeada de conceptos superficiales, de meros impulsos primarios o de, simplemente, querer Poder por el Poder mismo, como símbolo de superioridad o como única posibilidad de asegurar el bienestar de la propia particularidad. Vemos seres humanos que se dejan llevar por un inducido consumismo que les provoca el ansia desmedida de poseer bienes materiales que tienen que disfrutar para poder considerarse "exitosos" o "triunfadores" de la vida. El ser humano de hoy se preocupa cada vez menos de encontrar el progreso en sí mismo, es decir, en sus propios valores humanos, en su calidad de ser.

En ese sentido, sostenemos que el ser humano debe aprender a poseer libremente lo que tiene y sacrificar lo que vale menos por lo que valga más según los criterios de esencia, respeto y responsabilidad, hacia su humanidad y hacia la de todos los demás. Hay que seguir convicciones de verdad y, partiendo de la libertad del espíritu, hay que vencer al egoísmo, a la indiferencia, a la cobardía y a la irresponsabilidad sobre la existencia de nuestra humanidad. No debemos permitirnos que un ser humano que se encuentra en algún estado necesidad, vulneración o sufrimiento, tenga que suplicarnos antes de lograr nuestra atención; debemos preocuparnos por el que sufre y comprometernos con la solución de su problema, en el correcto entendido de que ese también es problema nuestro, en tanto somos conscientes del carácter universal de nuestra humanidad. Hay que exigirle a nuestra consciencia que actúe tal como le exige su sana razón y su dignidad humana; hay que saber aceptar nuestra responsabilidad cuando nuestra consciencia en valores y derechos humanos, nos dice que estamos obligados a ella.

Puede que se entienda como muy difícil lo anterior; sin embargo, la educación en valores humanos y ciudadanos, así como en derechos humanos, proveen a las personas de una consciencia crítica sobre ello. Es la consciencia de sí mismo lo que logra una educación en valores humanos y ciudadanos. Es decir, el cambio de nuestra actitud se debe originar en nuestro ámbito más individual; se debe originar en la educación que

recibimos en nuestras familias, en los institutos, colegios y universidades. Es el individuo el llamado a formarse en valores y derechos, pues los Estados y gobiernos están conformados, precisamente, por individuos; es más, son los individuos los que crean el Estado y sus órganos de gobierno, y son los individuos los que deciden el Poder político dentro de ellos. Entonces, los actos y decisiones del Poder no pueden ser ajenos a la capacidad crítica y responsable del ámbito personal con el que cada individuo se forme. El Poder obtiene su carácter de lo que hace con él el ser humano. Es el ser humano es quien ejerce el Poder y es quien debe aprender a ser responsable para hacer lo que es debido con él, ya que con el poder se pueden también ejercer acciones necias, destructoras y perversas.

En el ser humano debe prevalecer la razón y el criterio crítico sustentado en la libertad. Por ello, se debe tener consciencia y educación en valores y derechos que enseñen lo que es correcto para la humanidad desde los primeros años de vida, a fin de preparar a los futuros ciudadanos para el momento en que ejerzan su libertad con plena capacidad. Al final son las decisiones del ser humano, ejercidas en libertad, las que determinan el presente y el futuro. Las decisiones de esta libertad expresan el modo de pensar del ser humano.

El ser humano que ejerce Poder debe estar por encima del simple instinto de poderío, evitando tentaciones de persuasión irresponsable u oportunista, de tipo política, económica, partidista o amical. El Poder ejercido malamente, suele despreciar toda norma que esté o que quiera estar por encima de él. El ser humano que ejerce esta forma de Poder cree que domina a los otros; sin embargo, debería darse cuenta que es, él mismo, el dominado por su propio Poder.

El Poder debe permanecer en el orden de aquel que lo ejerce; quien ejerce el Poder debe controlarlo en su justa medida; debe advertir que existe una realidad de conjunto humano por la cual cada impulso en un determinado lugar, produce efectos o alteraciones en los demás. El Poder es constructivo cuando es responsable de hacer que acontezca lo justo y de hacer que la mala tendencia de su Poder, o la mala influencia que quieran ejercer otros, quede subordinada a este mandamiento de justicia y rectitud. Si no es así, entonces, ese Poder, se vuelve en contra de la misma vida. Para que el ser humano sea capaz de

diferenciar la razón de la sin razón, de diferenciar los valores de los que no lo son o, lo indispensable de lo innecesario, debe tener claro lo que es una vida justa, de qué manera debe de estar organizada esta vida justa y cuál es el verdadero sentido de una vida de progreso y triunfo humano.

Al ser humano actual le cuesta conseguir esa capacidad de reflexión y rectitud, ya que se ve abrumado por el irresponsable y superficial concepto de progreso que hoy nos inculcan durante toda nuestra vida, especialmente, desde los medios de comunicación. Los medios de comunicación, la publicidad de bienes materiales, el consumismo inducido por el mercado, los discursos políticos, etcétera, no aprecian y no tienen interés por impulsar una consciencia crítica sobre el sentido interior que han de tener las convicciones del ser humano. Advertir la superioridad de los valores humanos y lograr un auténtico juicio libre, crítico y justo, es cada vez más difícil.

Hay que saber reconocer que el mercantilismo provocado por el avance científico y tecnológico, ha contribuido a la corrupción de la consciencia del ser en su significado y sentido humano de existencia.

Por otro lado, la crisis económica que hoy atraviesan muchos países, ha hecho que el conseguir un trabajo sea el todo de la vida de los individuos, sin importar las condiciones que este trabajo imponga. De esto, el sistema político y social ha sacado el mayor partido posible. Los seres humanos, hoy concentran su tiempo, sus pensamientos y sus esfuerzos, en la idea de conseguir un trabajo para solventar su supervivencia, y más agobiante resulta, si se tiene familia que sustentar. Si se consigue un trabajo, este suele imponer condiciones duras y mal pagadas, que luego nos resultan extenuantes, dejándonos sin fuerzas para otra cosa. Esto nos deja sin vigor, sin espacio y sin tiempo para nosotros mismos.

Y es que, para el ser humano, es indispensable contar con un espacio para la reflexión propia e interna; no puede estar subsumido sólo a la idea del trabajo (necesitándolo, buscándolo o trabajándolo bajo condiciones de extenuación o precariedad), sin que ello no le cause un grave perjuicio a su capacidad de crítica sobre sí mismo y sobre todo aquello que le rodea. La vida exterior del ser humano necesita darle un espacio de tiempo a la

interioridad de cada ser humano para que ésta logre ordenar y entender, correctamente, lo que es justo o no de esta vida exterior. Un ser humano permanentemente angustiado corre el riesgo de no vivir una vida auténtica, suya y decidida por él; un ser humano sometido a una permanente angustia es fácilmente manipulable y se le puede imponer cualquier realidad que le convenga a otros y que él no podrá evitar, y contra la que no puede hacer más que dejarse llevar. Vivir sin tener capacidad de crítica y sin poder cambiar nada, es vivir sin libertad, es vivir por vivir.

Tenemos que tener espacio y tiempo para nosotros mismos, pues el espacio interior del ser, es donde se forja la libertad interior que debe aprender a desarrollarse y a exteriorizarse en el mundo, con verdadera responsabilidad y consciencia del valor que cada quien tiene en igualdad con todos los demás. De lo contrario, ese individuo que un día tuvo que dejarse llevar por la opresión de su realidad y contra la que no pudo hacer nada, de llegar al Poder, será un ser humano sin capacidad crítica, y acostumbrado a ser vejado en su libertad, las sociedades correrán el peligro de ser conducidas por un ser convertido en tirano o en un conculcador de los derechos humanos, o en alguien sin escrúpulos que sólo piense en proteger sus intereses egoístas.

Por ello, afirmamos que el espacio para la reflexión interna representa en el ser humano un indispensable y trascendental contacto con uno mismo: con su calidad y su esencia verdadera. No puede dejarse al ser humano sometido sólo al contacto del mundo exterior, ya que así no podrá ordenarlo y valorarlo con verdadera y justa responsabilidad. Un ser humano que no se educa en su esencia, que no tiene tiempo o espacio para ello, es un ser humano que terminará deteriorándose.

Y si hablamos de personas que terminan gobernando, hay que tener en cuenta que un ser humano para poder gobernar, primero a de saber gobernarse a sí mismo. No se puede gobernar correctamente lo exterior del mundo, sino se ha controlado y educado, previa y conscientemente, la anarquía, que es propia del interior de nuestro ser.

No podemos negar que son los poderes económicos imperantes -que sugestionando al ser humano- le crean desmedidas

necesidades: sobre todo a ese ser humano que no desarrolla su libertad interna, al que no desarrolla su capacidad y deber interno de reflexión hacia lo correcto y responsable. Es cierto que el sistema tecnológico y económico se esfuerza mucho por inculcarnos y crearnos falsas o desproporcionadas necesidades, y en provecho de sus lucrativos intereses. Así, el poder económico busca convertirse en el verdadero Poder, colocándose detrás del poder político estatal, relegándolo o dominándolo, para usarlo en provecho de sus intereses económicos, más no de la humanidad. Esa situación es muy peligrosa para la sociedad y para la humanidad en su conjunto, pues el poder económico es el que más tiende a descontrolarse hacia lo irresponsable y dañoso, sobre todo cuando se siente, a sí mismo, superior y en constante crecimiento. La tentación desmedida de ganar dinero y Poder, resulta inevitable de vencer para quien no tenga la consciencia responsable y de conjunto sobre la importancia de los valores y de los derechos humanos.

El mejor futuro de las sociedades depende de que, quien las gobierne, logre la capacidad de dominar el Poder y el ánimo desmedido de ganancia, y esto se logra sólo a través de la superación de sí mismo. La base de toda creación de valores, con respecto a la sociedad y al mundo, se sitúa en el acto en que el ser humano tiene espacio para educarse y para tomar una actitud crítica sobre aquello que le resulte como inmediatamente dado del exterior.

No podemos dejar de desarrollar nuestra libertad interior ni tratarla con indiferencia. Debemos educarnos en valores, superar y rechazar a los sistemas y a las políticas que buscan sugestionarnos hacia nuevas y engañosas *necesidades*. No podemos permitir que se domine nuestra voluntad para llevarnos a obrar en determinado sentido, ya que nos arriesgamos a creer que el ser humano sólo vale hacia lo que existe en el mundo exterior.

Hay que insistir en el interior del ser humano, pues es allí donde se forja la auténtica capacidad de resistencia en contra de lo que resulte superficial e irresponsable del mundo exterior. El ser humano forja su capacidad de crítica cuando forja su capacidad de dominarse a sí mismo, y cuando tiene ese espacio necesario frente al mundo exterior. El ser humano educado y responsable en sus valores humanos, será una mejor persona,

pues ya no resolverá su vida siguiendo simples ventajas y consignas, sino que se resolverá en el mundo exterior con respeto hacia la esencia de las cosas y con respeto hacia la esencia de su propia existencia; se resolverá con respeto a su dignidad humana y al valor y dignidad de los demás.

Lograr vencer la simpleza del Poder por el Poder mismo, y aprender a dominarse a sí mismo, es indispensable para evitar que el interior del ser humano termine dominado u olvidado por su propia capacidad de Poder.

La libertad que ostenta un ser humano implica que nadie lo detenga ni lo estorbe –ya sea un individuo, un grupo social, un jefe o el propio Estado- para ejercer los actos que decida, pues la persona que se posee a sí misma, en responsabilidad y en dignidad, es capaz de decidirse a sí misma. La verdadera libertad no se alcanza por sí sola, ella debe de ser deseada. La libertad se puede cimentar en la disposición natural desarrollada por la historia y garantizada por el orden de la comunidad; sin embargo, es también tarea y obra de cada individuo. Para el sentido personal y para el sentido de la ordenación exterior, la libertad pasiva no tiene sentido.

En este tema de la libertad, conviene que nos detengamos un momento para advertir cómo desarrolla el concepto de libertad nuestro autor Rodolfo Mondolfo. Si bien Mondolfo no se explaya ampliamente en argumentar la libertad del ser humano como tal, lo cierto es que la libertad cimienta toda su concepción filosófica. Ya antes precisábamos, que la filosofía mondolfiana es una filosofía que se distingue por ser activista, historicista, dialéctica y social. En este sentido, afirmamos que, para Mondolfo, el carácter esencial de la existencia humana y del espíritu creador del ser humano es la libertad; el espíritu humano es fundamentalmente creador y libre. El humanismo renacentista es quien se caracterizó por este espíritu primordialmente creador y libre, y, al parecer, Mondolfo lo retoma como basamento e inspiración de todo su desarrollo filosófico; aunque hay que reconocer que esto ya aparece en la filosofía de Marx y Engels, aventajando al idealismo de Hegel y al naturalismo de Feuerbach.

Por un lado, para Hegel el principio interno del desarrollo histórico, como vimos antes, es el *espíritu universal*; por ello, los

sucesos históricos son las expresiones externas de ese principio impulsor. Esto nos ilustra para entender por qué, en la filosofía hegeliana, el *espíritu universal* se realiza por medio del *espíritu particular* de cada pueblo. En esta filosofía, el proceso dialéctico hegeliano del desarrollo histórico, es un proceso necesario, ineludible e imperioso de la humanidad, de tal forma que, al parecer, Mondolfo entiende que la capacidad práctica de la humanidad y la libertad humana, en tanto impulsoras de la historia, resultan muy restringidas en esta filosofía idealista de Hegel. La mayor dificultad de la filosofía hegeliana, advertiremos con Mondolfo, está en lograr armonizar la libertad y la eficiencia humanas, con el rasgo de ineludible y necesario que le da Hegel a su dialéctica y al rol imperioso que le otorga al *espíritu universal* que se desenvuelve dentro de ella. Hegel intentará dar solución a esta difícil armonización, y planteará la libertad en dos momentos diferenciados: la *libertad subjetiva (moralidad)* y la *libertad objetiva (eticidad)*. Sucintamente podemos decir -ya que lo hemos explicado ampliamente antes- que la *libertad subjetiva* es la capacidad de consentir y discrepar, mientras que la *libertad objetiva*, es la capacidad de obedecer y desarrollar la norma universal, sea ésta, ética, jurídica o política; todo esto se logra, según la filosofía hegeliana, pese a los propios intereses, pasiones y egoísmos de los seres humanos, porque la *razón* hace de ellos herramientas para lograr sus propios fines.

Por otro lado, para Feuerbach, su *reale Humanismus* -o naturalismo antropológico- no rechaza la existencia de la naturaleza, aunque afirma que ésta es conocida cuando ingresa en la relación del conocimiento. Feuerbach niega que la naturaleza se entienda -en la forma del materialismo del siglo XVIII- como algo separado o abstracto, que actúa sobre el ser humano, entendido también en forma separada y abstracta. Feuerbach, entiende a la libertad como un principio positivo de actuación y como un principio de liberación de la coacción del mundo. El concepto de libertad entendida como un principio positivo de actuación, está de acuerdo con su voluntarismo filosófico y su naturalismo antropológico. Sin embargo, el concepto de libertad como principio de liberación de la coacción del mundo, realmente constituye una negación a su *reale Humanismus*. Esto para Mondolfo, desfigura el pensamiento de

Feuerbach. Diego F. Pró⁶³⁹, nos explica que la libertad entendida como principio positivo de actuación, implica un principio de actividad que se inclina a la satisfacción de las necesidades del ser humano, al dominio de los objetos y a la renovación de la realidad, tanto desde el enfoque del conocimiento como desde el enfoque de la acción; la libertad, concebida como liberación de la coacción de la naturaleza y de la coerción social, desaparece la praxis en el conocimiento y en la vida. En este sentido, Mondolfo precisará:

*"El conocimiento dirigido sólo a los objetos con los cuales queremos romper la relación, no es actividad formativa del sujeto; la vida que tienda solamente a sustraerse de la acción de los objetos, no es lucha por el dominio y despliegue de las propias energías potenciales; es fuga. Pero esta interpretación está muy lejos de las intenciones de Feuerbach: pocas veces como es este caso la unilateralidad de la expresión ha desfigurado su pensamiento."*⁶⁴⁰

Mondolfo nos recuerda el principio de Feuerbach: el fundamento de una existencia que tenga el sentimiento de sí misma y de la vida, es la necesidad de la vida; que la existencia en general proviene de una necesidad, de una carencia. Para Feuerbach una existencia sin necesidades es una existencia trivial; quien no tiene necesidades, no tiene necesidad de existir; quien no tiene inclinaciones y aspiraciones, carece de fundamento; quien no tiene capacidad de sufrir no merece vivir.

En este sentido, para Mondolfo, la consciencia de esta necesidad surge de la consciencia de una oposición o de un límite de nuestro ser o de nuestras capacidades potenciales. Aquí esta -a juicio de Mondolfo- la razón por la cual el conocimiento, además de ser un hecho en sí mismo, se transforma en principio de actividad, porque despierta la conciencia de la necesidad, determina su función dialéctica y provoca el anhelo humano:

⁶³⁹ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo II, pp. 36 y 37.

⁶⁴⁰ Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, cit., p. 57.

*"He aquí la unidad de teoría y praxis (...) buscada por Feuerbach: unidad o identidad dialéctica que corresponde (...) a la identidad dialéctica de racional y real establecida por Hegel."*⁶⁴¹

Ante al humanismo realista de Feuerbach, en opinión de Mondolfo, Marx propugna un humanismo historicista que conlleva, como anotáramos antes, una exigencia de libertad, una exigencia de consideración hacia la personalidad humana y una exigencia de atención hacia su derecho de desarrollo independiente.

Luego, para Rodolfo Mondolfo, la exigencia de libertad en nuestra época se resume en la libertad espiritual, proclamada como máximo bien del ser humano y exigencia de su misma humanidad, lo que supone, necesaria e indefectiblemente, no únicamente la igualdad de derechos, sino la necesidad recíproca de las orientaciones opuestas, cuyo libre conflicto encarna el único camino hacia la conquista efectiva de la libertad espiritual de cada individuo:

*"Es esta la discordia concors -discordia armoniosa- de las ideas, cuya divergencia es solidaridad convergente en la misión iluminadora y libertadora de los espíritus. Pero es cierto también que tal misión de la filosofía debe fundarse y apoyarse constantemente en el principio de la dignidad de la persona humana; y la defensa de ésta, por lo tanto, constituye un deber esencial de la filosofía en cualquier época, y más que nunca en la época actual, en la cual un complejo de factores ha venido creando una situación histórica que la pone en peligro."*⁶⁴²

El ser humano y sus necesidades, en la filosofía mondolfiana, son situados en el centro del proceso histórico; y esto lo hace porque, para Mondolfo, la necesidad fuerza al ser humano al progreso, a la transformación y al despliegue de todas las

⁶⁴¹ Mondolfo, R., *Marx y el marxismo. Estudios histórico-críticos*, cit., p. 48.

⁶⁴² Mondolfo, R., "La missione della filosofia nell'epoca attuale", en *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, La Nuova Italia, Firenze, 1960, pp. 103 y 104.

actividades, para satisfacerlas. El proceso histórico es una combinación de necesidad y libertad; el proceso histórico está hecho de las dos al mismo tiempo. De esto, Diego F. Pró, nos aclarará, que la necesidad de la que habla Mondolfo, no alude únicamente a las inmediatas y concretas de la vida de la perspectiva económica, sino que comprende también los otros ámbitos que hacen a la persona humana: la libertad, los derechos y obligaciones jurídicas y morales, la libertad de pensamiento, la dignidad humana:

*"Mondolfo pone en el centro del proceso histórico al hombre en la plenitud de su humanitas. Y no al hombre fragmentado y enajenado en éste o aquel aspecto de su humanidad."*⁶⁴³

Mondolfo, no acepta las interpretaciones deterministas de la historia: por un lado, no acepta, la posición teórica sostenida por quienes afirman que los fenómenos psicológicos, sociales y culturales dependen de condiciones orgánicas (biológicas), de tal forma que para comprenderlos y explicarlos debemos basarnos en los hechos biológicos que les subyacen (*interpretación biologista*); por otro lado, Mondolfo tampoco acepta, la doctrina según la cual la realidad, o una parte de ella, puede ser entendida y explicada recurriendo únicamente a dos principios: la materia y el movimiento local; según ello, entonces, el mecanicismo concebiría la realidad como *cueros en movimiento (interpretación mecanicista)* -a partir de Descartes, el término mecanicismo se define también como la teoría según la cual la naturaleza misma no es más que una máquina, o bien que la estructura y el funcionamiento de la naturaleza son comparables al de una máquina-; y, por último, Mondolfo también rechazaría la teoría que explica la realidad por medio de las causas finales; rechaza la teoría que se basa en el recurso a las causas finales, y no recurriendo a las causas eficientes, lo que implica sostener que la realidad se inclina, por su propia naturaleza o esencia, hacia algún fin prefijado y que todo ocurre con algún propósito o intención (*interpretación teleológica*).

La libertad mondolfiana, como ya podemos advertir de lo estudiado antes, supone, necesariamente, la eficiencia humana

⁶⁴³ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo I, p. 234.

dentro del proceso histórico, más su capacidad activa de cambiar la realidad. Necesidad y libertad son fases importantes en el proceso histórico, en tanto, que uno es a la vez límite e impulso de la acción y, el otro, implica la acción transformadora de lo existente. La necesidad, es el impulso y, la libertad, la acción transformadora. Nuevamente nos encontramos a Diego F. Pró -quien por cierto fue un gran estudioso de Rodolfo Mondolfo- que nos explicará cómo se da la *antropología filosófica*. Mondolfo entiende al ser humano como un ser sustancialmente histórico y social, cuya médula se encuentra hecha de relaciones sociales, ni del todo libres, ni del todo determinadas:

*"Podríamos decir que la necesidad es condición de la libertad y que la libertad es condición de la necesidad. El hombre es un ser social e históricamente libre, pero con una libertad relativa y ligada a las condiciones de tiempo y lugar."*⁶⁴⁴

Como comentamos antes, Rodolfo Mondolfo repudia cualquier determinismo en general, pero muy especialmente aquel determinismo que entiende a la filosofía de la praxis de Marx, como un determinismo económico. Luego, entonces, para Mondolfo, la economía es una producción del espíritu humano ocasionada por la fuerza de la necesidad. De la misma forma que la economía, las instituciones culturales, sociales y políticas, son productos de la libertad del ser humano. El proceso histórico social no está determinado, pues él deriva de la relación dialéctica entre necesidad y libertad. La necesidad la protagonizan las fuerzas del pasado, la tradición y lo establecido -que en su momento fueron concebidas libremente por el espíritu humano- las instituciones, usos y normas en vigor. La libertad, en cambio, la protagonizan las fuerzas innovadoras y críticas, que discuten las prioridades y las valoraciones de lo dominante en la sociedad, de las instituciones, usos y normas que no complacen las exigencias de la vida y del tiempo histórico-social en el que se está:

"De la conjunción dialéctica de unas y otras nace el proceso dinámico de la historia y La sociedad. Y la libertad del hombre es la que hace que la praxis

⁶⁴⁴ *Ibíd*em, p. 93.

*sea eficaz y eficiente para el cambio y la transformación de la sociedad, la historia y el hombre mismo"*⁶⁴⁵

Para Mondolfo, pues, la actividad y el espíritu del ser humano son sociales tanto por su contenido como por su origen; así como la sociedad produce al ser humano, así el ser humano produce a la sociedad. Mondolfo defiende la personalidad y la libertad como derechos consustanciales e inseparables a la vida humana:

*"La personalidad y la libertad son reivindicadas como derechos inherentes al hombre por sí mismo. La libertad de la persona debe ser conquistada por todos los hombres; toda acción del proletariado debe dirigirse a la conquista de un ideal de libertad, de desarrollo universal de la personalidad."*⁶⁴⁶

Dejemos claro que, la concepción historicista de Mondolfo no supone caer en una desconfianza que haga inservible a la filosofía, ni en una problematicidad filosófica que provoque el desaliento en la vida concreta de los seres humanos. La filosofía representa, para Mondolfo, la adquisición de consciencia que logra la cultura de sí misma. La raíz espiritual de la filosofía de la cultura y la concepción historicista, conducen más bien a que podamos sostener con solidez los valores, la libertad y nuestra dignidad humana. En este sentido, resulta además que:

"(...) el reconocimiento de la capacidad creadora y libre del espíritu, el activismo histórico y social, el reconocimiento de la dignidad de la persona, llevan a una filosofía capaz de defender con firmeza los valores supremos de la libertad y el respeto de la personalidad. La libertad resulta así

⁶⁴⁵ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo II, p. 156.

⁶⁴⁶ Mondolfo, R. (1961). "Significación del humanismo en el mundo contemporáneo". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, quinta época, año 6, nº 3, p. 534.

un valor fin y un valor medio para la realización de la vida humana."⁶⁴⁷

Que quede claro, entonces, que, pese a que no es admisible enunciar principios absolutos e inmutables, sí es legítimo sostener las propiedades sustanciales del ser humano; que no son otras, que las exigencias de libertad y de posibilidad eficiente para tener una personalidad auténtica, respetable y respetada. Por lo tanto, a la filosofía, y en especial a la Filosofía del Derecho, le corresponde, especialmente, reivindicar la libertad, la dignidad y los valores humanos inherentes a la calidad humana de cada quien y de todos a la vez, como una sola y misma humanidad que somos todos, en tanto seres humanos.

El desarrollo filosófico de Rodolfo Mondolfo y sus conceptos, resultan especialmente providenciales para nuestra actualidad, pese a que muchos de ellos fueron vertidos hace más de medio siglo. Esto lo podemos tomar como indicador de cierto atributo profético de nuestro autor o, más bien, como nosotros creemos, como una muestra patente de que los problemas de nuestras sociedades realmente no cambian en el decurso histórico o que, la humanidad y su modernidad, no ha sido capaz de superar esos mismos problemas y, más bien, en la actualidad, estamos ante un escenario de mayor gravedad y crisis. Esta es una de las razones por las que nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, nos resultó totalmente oportuno para la comprobación de nuestra hipótesis de trabajo. Revisemos pues el siguiente escrito de Rodolfo Mondolfo -*La missione della filosodia nell'epoca attuale*- que se incluye dentro de un documento que data del año 1960:

"La lucha por la libertad y dignidad de la persona humana (...) debe renovarse con mayor vigor hoy en día, con una prédica iluminadora y una acción pedagógica constante, contra la abdicación voluntaria a los derechos y a las exigencias de la personalidad humana. El peligro de la renuncia voluntaria es más grave que el de la opresión externa; porque ésta determina la reacción rebelde del oprimido y puede conducir a su liberación; pero la abdicación espontánea destruye toda energía

⁶⁴⁷ Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, cit., tomo II, p. 133.

*interior, toda posibilidad de reivindicación de los valores humanos. Por eso se hace imperiosa y urgente la misión que nuestra época impone a la filosofía y a los filósofos, más allá de toda divergencia de sistemas y de escuelas. Sin duda deben estas divergencias continuar y expresarse abiertamente, por la misma obligación de sinceridad y libertad que es exigencia de la persona humana; pero asociándose a una labor intensa de excitación de la conciencia para la salvación del hombre como ser espiritual y persona moral (...)."*⁶⁴⁸

Siguiendo el desarrollo sobre la libertad, aunque abriendo la senda por la que andábamos, nos preguntamos ahora: ¿cuál será el límite a esta libertad? y ¿cuál el escenario correcto para ejercerla? La respuesta a esto es sencilla: la libertad puede ser ejercida libremente, siempre que no atente o dañe el derecho equivalente de los otros.

La libertad es algo más que poder realizar labores y diversiones o, simplemente, lo que uno quiera. Una persona libre debe tener sus propias convicciones de libertad y ejercerlas sin limitaciones injustas; su limitación la encuentra en el derecho equivalente de los demás. Se puede decir que hay libertad en una sociedad, cuando el resto de personas también cree en la libertad sin limitaciones –con la salvedad anotada- y que además espera y ve como correcto que cada individuo ejerza su libre libertad. Tener la convicción de libertad es crucial. No se trata de vivir irresponsable y despreocupadamente, ni de forma arbitraria y libertina; no se trata de una convicción con un contenido determinado o de una opinión política determinada. Se trata, simplemente, de tener convicciones de libertad que me permitan reconocer mi verdad y de poder mantener el empeño para defender la verdad que he reconocido.

La convicción es fuerza de carácter. La fuerza de carácter no sucumbe ante intereses económicos deshumanizados, ante discursos políticos oportunistas y sugestivos, o ante una doctrina

⁶⁴⁸ Mondolfo, R., "La missione della filosofia nell'epoca attuale", en *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, cit., p. 134.

partidista o ante una ideología religiosa o de Estado que ordene actuar, sin una responsable y debida razón, de una u otra manera.

La libertad tampoco se refiere directamente a la posibilidad en sí de elegir entre una limitada oferta de profesión o trabajo. La libertad tiene que ver con la posibilidad de poder elegir, según la vocación de cada quien, para lo cual debe existir una amplia posibilidad y oferta para la elección del trabajo o profesión. Que existan verdaderas oportunidades y ofertas de trabajo, según la vocación, permite tener la opción de elegir con responsabilidad y esto, repercute en la sociedad. En este último sentido, sí podemos aceptar que la elección del trabajo o profesión tiene que ver directamente con la libertad, pues de no existir suficientes oportunidades, el individuo no elegirá lo que su vocación le indique, sino que simplemente se colocará en lo que haya y que le permita ganar dinero, sin importar que nada tenga que ver con su vocación e intereses propios. Hay que tener libertad para poder elegir a qué queremos dedicarnos; lo contrario, implica limitarnos a lo que las circunstancias nos obliguen, sin importar la vocación que se lleve dentro. Trabajos y profesiones elegidos y ejercidos por la vocación de los individuos, son una actividad gratificante, pero sobre todo, dignificante para la humanidad de cada quien y, con ello, positivos para la sociedad; en cambio, trabajos y profesiones, ajenos a la vocación de los individuos, son un lastre que se desenvuelve sin ganas ni dignidad y que terminan afectando, primero al individuo que lo ejerce y, luego a la sociedad. En este sentido encontramos en Rodolfo Mondolfo lo siguiente:

"(...) cuando cada uno pueda ser propietario de su propio destino y pueda tener plena libertad en la elección del propio oficio, plena autonomía de acción y de orientación de su vida y actividad, es decir, cuando pueda traducirse en realidad una situación en la que no exista ni una clase dominante omnipotente ni un Estado patrón absoluto de la colectividad y de los individuos, y ningún poder superior someta a los individuos a sus exigencias y a su dominio, sino que la sociedad humana sea dirigida por la voluntad de los hombres humanos (uomini umani) y según sus

aspiraciones, sólo entonces se llegará a la plenitud de la existencia humana. Antes es imposible."⁶⁴⁹

Una elección de profesión o trabajo, adquiere un sentido responsable si es que ésta se hace según la vocación profesional de cada quien, y no sólo se deba a satisfacer la necesidad u obligación de ganar dinero o alguna otra circunstancia que nos desvincule de la vocación de nuestro interior. Elegir con libertad la profesión o trabajo, es un acto responsable; quien elige debe tener consciencia de su elección, pues ello es importante para sí mismo, pero también para el resto de la sociedad, ya que en ella es donde se plasmará el trabajo que se haga cuando culmine la profesión que se elija. Es decir, es una decisión individual que tiene un doble efecto: uno inmediato, que se centra en quien elige; y otro, mediato, que, finalmente, repercute en la humanidad, que representa al todo:

*"Sin espacio público que facilite la existencia de ofertas de moralidad plurales, y sin posibilidad de que las personas acepten libremente o creen libremente un proyecto de ética privada o un plan de vida, no hay moralidad pública o ésta carece de sentido. Supone el contenido de la legitimidad del poder y la idea de justicia que el ordenamiento de una sociedad debe realizar. Su finalidad es que todos y cada uno de los ciudadanos, en la mayor medida de lo posible, estén en condiciones de desarrollar plenamente los rasgos de su dignidad autónoma."*⁶⁵⁰

En ese sentido, podemos inferir que la libertad de elección de la profesión y del trabajo, se ejerce desde dentro, y si no se hace bien, entonces, surgirá la servidumbre exterior.

Dicho todo lo anterior, estamos ya en condiciones de determinar que el ejercicio de la libertad implica contar con una capacidad de responsabilidad. El ser humano debe ser responsable y consciente de las consecuencias de cada uno de

⁶⁴⁹ Mondolfo, R., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, p. 342.

⁶⁵⁰ Peces-Barba, G., *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 56 y 57.

sus actos y decisiones. Cada decisión que tome el ser humano, conlleva, en cierta medida, el destino que tomará la misma humanidad. La libertad obtiene sentido, no sólo cuando se tiene la posibilidad de ejercerla, sino, y sobre todo, cuando se ejerce con responsabilidad y con la consciencia que tras todo derecho hay siempre un valor humano que respetar. El derecho a ejercer la libertad estará allí, pero si se ejerce sin tener consciencia de la responsabilidad que conlleva, entonces, el ejercicio será, posiblemente, efectivo, pero sin un contenido de la comprensión digna que se encierra dentro de él, perdiéndose así la convicción interna que hay en cada uno de los seres humanos sobre el ejercicio de sus derechos. Este ser humano será además propenso a ser manipulado y sometido continuamente.

1.2. El carácter universal del poder

Hoy más que nunca advertimos que las decisiones del Poder de un determinado lugar, trascienden fronteras y sus consecuencia a la larga, o a la corta, terminan alcanzando a otros sitios que antes parecían no ser alcanzados. La contaminación ambiental, las guerras, la pobreza, el hambre, etcétera, son algunas consecuencias que no conocen de fronteras, de nacionalidad ni de límites oficiales. Desde esta perspectiva podemos reconocerle un cierto carácter de universalidad al elemento definitorio del Poder.

El Poder como hecho que ejerce el ser humano no se queda en un ámbito aislado de existencia, sino que se vincula, o puede hacerlo, con todas las actividades del ser humano, sin importar lo cercano o lejano que se esté. La consciencia de la responsabilidad universal que implica el ejercicio del Poder, surge de la consciencia en valores y derechos humanos universales y ontológicos, y surge de tener consciencia de que éstos son la expresión inmediata de la propia existencia.

Hubo un tiempo en que el ser humano veía al mundo como algo difícil de entender y de abarcar por su complejidad; lo veía como algo absoluto e ilimitado; el mundo superaba al ser humano. Hoy en cierta forma, se puede decir que existe el sentimiento de un mundo configurado, y por tanto, limitado. El ser humano existe en el mundo, pero a la vez éste está fuera de él: el ser humano se vincula con el mundo, pero es libre frente él. Esto

hace que hayan seres humanos que cometen el error de creer que todo lo pueden controlar y decidir a su antojo, dejando de lado aquello que no les interesa o siendo indiferentes ante los males que sufren los demás; lo peor es que, muchas veces, estos males, son provocados por quienes erradamente se sienten con mejor derecho y que gustan de llamarse a sí mismos *desarrollados*. La irresponsabilidad de este error, siempre trae consecuencias.

La historia nos hace testigos a todos, de que el mundo no se deja imponer esa indiferencia o maltrato de algunos y, más bien, termina reclamando y exigiendo la necesidad de asumir la responsabilidad de conjunto que nos corresponde a todos; exige que los que no querían ver, vean; exige que los que no querían actuar, actúen; y así lo mismo pasa, por ejemplo, en la política. El dato histórico y el político, gracias a los avances tecnológicos de los medios de comunicación, está a mayor disposición del ser humano y, por ello, es imposible no poder servirse de estos datos para gobernar con mayor consciencia y responsabilidad. Tenemos el conocimiento cierto, que muchas de las decisiones -tanto por comisión, como por omisión- que tomamos en un lado, terminan repercutiendo en otro, por lejano que esté. El cambio climático, la contaminación, las guerras, el hambre, etcétera, son buenos ejemplos de ello.

Si un país mantiene a sus ciudadanos en un estado de necesidad apremiante, con hambre y sin trabajo o con trabajos precarios, ese país perderá a sus jóvenes pues los que pueden y los más brillantes se irán a buscar futuro en otro país, convirtiéndose en inmigrantes que engrosan la demanda laboral del otro sitio. Por otro lado, si los que mejor están son indiferentes ante el drama de la guerra, del hambre, de las enfermedades, de la falta de trabajo, etcétera, que acontece en otro país o continente, simplemente, más tarde o más temprano, tendrán que asumir que haya gente que intente ingresar a sus fronteras, pues esto no es más que una consecuencia lógica y un llamado más o exigencia de la historia humana para que, quienes creían no tenerla, asuman la responsabilidad humana y de conjunto que les correspondía y que les corresponde siempre.

Son los valores de la humanidad los que nos imponen el carácter universal en la protección de los derechos humanos. Es nuestra condición humana y la decencia lo que lo impone.

No es desconocido para nadie saber que, políticamente, las condiciones económicas, sociales y estatales, de un país determinado, siempre terminan afectando a otro u a otros; y esto repercute en el resto de la humanidad. Siendo esto así, y teniendo consciencia de esta relación causal, no se puede prosperar sin estar en orden con la estructura de conjunto y unidad de nuestra humanidad. No se puede gozar, sin consecuencias, de un estado de bienestar pujante, mientras otros sufren de un estado de pobreza extrema. Y no se trata sólo de ser solidarios o bondadosos -lo que no deja de ser importante-, sino que se trata también de mantener una estrategia, conveniente y calculada, a fin de conservar ese estado de bienestar, que tanto gusta, y que se podría ver perturbado por las consecuencias y el reclamo justo de los que no lo tienen.

La indiferencia hacia una parte de la humanidad, nos desmerece como personas, pues con ella caemos en un grado de inconsciencia que no nos permite advertir que lo que hacemos es ser indiferentes a nuestra propia y consustancial humanidad; y esto, de una u otra forma, nos traerá consecuencias, precisamente, por ese vínculo humano y de conjunto que nos une a todos y contra el que no podemos hacer nada, ni negándolo ni ignorándolo.

Nosotros afirmamos que el conjunto de la humanidad está conformada por una serie de subconjuntos cuya existencia responde, únicamente, a un criterio formal de organización y orden; pero estos -subconjuntos creados por el propio ser humano- (países, nacionalidades, etcétera) no dejan de pertenecer al mismo conjunto que los alberga sustancial y materialmente. La humanidad hay que entenderla como un todo único y estrechamente vinculada entre sí. Es decir, los subconjuntos están relacionados entre sí, por pertenecer ellos mismos a una misma humanidad. La relación que hay entre los que integran un mismo subconjunto, no es mayor que la relación que tienen éstos, con la totalidad de todos los demás integrantes de los otros subconjuntos. El vínculo formal nunca desmerece al material, por mucho que se crea lo contrario. Las formas pueden cambiar o desaparecer; la condición sustancial y materialmente humana, no.

En la relación humana no existen los efectos unilaterales o aislados; todo efecto comporta una consecuencia que trasciende a la realidad del conjunto. Si esto lo extrapolamos al campo de la política de gobierno, se hace necesaria la exigencia de contar con un gobierno auténtico que tenga en cuenta que todo lo que existe está vinculado a la idea de conjunto de la humanidad, que los actos de gobierno influyen universal, plural y mutuamente a todos y que, a partir de esto, entienda que la responsabilidad trasciende más allá de todo acto de gobierno particular.

Un buen ejemplo de falta de conciencia y de responsabilidad de algunos gobiernos, es el sentimiento desmedido por apoderarse de los recursos de la naturaleza o por mantener sus industrias obviando la contaminación que generan, y con una total libertad, creyendo que pueden hacer y decidir indiscriminadamente, sin generar consecuencias a ellos mismos y al conjunto de la humanidad.

La historia nos ha mostrado cómo el ser humano ha ido ejerciendo cada vez más el dominio sobre las cosas del mundo. En este sentido, hay que tener en cuenta que el ser humano no puede ejercer una determinada acción sin experimentar, él mismo, la correspondiente acción recíproca. El ser humano debe, entonces, lograr una capacidad de experiencia y una nobleza moral en su accionar, teniendo en cuenta que la acción recíproca regresa siempre hacia él desde aquello que él ha dominado.

Es claro que el caso del ser humano es distinto al de los demás entes y cosas de la naturaleza, porque su ser ha sido puesto a su disposición para su realización. Realiza su ser y comprende lo que ha realizado (realiza y comprende su ser). Se relaciona con la acción que ejercita y también con su realización. Entonces, el ser humano es el único ente que es dueño de su ser; por tanto, es en el ser humano donde encontramos el auténtico y específico desarrollo del Poder.

Cuando el ser humano construye o destruye con su Poder, sabe lo que hace y sabe bien que es él quien lo hace. Por ello sus actos deben ser cualitativamente responsables. Así las cosas, queda claro que la esencia del Poder auténtico se encuentra en el ser humano, ya que es él el único a quien su ser le ha sido puesto a su propia disposición para su realización.

El ser humano realiza su ser conociendo, sabiendo, poseyendo, y disfrutando de un mundo que en principio le es ilimitado. Es así como el ser humano realiza su ser, dentro de un mundo con muchas posibilidades.

El ser humano, ejerce poder y lo desarrolla como tal, en una diversidad de posibles relaciones, donde manifieste la esencia misma de su humanidad. El ser humano tiene el poder de lograr cambiar la sociedad, de mejorarla, pero también de deteriorarla.

Cada ser humano es un individuo y, a la vez, cada ser humano existe en el mundo, lo que lo hace algo más que un simple individuo. Si los seres humanos fuesen sólo individuos no existiría el conflicto, y es por el ser de los humanos que se manifiesta la concurrencia del Poder. Todo ser humano es un potencial titular individual de ejercer Poder y, en este ejercicio, se encontrará frente a otros titulares reales y posibles, con pretensiones que pueden chocar recíprocamente. Cada uno quiere ser más, tener más influencia, más Poder del que el otro está dispuesto a consentirle, etcétera. Y esto mismo sucede con cada grupo social humano (comunidad, pueblo, nación, país, etc.).

Entonces, cada ser humano, individualmente, debe tener consciencia que se pertenece a sí mismo, pero, a la vez, tiene que tener consciencia de su realidad universal, que lo hace pertenecer también a un mismo *nosotros* de sus amigos, de su familia, de su grupo, de su profesión, de su pueblo, de su país y, en última y superior instancia, de su humanidad.

1.3. El poder frente a la pérdida de consciencia de los valores humanos

El ser humano de hoy parece ser uno que vive el momento y que al sentir que no tiene otra opción se entrega, cómodamente, dispuesto a ser manejado por el Poder. Esta es la mayoritaria situación de los ciudadanos en el Estado moderno, y más desde que el aparato administrativo y estatal ha cobra mayor relevancia. El Poder viene dominando al ser humano a su disposición. Le quita autenticidad, coloniza su subjetividad y lo convierte en un ser inauténtico y manipulable: son sujetos sujetados por el sistema; seres humanos que terminan

convertidos a una realidad donde sólo le queda dejarse llevar por todo lo que hay, donde su valor propio de ser humano queda relativizado, pues le hacen creer, durante toda su educación, que no le queda otra alternativa más que dejarse llevar por la masa y por los conceptos de "éxito" que le impone -aunque de modo solapado y engañoso-, tendenciosamente, el sistema de Poder dominante. Si alguien se atreve a increpar el funcionamiento del sistema de Poder, o si tan solo pretende instaurar métodos o enseñanzas que permitan que la gente despierte y recobre su capacidad de auténtica crítica, entonces, le salen al frente los intereses del Poder dominador, quienes buscaran desprestigiar y neutralizar, por todos los medios posibles, a quien o a quienes se atrevieron a increparlos:

"(...) la cultura de masas, determinada por las condiciones de vida colectiva y por todos los factores educativos (a menudo deseducativos) y por la multiplicidad de influjos que contribuyen a transformar al -ser humano- en autómatas, renunciando a su pensamiento independiente y a su personalidad libérrima -libre- y activa."⁶⁵¹

Se produce la paradoja en la que el ser humano dispone de la naturaleza como dueño; luego, y al mismo tiempo, el ser humano dispone del ser humano; el Estado dispone del pueblo; y, el sistema económico, termina disponiendo de toda la vida. El ser humano de hoy se preocupa más por alcanzar los fines que le inculca la realidad universal exterior determinada por el Poder gobernante; el esfuerzo de su ética y todo su valor propio, moral y humano, se habrían limitado y reducido a una cuestión de conocimiento de las condiciones y los medios aptos para alcanzar los fines de "éxito" en el que nos educa el sistema de Poder. Pareciera que la vida moral de los individuos se ha convertido en un cálculo económico acerca de los medios más aptos para alcanzar esos fines, que son ajenos e inferiores a su valor humano. La subordinación del sujeto a la realidad objetiva exterior habría reducido el espíritu de las sociedades a la desvalorización de su humanidad.

⁶⁵¹ Mondolfo, R., "Conclusiones sobre el marxismo", en ensayo preliminar a Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. XXVIII.

Nos creemos ejercer libertad, cuando ésta nos ha sido inducida e impuesta en la forma que le conviene al interés de un sistema que nos domina. La libertad auténtica es aquella que decidimos, consentimos y accionamos -todos sin excepción- nosotros mismos desde nuestras propias convicciones, desde nuestra propia pasión de libertad, y sin manipulaciones de ningún tipo. Si bien la libertad encuentra su límite en el derecho de los demás, esto no significa que haya que aceptar que determinados grupos de poder busquen controlarla para su antojo e interés particularista y egoísta. En este sentido, sobre la libertad, podemos leer en Paul Ricœur lo siguiente:

*"(...) es cada uno de los momentos de la libertad -decidir, moverse, consentir- el que une de un modo intencional distinto la acción y la pasión, la iniciativa y la receptividad. (...) La libertad no es un acto puro, es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza."*⁶⁵²

Los valores, principios y derechos humanos, se sustituyen por enfoques y por conceptos de éxito que se nos imponen dentro de un sistema, en el que los derechos humanos deben respetarse, pero siempre que convenga y siempre que no perturben a otros intereses y al bienestar de algunos grupos privilegiados. Este es el execrable concepto del merecimiento o del egoísmo, al cual le es indiferente el valor humano -entendido como universal, superior e igual para todos- cuando éste choca con su interés propio, o amenaza su éxito. Así, los valores y derechos humanos pierden, en gran medida, su relevancia en la gestión y uso del Poder en la sociedad:

"(...) el individualismo exclusivo y el egoísmo provienen (...) de la sustitución de los bienes exteriores a los interiores: 'el que a fuerza de concentrarse (...) llega a no amar más que a sí propio', en realidad sigue el interés material, 'la necesidad física, que aparta a los hombres en vez de acercarlos', no la interior 'instigación de la conciencia' hacia el amor. Pero a estas 'almas

⁶⁵² Ricœur, P., *Poder, necesidad y consentimiento. Lo voluntario y lo involuntario*, traducido por Juan Carlos Gorlier, Docencia, Buenos Aires, 1988, pp. 529 y 530.

calavéricas' opone la vida de la conciencia; al egoísmo amor propio, producto artificial de las relaciones sociales, opone el amor de sí, la tendencia natural y espontánea hacia la afirmación y el desarrollo de la personalidad."⁶⁵³

Sin conciencia ética hacia la importancia de los valores y derechos humanos y, sin vínculo de convicción hacia su necesario respeto y desarrollo práctico, el ser humano queda relegado y sometido al dominio del Poder de algunos, muchas veces, sin siquiera darse cuenta de ello.

Hay que mantener el esfuerzo continuo para despertar en todos la conciencia moral y crítica, estimulándola en vez de desvirtuarla. Desvirtuar los valores humanos nos lleva a caer en la sola preocupación por las riquezas con el fin de que éstas se multipliquen más y más; nos lleva a la sola preocupación por tener reconocimientos, reputación y honores; pero, también nos lleva a no cuidarnos de ser solícitos con la verdadera sabiduría y plenitud de nuestra personalidad humana, lo que implica la conciencia y convicción del valor superior de nuestra propia humanidad y la de todos los demás; nos lleva a la despreocupación y a la indiferencia por la dignidad humana y por el sufrimiento de los muchos otros, que también son seres humanos como nosotros; nos lleva a despreocuparnos de alcanzar un espíritu que tenga por objeto el ser tan buenos como sea posible. Esto último llega incluso a ser ridiculizado. Velar por la conciencia y convicción activa de nuestro valor humano, implica experimentar una exigencia interior de purificación y mejoramiento real de nuestra humanidad. La realización del perfeccionamiento interior no se alcanza sino por una energía interior, vinculada con la conciencia de un deber, en lucha contra las fuerzas de los apetitos y de las pasiones que son, sin embargo, también interiores, pero vinculadas con la existencia exterior; es una lucha contra ideologías, intereses y poderes, que nos impone conceptos de "triunfo" y "felicidad personal", basándolos únicamente en la obtención de posiciones económicas y sociales, de bienes materiales, goces instintivos, primarios y superficiales. Los intereses poderosos e

⁶⁵³ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., p. 43.

inescrupulosos buscan y propician que nos dejemos vencer por nosotros mismos. La lucha entre las pasiones subalternas y la consciencia de voluntad buena, se produce principalmente en la interioridad del ser humano. Esta lucha la tenemos que emprender todos para lograr un auténtico autodomínio que nos lleve a una real y sólida autonomía, que no permita que nuestra voluntad se rija por imperativos exteriores e inferiores al valor de nuestra humanidad. Es una lucha contra la heteronomía; es una lucha de nuestra voluntad para no dejarse regir por imperativos egoístas y manipuladores que están fuera de ella misma; es una lucha por el bien interior que nos permite tener la consciencia y convicción del valor auténtico de nuestra libertad humana, en contra de los intereses y conceptos superficiales y externos que sólo buscan nuestra total dependencia a lo exterior, según les convenga. La vida auténticamente libre, es la única que nos proporciona la libertad real de nuestra humanidad. La libertad falsa o engañosa, no nos libera, por el contrario, somete y relega a nuestras convicciones. Vivir en lo falso y superficial, no es vivir libres. Interioricemos en nuestras consciencias la expresión latina *veritas liberabit voz*.

El ser humano que sabe sustentar su valor en sí mismo, que hace de ello su felicidad y la realización plena de su personalidad, es decir, el que sabe sustentarse en su valor humano y sabe desligarse críticamente de toda dependencia que lo condicione en detrimento de su humanidad, y el ser humano que no permite que su vida sea dirigida y obligada por el vaivén de los intereses particularistas y egoístas de los poderes inescrupulosos, este ser humano, tendrá una vida plena y auténtica; será un ser humano más sabio, más libre, más valeroso, más prudente, y será un ser humano que, en definitiva, se sentirá mucho más valioso. Por supuesto, no estamos proponiendo que el sustentar en sí mismo la felicidad y desarrollo humano individual, implique desconectarse egoístamente de los demás. Todo lo contrario. El saber que la vida auténtica de la individualidad se sustenta en el valor propiamente humano de cada persona, nos hace reconocernos como humanos y, con ello, reconocernos con el resto de la humanidad, en tanto pertenencia única y recíproca: cada persona es una parte de la humanidad y, la humanidad, es el todo que lo une, indefectiblemente, a los demás. Las personas

son realmente felices cuando alcanzan la viva consciencia del valor superior de su humanidad y de la de los demás. Debemos asociar nuestro valor al valor del prójimo y, encontrar la satisfacción de nuestro bienestar, también en la satisfacción del bienestar de los demás. Tener consciencia y convicción del mayor valor de nuestra humanidad, significa la imposibilidad de ser indiferentes ante el sufrimiento de los demás, tornándose en imposible el no involucrarnos en la búsqueda de la transformación de la mala realidad de otros y de contribuir a su mejoramiento.

*"El automejoramiento tiene que ser al mismo tiempo esfuerzo dirigido al mejoramiento del prójimo (...). La bondad (...) no exige un premio, sino que por sí es premio a sí misma, en tanto satisfacción de la conciencia del deber (...)."*⁶⁵⁴

No se puede humillar a un ser humano ni abusar de él, si el sentimiento moral, y el de su propio ser personal, se mantuvieran patentes dentro de él. Por eso es que hemos visto, alguna vez, la condena tajante de algunos grupos de Poder, cuando se ha instrumentalizado, o se ha intentado instrumentalizar una educación para lograr una ciudadanía reflexiva y consciente de sus valores y derechos propios por encima de cualquier dogma, interés o conveniencia particularista y oportunista. La educación en valores humanos y en derechos ciudadanos, es crucial para una sociedad auténtica, responsable y justa.

Vemos que los que llegan al Poder, en la vida pública, pero sin tener una buena formación y educación, le brindan una limitada atención a los valores y derechos humanos. A veces parece que se debiera a una deficiencia intelectual de nuestros gobernantes que les impide advertir, desde la política, el valor enorme de nuestra ética humana. Muchas veces vemos con espanto, como gobernantes y autoridades no toman en cuenta los valores y derechos humanos e, incluso, toman decisiones con las que dolosa y directamente se los saltan (como por ejemplo las llamadas *expulsiones en caliente* de personas que han cruzado

⁶⁵⁴ Mondolfo, R., *La ética antigua y la noción de conciencia moral*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1944, pp. 17 y 18.

ya la frontera, o el *disparo de balas de goma* a personas que estaban intentando llegar desesperadamente a la orilla de la costa territorial, para no ahogarse).

Por otro lado, hay que reconocer, que el ser humano conlleva en su ser una voluntad de Poder, una inclinación natural para querer dominarlo todo. El poder dominar, es la esencia del ser humano desde su creación. En la dialéctica hegeliana *del amo y del esclavo*, esto lo podríamos equiparar a la explicación de la formación de la cultura, que se explica como la consciencia de querer someter el deseo del otro. Es por esto que las relaciones de Poder terminan rebasando, y en mucho, al Estado. Las relaciones de Poder no se reducen al Estado. Esto lo advertimos, en particular, de las relaciones de Poder que se dan dentro las relaciones de producción. Aquí nos podemos fijar en el Poder del actual mercado económico (el capitalismo) que busca concentrar en él las principales formas de Poder; se entremete, cada vez más, en todos los ámbitos de la sociedad (va más allá de su ámbito económico). Los Poderes económicos de hoy ya no tienen sólo una participación en la esfera de lo privado. Los Poderes económicos del mercado se posicionan en todos los ámbitos de la realidad social y se introducen, en pro de sus intereses, en los diferentes tejidos del Poder, incluso en el estatal. El mercado usa a la democracia, pues necesita de ella; sin embargo, el funcionamiento de la democracia termina desgastado con la intervención del mercado:

*"Se hace necesario analizar cuál es el papel que juegan ciertas fuerzas económicas y políticas, y si es posible exigir algún tipo de obligación positiva a éstas, respecto a la realización efectiva de los derechos."*⁶⁵⁵

Las desigualdades sociales, derivadas de las desigualdades económicas, son incompatibles con la igualdad democrática. Félix Ovejero Lucas resume en tres, los problemas que genera el interés del mercado económico a la democracia:

⁶⁵⁵ De Asís, R., *Las paradojas de los derechos fundamentales como límites al poder*, Dykinson, Madrid, 2000, p. 108.

"1. El mercado complica la posibilidad del compromiso ciudadano porque, aun si el mercado se beneficia de la democracia, la relación no es recíproca: el mercado no favorece el funcionamiento de la democracia (...) porque atenta contra las condiciones cívicas que la hacen posible. El mercado alienta unos comportamientos que erosionan los especiales lazos que vinculan a la ciudadanía. 2. (...) el mercado dificulta el reconocimiento de la voluntad general, de las preferencias ciudadanas sobre la vida de todos y, más esencialmente, hace improbables las condiciones de autonomía en la (correcta) formación de los juicios. 3. (...) el mercado hace improbable la igualdad política. (...) El problema para la democracia de mercado es que las desigualdades de riqueza pueden utilizarse para comprar poder de influencia política, esto es, para adquirir un poder político que no deriva del consentimiento ciudadano."⁶⁵⁶

Pero no son sólo los poderes económicos los que superan al Estado. Hay poderes ideológicos que se dedican a producir y a inculcar la ideología que quieren imponer, muchas veces, valiéndose también de su poder económico, si lo tienen, o de las relaciones que guardan con el Poder que sigue su misma ideología. Permítasenos citar aquí las pertinentes palabras de Nicos Poulantzas:

"(...) si los poderes de clase no se reducen al Estado y desbordan siempre a sus aparatos, se debe a que esos poderes, enraizados en la división social del trabajo y la explotación, conservan siempre la primacía sobre los aparatos que los encarnan, en particular el Estado. (...) en la compleja relación lucha de clases/aparatos, son las luchas las que tienen el papel primero y fundamental, luchas (económicas, políticas, ideológicas) cuyo campo, ya a nivel de la

⁶⁵⁶ Ovejero, F., "Democracia y mercado", en *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 323 y siguientes.

explotación y de las relaciones de producción, no es otro que el de las relaciones de poder."⁶⁵⁷

Desde los conceptos de Rodolfo Mondolfo, podemos también afirmar que es el ser humano quien conoce el mundo y es él quien le da una forma nueva, de manera constante. Hay una tendencia a dominar y a realizar una imagen renovada del mundo. En la Edad Antigua la figura del mundo y su armonía se expresaban en la explicación de un universo divino con la garantía de un ser humano noble; en la Edad Media se ordena la existencia desde una autoridad y un poder sagrado superiores a ella; y, en la Edad Moderna, se manifiesta el Poder a través del conocimiento racional y la técnica exacta.

En la modernidad, el ser humano dispone de las cosas y de él mismo con mayor perfección, y esto lo hace gracias a que el uso del Poder se origina en la libertad, la que se halla determinada por el espíritu de responsabilidad que pueda y sepa asumir el ser humano. Es decir, la responsabilidad de entender y saber del valor superior y universal de los valores y de los derechos humanos, nos lleva a la autenticidad de nuestras vidas y, con ello, hacia una verdadera libertad:

"(...) cada acción contribuye a la formación de un hábito y del carácter del hombre, así el hombre no solamente es padre de sus acciones, sino también de sus hábitos, es creador de su carácter, plasmador de su personalidad ética, y tiene la plena responsabilidad de ella. De él depende ser bueno o malo: en conclusión es padre e hijo a un mismo tiempo de sus acciones (...)." ⁶⁵⁸

Somos todos capaces de liderar nuestras vidas, sin necesidad de que otros decidan calculadamente sobre nosotros. Pareciera que los seres humanos no saben realmente de lo que se trata esto último, y si lo saben no saben bien que es lo que hay que hacer y sólo se limitan, cómodamente, a dejar que las cosas continúen como están. Esta es una comodidad falsa y engañosa,

⁶⁵⁷ Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*, traducido por Fernando Claudín, Siglo XXI, México D.F., 1987, p. 38.

⁶⁵⁸ Mondolfo, R., *La ética antigua y la noción de conciencia moral*, cit., pp. 23 y 24.

pues más tarde o más temprano, directa o indirectamente, seremos víctimas de nuestra indiferencia y falta de responsabilidad.

Un ser humano formado en la importancia de los valores y derechos ciudadanos, en lo bueno y lo justo, necesita asimilar una auténtica convicción y un compromiso interno de respeto hacia su propio ser y hacia el de los demás. Lo cierto es que para esto, el Poder debe fomentar una consciencia crítica que permita que cada uno inserte sus valores con libertad y sin manipulaciones que sólo buscan la sumisión y el control de los demás. Sin embargo, el Poder cuando se hace más fuerte tiende a alejar a sus ciudadanos de la consciencia de sus valores y derechos propios. En su vida cotidiana los seres humanos ejercen Poder -lo hacen en sus trabajos, en sus familias en su vecindad, etcétera-; sin embargo, pese a este Poder -que podríamos llamar *poder cotidiano*-, las personas terminan siendo arrastradas por fuerzas que ellos son incapaces de entender, criticar y gobernar:

*"Los 'grandes cambios' caen fuera de su control, pero no por eso dejan de influir en su conducta y en sus puntos de vista. La estructura misma de la sociedad moderna los limita a proyectos que no son suyos, sino que les son impuestos por todos lados, y dichos cambios presionan a los hombres y las mujeres de la sociedad de masas, quienes, en consecuencia, creen que no tienen objeto alguno en una época en que carecen de poder."*⁶⁵⁹

La tentación de los poderes económicos -de los irracionales e inescrupulosos- de excluir a sus ciudadanos de su capacidad de crítica y de su auténtica libertad, es hoy más grande que nunca. La manera de ver la existencia no se enfoca en el respeto a la verdadera libertad y a la verdad de sus valores y derechos como humanos, sino que se tiende a unos fines determinados en favor del Poder de turno que suele estar controlado por los poderes económicos, de una u otra manera.

⁶⁵⁹ Wright, C., *La élite del poder*, traducido por Florentino M. Torner y Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2001, p. 11.

Se tiende a creer que todo lo que existe en el mundo está a disposición del ser humano, sin ningún tipo de limitación. Por ello, el mero pensamiento o la simple tradición de costumbres y sentimientos, no son suficientes para garantizar el buen uso del Poder; se necesita y se depende de la inteligencia y de la capacidad crítica, que se forje con una buena educación que genere la voluntad responsable. Se necesita de una educación en valores y en derechos humanos, desde una perspectiva de conjunto. No hay existencia humana que no esté en peligro por la existencia de un mal e irresponsable uso del ejercicio del Poder. Una conciencia indiferente y desvinculada de la idea de ser un único conjunto humano, hace que el ser humano viva sólo el presente, sin preocuparse de la responsabilidad para el futuro y para los del futuro.

Lo anotado nos lleva a advertir la enorme importancia que cobra hoy la consciencia de responsabilidad que se necesita en el ser humano. La consciencia en los valores humanos, es el único camino real hacia la eficiencia de los valores democráticos de pluralidad, igualdad, libertad, inclusión y justicia. Los actos de gobierno y los actos del ejercicio del Poder, son, en esencia, actos humanos.

El ser humano no puede limitarse a seguir sólo un determinado sistema de leyes; tiene que comprometerse a sí mismo con la humanidad -la que también es suya- para lograr la realización posible de un mejor futuro:

"(...) las tareas exigen una participación dedicada y diaria para crear -en parte recrear- la base para una cultura democrática funcional en la que el público desempeñe algún papel en la determinación de las decisiones, no sólo en el ámbito político, del que se encuentra en gran medida excluido, sino también en el crucial terreno económico, del que está excluido por principio. Existen muchos modos de fomentar la democracia en casa y llevarla a nuevas dimensiones. Sobran oportunidades, y es probable que si no las

aprovechan las repercusiones sean ominosas: para el país, el mundo y las futuras generaciones."⁶⁶⁰

Las sociedades en el mundo no siguen su curso por sí mismas; son dirigidas por el ejercicio del Poder y a través de gobernantes, quienes deben estar formados en los valores humanos y en los valores democráticos. Tener consciencia de los valores humanos, es tener consciencia de que todos los seres humanos tenemos el mismo derecho, y que todos tenemos responsabilidad sobre ello. Pluralidad, solidaridad, Igualdad, libertad, inclusión y justicia, son valores democráticos que únicamente alcanzan eficiencia si se defienden desde una consciencia que entiende a la humanidad como una sola unidad de conjunto. Se trata de gobernar con una actitud humanamoral y esto implica la consciencia y responsabilidad de lograr la correcta constitución del mundo, optimizando la existencia actual y la de los seres humanos futuros. El ser humano puede albergar un enorme Poder, pero éste, debe fundamentarse en la responsabilidad si lo que se busca es una sociedad más justa y mejor. No servirán de nada los Estados, las Constituciones, las leyes y las autoridades, si el ser humano no tiene consciencia del valor superior de todos los humanos, sin excepción, y si no tiene consciencia de la necesaria causa común que busque la libertad y la dignidad para todos.

Es un grave error tomar decisiones guiándose por la ambición desmedida, el interés económico, ideológico o el interés partidista. Ejercer el Poder político y gobernar con responsabilidad, significa, entonces, saber de la supremacía de los valores y los derechos humanos. Pertinentes son aquí las opiniones de Kant sobre la política, pues para él no se puede condicionar el derecho de los seres humanos con la práctica útil de la política; toda política debe de estar sometida al derecho de los seres humanos, si se aspira a que ella consiga una sólida estabilidad:

"La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral (...). El derecho de los hombres debe mantenerse como

⁶⁶⁰ Chomsky, N., *Estados fallidos*, traducido por Gabriel Dols, Ediciones B, Barcelona, 2007, p. 305.

cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante."⁶⁶¹

Tomar decisiones efectivas, medidas, responsables y correctas, es de lo que depende la sociedad en general y el futuro de la existencia de todos. Esta es una actitud de vida y de capacidad -más no un mero dogma cualquiera de igualdad- con la que se puede configurar eficiente y razonablemente la llamada *democracia*.

Asimismo, hay que tener en cuenta que las estructuras de las sociedades son creadas por el mismo ser humano. Una imagen verdadera de la sociedad debe actuar dentro y fuera, de tal forma que la imagen de lo que se hace y la imagen de la persona quien lo hace, sean la misma.

En la historia del ejercicio del Poder hemos visto personas que han sido seducidas y embriagadas por el Poder irresponsable y desmedido. A veces se llega a aceptar una realidad injusta y a vivir dentro de ella, con total indiferencia al drama que sufren otros y, todo ello, únicamente por depender de ese Poder irresponsable o por favorecerse de él. Es humillar la calidad humana ante la irresponsabilidad de un Poder que está destinado a deteriorar la sociedad; es lo que llamamos *el poder como debilidad*. Éste, debilita a la esencia humana, haciendo creer a algunos que existen intereses superiores a la humanidad de todos, y que lo mejor es cuidar egoístamente lo particularista de cada quien, sin importar la realidad o consecuencia que sufra el resto.

En esta parte hemos sacado a relucir el tema de la tentación por la que pasan los poderes económicos cuando su descontrolan y pierden su racionalidad con respecto a sus deberes con la humanidad. Este un tema que vamos explicar mejor, pues es parte importante de la crítica de este trabajo ya que afirmamos que existen poderes económicos que, precisamente, están muy interesados en menoscabar nuestra libertad para lograr controlarnos con facilidad y así proteger sus intereses y ansias de riqueza. Este tema de la racionalización del Poder, lo vamos a abordar a continuación y, lo vamos a explicar desde los

⁶⁶¹ Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, traducido por Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006, p. 97.

conceptos de dominación que desarrolló Max Weber, quien es un autor óptimo para este tema.

2. RACIONALIZACIÓN Y PODER DOMINANTE. UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO.

La racionalización, ocupa un papel relevante y transversal en toda la obra de Max Weber. Más allá de ser un tema transversal en la obra de Weber, es un tema que cobra especial relevancia en el campo del Derecho y en el campo del desarrollo económico y, con ello, en el campo de la política estatal.

El tema de la racionalización resulta importante, porque nos permite vislumbrar la sospecha de que el Poder dominante, hoy en día, no es otro que el poder del capitalismo racionalizado; es decir, el del poder económico.

El proceso de racionalización del capitalismo ha colocado a los poderes económicos en un lugar más que relevante y, en la actualidad, parecen haber casi subyugado a los poderes tradicionales de los Estados; aunque, de hecho, esa supremacía se ejerce de manera más eficiente cuanto más subrepticio sea y no se le reconozca. Es lo que podríamos llamar el poder detrás del poder; o, más específicamente, el poder económico detrás del poder tradicional de los Estados.

El tema de la racionalización, se encuentra especialmente tratado en obras como *Economía y sociedad*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, entre otras.

Pietro Rossi sobre este asunto, opina que:

“Weber ha llegado a determinar de modo expreso el sentido -o, mejor dicho, los sentidos- de la racionalidad en el año 1913, en el ensayo titulado Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva, en cuyo texto se encuentran enunciados, por primera vez, los que se convertirán en los conceptos clave del edificio teórico de Economía y Sociedad. En este ensayo comparece en efecto la distinción entre dos formas de racionalidad: la Racionalidad con Respecto del

*Objetivo y la Racionalidad Objetivamente Correcta.*⁶⁶²

La racionalidad weberiana, pese a estar referida en muchas obras de Weber –ya sea de manera general o de manera específica- es una institución que resulta compleja y amplia, y a la que no se le encuentra una única acepción. Weber es consciente de ello y en uno de sus ensayos afirma que

*“El 'racionalismo' es un concepto histórico que encierra un mundo de contradicciones (...).”*⁶⁶³

Arun Sahay opina que:

*“(...) el tema de la sociología de Weber es el proceso de racionalización de la vida, tanto en su desarrollo histórico, es decir, en tiempos modernos, y en su problema lógico inherente de la traducción de la racionalidad subjetiva al conocimiento objetivo. (...) La premisa de la modernidad es que el cambio histórico o social del hombre se produce a través de diferentes evaluaciones en conflicto y de su existencia.”*⁶⁶⁴

2.1. La racionalidad con respecto del objetivo y la racionalidad objetivamente correcta

Es el ensayo titulado *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, escrito por Weber en 1913, donde se expresan los primeros conceptos de lo que luego será el edificio teórico de su obra póstuma *Economía y sociedad*.

En el citado ensayo, se hace la distinción entre dos tipos de racionalidad. Una que es la *racionalidad con respecto del objetivo* (Zweckrationalität) y otra, que es la *racionalidad objetivamente correcta* (Richtigkeitsrationalität).

⁶⁶² Rossi, P., *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli Editore, Roma, 2007, p. 115.

⁶⁶³ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004, p. 127.

⁶⁶⁴ Sahay, A., "The importance of Weber's methodology in sociological explanation", en *Max Weber and modern sociology*, Routledge, London, 1998, pp. 67 y 68.

Pietro Rossi precisa que:

“Cuanto más se basa un comportamiento humano en una relación entre medios y objetivo, o cuanto más coherentemente persigue la realización de un objetivo asumido como objetivamente válida, tanto más resulta comprensible. Más bien, justo el actuar racional con respecto del objetivo y el actuar racional de modo objetivamente correcto hacen posible, indirectamente, la comprensión también de un comportamiento irracional, es decir de un comportamiento afectivo o de otra especie. (...) La comprensión del actuar humano, y de sus regularidades, es solamente posible sobre la base de tipos ideales, que son el producto de la conceptualización sociológica; ello presupone por lo tanto la construcción de modelos de comportamientos en sí coherentes, que deben servir a analizar el comportamiento efectivo midiendo de ello la 'desviación' de ellos. También el comportamiento Racional con Respecto del Objetivo y el comportamiento Racional de modo Objetivamente Correcto son modelos del género; más bien, ellos son 'tipos ideales' en un sentido por así decir privilegiado, ya que partiendo de ellos es posible construir otros tipos ideales, es decir tipos ideales también de una actitud irracional”⁶⁶⁵

A) Racionalidad con respecto del objetivo.

La *racionalidad con respecto del objetivo* es propia de una actitud orientada exclusivamente en base a medios concebidos como adecuados para conseguir objetivos definidos de manera precisa. Este tipo de racionalidad se caracterizaría por tener una orientación basada en la elección de los medios apropiados para la realización de determinados objetivos.

Esta racionalidad:

⁶⁶⁵ Rossi, P., Max Weber. *Una idea di Occidente*, cit., pp. 117 y 118.

"(...) es la que posee el grado máximo de evidencia. Por comportamiento racional con relación a fines ha de entenderse aquel que se orienta exclusivamente hacia medios representados (subjetivamente) como adecuados para fines aprehendidos de manera (subjetivamente) unívoca. (...) se pretende deducirla, como es manifiesto, solo a partir de las expectativas que en efecto se alimentaron, de manera subjetiva, en torno del comportamiento de los objetos (racionalidad con relación a fines subjetiva) (...)"⁶⁶⁶

B) Racionalidad objetivamente correcta.

La *racionalidad objetivamente correcta* es, a diferencia de la anterior, propia del actuar orientado correctamente en vista de lo que vale objetivamente. Es decir es un actuar basado en la asunción de la validez objetiva del objetivo que se persigue.

La *racionalidad objetivamente correcta* es la que implica acciones:

"(...) de las que se tuvo el derecho de alimentar según reglas válidas de experiencia –racionalidad con relación a lo regular (Richtigkeitsrationalität), objetiva-. Mientras más unívocamente esté orientada una acción de acuerdo con el tipo de la racionalidad con relación a lo regular, tanto menos será posible comprender con sentido su curso mediante consideraciones psicológicas cualesquiera. A la inversa, toda explicación de procesos irracionales, es decir aquellos en los que pasaron inadvertidas las condiciones 'objetivamente' regulares de la acción racional con relación a fines, o bien aquellos en que se desecharon en medida relativamente importante

⁶⁶⁶ Weber M., "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Max Weber, traducido por José Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 178 y 180.

*también las consideraciones racionales con relación a fines propios del actor –en un 'pánico bursátil', p. ej.-, necesita, ante todo, establecer cómo se habría actuado en el caso límite, el del tipo ideal racional, de una racionalidad absoluta con relación a fines y a lo regular. (...) La acción orientada en lo subjetivo de manera racional con relación a fines y la acción ('Racional con relación a lo regular') orientada 'de modo correcto' (richtig) hacia lo objetivamente válido difieren radicalmente.*⁶⁶⁷

Los conceptos aquí vertidos, sobre los dos tipos de racionalidad, si bien –como hemos dicho– se encuentran inicialmente vertidos en el ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología* comprensiva, los podemos encontrar también en la primera parte de *Economía y sociedad*, bajo el título *Conceptos sociológicos fundamentales* (que es posterior al ensayo citado).

Resulta que en los citados *Conceptos sociológicos fundamentales* la *racionalidad con respecto del objetivo* lleva más o menos el mismo significado; sin embargo, en lo que respecta a la *racionalidad objetivamente correcta* (Richtigkeitsrationalität), es sustituido por el concepto de Wertrationalität, es decir *racionalidad con respecto al valor*.

Pietro Rossi dice que esta diferencia de concepto no es sólo terminológica:

“En efecto, en el ensayo de 1913 el Richtigkeitsrationalität todavía tendió a configurarse, de manera bastante oscura, como una racionalidad 'objetiva' contrapuesta a la racionalidad con respecto del objetivo 'subjetivo, es decir como una racionalidad que designa la correspondencia a un 'tipo correcto' considerado 'válido' del estudioso, y no del que actúa. En los Conceptos sociológicos fundamentales, en cambio, la distinción entre las dos formas viene a basarse en una diferencia de orientación con respecto a la

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 180 y 181.

cual la antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo pierde cualquier relevancia. Y así (...) la racionalidad con respecto del objetivo viene a designar un actuar social determinado 'por expectativas de la actitud de objetos del mundo externo y de otros hombres, empleando tales expectativas como 'condición' o como 'medio' para objetivos intencionales y considerados racionalmente, en calidad de consecuencia, mientras la racionalidad con respecto al valor designa un actuar social determinado por la creencia consciente en el incondicional valor en sí (...) de un determinado comportamiento, en cuanto tal, prescindiendo de su consecuencia ⁶⁶⁸

Notemos que la *racionalidad con respecto del objetivo* y la *racionalidad con respecto al valor*, no son otra cosa que lo que Weber también llama la *acción racional con arreglo a fines* y la *acción racional con arreglo a valores*, respectivamente.

- **B.1) La acción racional con arreglo a valores**

Es la que se encuentra determinada por la creencia consciente en el valor (valor que puede ser ético, estético, religioso, etc.). Esa creencia consciente es hacia un valor propio y absoluto de un determinado comportamiento, sin que se tenga en cuenta el resultado; es decir, es una acción orientada por la creencia consciente, determinada puramente, en mérito de ese valor. En la *acción racional con arreglo a valores*, no se tienen en cuenta las consecuencias de la acción y se actúa en concordancia entre sus convicciones y los valores escogidos.

La *acción estrictamente racional con arreglo a valores* se produce cuando el individuo actúa sin tener en cuenta las consecuencias previsibles, y actúa en función a lo que le ordenan sus propias convicciones del deber, de la dignidad, de la belleza, de la sapiencia religiosa, de la piedad o de la trascendencia de una causa.

⁶⁶⁸ Rossi, P., *Max Weber. Una idea di Occidente*, cit., pp. 118 y 119.

Weber lo explica diciendo que la *acción racional con arreglo a valores*:

"(...) es siempre (...) una acción según 'mandatos' o de acuerdo con 'exigencias' que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado). Hablaremos de una racionalidad con arreglo a valores tan sólo en la medida en que la acción humana se oriente por esas exigencias –lo que no ocurre sino en una fracción mayor o menor, y bastante modesta las más de las veces. (...) alcanza una significación bastante para destacarla como un tipo particular (...)."669

Catherine Colliot-Thélène prefiere llamar a la *acción racional con arreglo a valores* como la *acción axiológicamente racional*, y dice de ella que:

*"(...) es una acción reflejada ordenada a valores o a imperativos (éticos y religiosos, particularmente) hacia los cuales el individuo se siente comprometido."*⁶⁷⁰

Para Yolanda Ruano de la Fuente:

*"La relación interna de la acción con valores es también para el propio Weber el fundamento, a la vez que el síntoma, del ideal de "personalidad ética" y, con él, de la idea de dignidad humana, por cuanto permite al individuo emanciparse del curso de la naturaleza y ser creador responsable de su propia vida. Sucumbe así a los ideales de la tradición que analiza: fundamentalmente a este de "personalidad ética" como algo que se vertebra con cierta unidad y coherencia por relación al seguimiento incondicionado de valores últimos."*⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 21.

⁶⁷⁰ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, La Découverte, Paris, 2006, p. 60.

⁶⁷¹ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 99 y 100.

Entonces, la Acción Racional con Arreglo a Valores es la que se cursa en base a un ideal que pasa por sobre todo, sin tomar cuenta la relevancia de ninguna otra consideración; sin dejar de lado su carácter racional. Anthony Giddens, lo explica así:

*"Se trata, sin embargo, de una acción racional, porque implica la fijación de objetivos coherentes hacia los cuales el individuo encauza su actividad. Todas las acciones orientadas únicamente hacia los supremos ideales de deber, honor o adhesión a una "causa", se aproximan a este tipo."*⁶⁷²

Vista, desde la *acción racional con arreglo a fines*, la *acción racional con arreglo a valores* siempre adolecerá de irracionalidad y, eso es así, por el significado absoluto que se le otorga al valor y porque el mismo, es el que se orienta a la acción.

Catherine Colliot-Thélène, dice que:

*"Respecto de la acción teleológicamente racional, la racionalidad axiológica permanece siempre sufrida de una irracionalidad, y eso sobre todo porque se da el significado más absoluto al valor según el cual se orienta la actividad."*⁶⁷³

- **B.2) La acción racional con arreglo a fines**

Es la que se encuentra determinada por expectativas en el comportamiento de objetos del mundo exterior y por expectativas en el comportamiento de otras personas. La *acción racional con arreglo a fines*, entonces, utiliza esas expectativas como condiciones o medios para conseguir resultados propios, los que son sopesados y perseguidos de forma racional. La *acción racional con arreglo a fines*, según escribe Fritz Loos, en su obra *Zur Wert- und Rechtslehre*.

⁶⁷² Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, traducido por Idea Books S.A., Idea Universitaria, Barcelona, 1998, p. 254.

⁶⁷³ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., p. 62.

Max Webers (*El valor y la doctrina jurídica*. Max Weber) dice:

*"(...) por lo tanto, son necesarias dos cosas: en primer lugar, una voluntad deliberada ("equilibrada", "propia"), con el objetivo de que un cierto "éxito" es aspirado en la realidad, y en segundo lugar, el aspirar este éxito a través de la experiencia de la vida o de los conocimientos científicos adquiridos o de las normas generales del desarrollo causal (incluso a través de las acciones de otras personas) en el mundo exterior."*⁶⁷⁴

Podemos decir que cuando se actúa con una *racionalidad de acuerdo a fines* hay una expectativa sobre el comportamiento esperable. Esta expectativa, cumple la función de condición o medio para el logro de los fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.

Quien orienta su acción por el fin, por los medios y por las consecuencias, relacionadas con su propia acción, sopesando racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias, y los distintos fines posibles entre sí, está actuando *racionalmente con arreglo a fines*.

Weber anota que estará actuando *racionalmente con arreglo a fines*, quien no actúe ni afectiva (especialmente emotiva) ni tradicionalmente.⁶⁷⁵

La decisión entre los diferentes fines y consecuencias concurrentes y en conflicto puede ser *racional con arreglo a valores*. Aquí la *acción es racional con arreglo a fines* sólo en los medios.

También puede suceder, según Weber, que el que actúa lo haga sin orientación racional por valores en forma de mandatos o exigencias, y que acepte fines concurrentes y en conflicto, orientado esta acción por la simple calidad de

⁶⁷⁴ Loos, F., *Zur Wert-und Rechtslehre*. Max Webers, Mohr Siebeck, Tübingen, 1970, pp. 120 y 121.

⁶⁷⁵ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 21.

sus deseos subjetivos que establece en niveles de urgencias. De esta forma el actor trata de que queden lo más satisfechos posibles sus deseos subjetivos, según los niveles de prioridad que el mismo ha establecido para orientar su acción.

Sobre ello, Weber dice:

“La orientación racional con arreglo a valores puede, pues estar en relación muy diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre irracional, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor propio del acto en su carácter absoluto. Absoluta racionalidad en la acción con arreglo a fines es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo.”⁶⁷⁶

En la *acción racional con arreglo a fines*, el agente sopesa racionalmente las probables consecuencias de su accionar, en términos del cálculo de medios para la consecución de un fin:

“Generalmente hay cierto número de medios alternativos para conseguir un determinado objetivo como fin. Ante estas alternativas el individuo pondera la efectividad relativa de cada uno de los posibles medios de conseguir el fin; y las consecuencias que se seguirán de procurárselo, de cara a otros objetivos que tiene el mismo individuo.”⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Ídem.

⁶⁷⁷ Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, cit., p. 254.

2.2. Racionalismo e irracionalismo

Racionalismo e irracionalismo, son dos conceptos mutuamente contradictorios, cuya relación, en Weber, cobra mayor importancia cuando se habla de la racionalización de lo irracional.

Para Weber el tema del origen irracional de la racionalidad es de especial y concreta atención.

“Hay (...) 'racionalizaciones' de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente 'irracional'), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser 'racionalizada' desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera 'racional' parece 'irracional' desde otro.”⁶⁷⁸

Así las cosas, resulta entonces, que la irracionalidad es una característica que se produce y que acompaña a la racionalización, o que existe conjuntamente con ella.

Herbert Marcuse al comentar la racionalidad capitalista weberiana dice:

“En el desarrollo de la racionalidad capitalista, la irracionalidad se convierte así en la razón: razón por el enorme desarrollo de la productividad, la conquista de la naturaleza, el aumento de la cantidad de bienes de consumo (y de su disponibilidad más amplia de los sectores de la población): irracional porque el aumento de la productividad, el control de la naturaleza y la riqueza social se convirtieron en fuerzas destructivas: destructivas no sólo figuradamente en la venta de los llamados valores culturales más altos, sino literalmente: la lucha por la existencia se agudizó en el interior de la nación-estado, así

⁶⁷⁸ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 65.

como internacionalmente, y la represalia se desbordó en la agresión y en la legitimación de la crueldad medieval (la tortura) y la aniquilación científicamente planificado de los hombres."⁶⁷⁹

Pietro Rossi dice al respecto:

"El actuar humano no es, de por sí, ni racional ni irracional; puede ser calificado como racional con respecto del objetivo o como racional con respecto del valor cuando es orientado respectivamente o con base en la consideración de los medios necesarios para la realización de un determinado objetivo y de las consecuencias que ella comporta, o con base en la búsqueda de un valor al que le es atribuido una validez incondicional, y en relación a la que la consideración de los medios y las consecuencias aparece indiferente. En cuanto al proceso histórico, ello se sustrae a cualquier cualificación total en términos de racionalidad o irracionalidad, ya que no es portador de ninguna otra especie de racionalidad con respecto del comportamiento singular de los individuos, ni puede venir considerado -a lo opuesto- como irracional en la sucesión de sus acontecimientos, porque incluso son siempre susceptibles de comprensión. La racionalidad -sea con respecto del objetivo que con respecto del valor- es por lo tanto una determinación que puede ser atribuida al actuar social de los individuos o a las estructuras que constituyen el producto. (...) A nivel micro-sociológico es racional con respecto del objetivo el actuar orientado con base en la consideración de la relación entre objetivo y medios, y entre objetivo y consecuencias, y es racional con respecto al valor el actuar orientado en vista de un valor concebido como absoluto. Análogamente, en cambio, resultan racionales con respecto del objetivo aquellas formaciones sociales que son

⁶⁷⁹ Marcuse, H., "Industrialization and capitalism", en *Max Weber and sociology today*, translated by Kathleen Morris, Basil Blackwell, New York, 1971, p. 137.

caracterizadas por una orientación correspondiente de los individuos, que son de ello los portadores (este es el caso típico, por ejemplo, del capitalismo o del Estado racional moderno, y en más general, de cualquier 'empresa' burocráticamente organizada), mientras que resultan racionales con respecto del valor aquellas otras formaciones sociales en cuya base hay una correspondiente orientación de los sometidos agentes (como, por ejemplo la economía planificada o un Estado socialista). Eso permite a Weber emplear los dos conceptos para calificar no solo el comportamiento individual, sino también la orientación predominante -determinada de manera típica-ideal- de las estructuras sociales complejas. Esta imposibilidad de traducir la racionalidad en una determinación 'objetiva' del actuar humano o del proceso histórico, se conecta, por lo demás, con la misma distinción entre las dos formas diferentes de racionalidad, una irreductible a la otra. Si el actuar racional con respecto del objetivo tiende a ser irracional desde el punto de vista de una racionalidad con respecto del valor (ya que no asume nunca el objetivo como incondicionalmente válido, pero le proporciona los medios necesarios para realizarlo y para las consecuencias que puedan derivar de ello, y por lo tanto inevitablemente lo 'relativiza'), y si el actuar con respecto del valor resulta, a fortiori, irracional desde el punto de vista de una racionalidad con respecto del objetivo, viene a faltar cualquier modelo unívoco de racionalidad, en base al cual caracterizar el comportamiento social o el curso de la historia. 'Racional' se convierte en lo que se ajusta a un determinado tipo ideal de actitud (o de relación), y su significado es correlativo al modelo asumido. Pero incluso lo «irracional» se convierte en un concepto que deriva su significado desde el modelo de la racionalidad a que se refiera. El ámbito de la comprensión no se circunscribe, por lo demás, al actuar racional respecto del objetivo o

*con respecto al valor. Objeto de comprensión también pueden ser otros tipos de comportamiento, más o menos irracionales. El actuar racional con respecto del objetivo se caracteriza por un mayor grado de inteligibilidad, por una comprensión más directa; ello constituye el término de referencia que permite comprender las otras formas de actuar. Pero ciertamente no es la única accesible a la comprensión. De hecho la sociología (análogamente a las otras ciencias histórico-sociales) elabora no solamente modelos de comportamiento racional con respecto del objetivo o con respecto el valor, sino que también –y con iguales legitimidades- modelos de actuar afectivo y de actuar tradicional. En la escala de 'sentido' que va del actuar racional con respecto del objetivo al actuar irracional, la comprensión no encuentra, ni puede encontrar, ningún límite establecido. Como no es un atributo ontológico o una dimensión constitutiva ni del actuar humano ni del proceso histórico, así la racionalidad no es ni siquiera el presupuesto gnoseológico de la comprensión.*⁶⁸⁰

Téngase, en cuenta, insistimos, que, también, en esta cita de Pietro Rossi, lo que él llama la *racionalidad con respecto al objetivo* y la *racionalidad con respecto al valor*, es lo mismo que la *acción racional con arreglo a fines* y la *acción racional con arreglo a valores*, respectivamente. Por otro lado, el presupuesto gnoseológico de la comprensión, se refiere al presupuesto de la teoría del conocimiento de la comprensión.

2.3. Racionalización en Occidente

En la racionalización weberiana se advierte una comparación entre Oriente y Occidente.

Weber se pregunta cómo es que una cultura determinada, como la occidental, creó los cimientos para que se forjara la sociedad en un sentido y no en otro, y cómo es qué la

⁶⁸⁰ Rossi, P., *Max Weber. Una idea di Occidente*, cit., pp. 119 y siguientes.

racionalización de la vida científica, económica, cultural y institucional, se da en Occidente según unas pautas propias, y no según los pensamientos orientales.

Es el caso del desarrollo del capital, donde Weber le otorga mucha importancia al ensamblaje racional del Derecho y al administrativo en Occidente.

"(...) pues el moderno capitalismo industrial racional necesita tanto de los medios técnicos de cálculo del trabajo, como de un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero⁶⁸¹, comercial y especulador y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la industria racional privada con capital fijo y cálculo seguro. Pues bien, sólo el Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de esta perfección formal técnico-jurídica. (...) No hay duda de que, en otras circunstancias, los intereses capitalistas contribuyeron a allanar el camino a la dominación de los juristas (educados en el derecho racional) en la esfera de la justicia y la administración, pero no constituyeron en modo alguno el factor único o

⁶⁸¹ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 105 y, del mismo autor, *Historia económica general*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de cultura económica, Madrid, 2001, p. 302: Weber distinguió diferentes tipos de capitalismo, entre los cuales estaban el capitalismo aventurero o depredador, el capitalismo paria, el capitalismo tradicional y el capitalismo racional. El capitalismo aventurero o depredador consistía en hacerse de riquezas por medio de la guerra, del saqueo y de aventuras especulativas. El capitalismo paria era la actividad comercial, sobre todo la referida al préstamo de dinero, ejercida por grupos sociales excluidos de la sociedad dominante; Weber situaba en los judíos a éste tipo de capitalismo. El capitalismo tradicional era la empresa a gran escala que le corresponde a todas las civilizaciones y a su otrora más remoto; el género de vida, la ganancia, la medida de trabajo, el modo de llevar el negocio y las relaciones con los trabajadores, la clientela y el modo de hacerse con ella y de efectuar las transacciones, son encaminadas y desarrolladas según la tradición. El capitalismo racional es una manera de ejercicio económico dirigido a un mercado regular; es un tipo de capitalismo que se sirve del uso de las técnicas contables que le aseguran un cálculo preciso y la mayor obtención de beneficios; el capitalismo racional se sirve de la contratación de trabajadores para la consecución de sus beneficios, a los que contrata formalmente libres, creando así a la clase proletaria; el capitalismo racional de Weber –el mismo que es el que desarrolla con mayor atención en sus obras– lo podemos identificar con el capitalismo de nuestra modernidad.

dominante. Y en todo caso, tal derecho no es producto de aquellos intereses. Otras fuerzas fueron operantes en este desarrollo; pues, ¿por qué los intereses capitalistas no actuaron en el mismo sentido en China? ¿Por qué no orientaron // el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la racionalización que es propio de Occidente?”⁶⁸²

Efectivamente, como lo anota Weber el racionalismo no es sólo producto de los intereses capitalistas, hubieron otras circunstancias, como el desencantamiento del mundo que llevaron al desarrollo del racionalismo. Luca Manfrin sobre este asunto nos dice que:

“Dentro de la visión weberiana, resulta determinante para el desarrollo moderno de Occidente el “desencantamiento del mundo” (Entzauberung der Welt), como un progresivo distanciamiento de la cultura occidental de los presupuestos mágicos o metafísicos, y la consiguiente afirmación en todos los campos de la vida de la “racionalidad formal”, es decir, la racionalidad estructurada con base en el cálculo.”⁶⁸³

Entonces, para Weber la racionalización es propia de Occidente:

“Sólo en Occidente, afirma Weber en un paso significativo, se consolida una doctrina jurídica racional la cual provee 'un derecho del que se pueda hacer cálculo' y 'una administración según reglas formales.' Sólo en Occidente se asiste a la formación 'de la más gran fuerza de nuestra vida moderna: del capitalismo', entendido no en un modo 'ingenuo' como 'sed de lucro o aspiración a ganar el mayor dinero que sea posible', sino como

⁶⁸² Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 64 y 65.

⁶⁸³ Manfrin, L., "Max Weber: Entre legitimidad y complejidad social", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni, Siglo Veintiuno, México D. F., 2005., p. 318.

'disciplina' y por lo menos como 'racional temperamento de un tal impulso irracional' a través de la creación de una 'empresa capitalista' en que la acción viene 'orientada según el cálculo del capital' por una 'organización racional del trabajo formalmente libre.' Sólo en Occidente, por fin, se asiste a la consolidación de un Estado entendido en el sentido de estado 'racional' que reposa sobre un sistema de funcionarios especializados y sobre el derecho racional. (...) En general, puede observarse ante todo, en cuanto al uso del procedimiento típico-ideal, que mientras los conceptos de 'capitalismo' y 'estado moderno' constituyen idealizaciones de formas históricas bien determinadas, el concepto de 'derecho racional-formal' presenta un grado de abstracción más elevada con respecto de los precedentes (...)."⁶⁸⁴

Podemos decir, con Alberto Febbrajo que la libertad de la modernidad occidental se debe, entre otras cosas, también a la racionalización:

*"La 'libertad' de las modernas sociedades occidentales ha sido el producto de una única coyuntura: expansión de la economía en el exterior, estructuras económicas y sociales específicas de comienzos del capitalismo en Europa occidental, desarrollo de la ciencia racional, valores atados a un tradición religiosa determinada, etc."*⁶⁸⁵

En el mismo sentido, sobre que la libertad de la modernidad se debe en parte a la racionalización, Stefan Breuer, relacionando la racionalidad con el carácter calculable que le es propio, precisa los presupuestos que resultaron necesarios para llegar a nuestra racional modernidad:

⁶⁸⁴ Febbrajo, A., "Capitalismo, stato moderno e diritto razionale-formale", en *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano, 1981, p. 40.

⁶⁸⁵ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., p. 84.

“La racionalidad en el sentido de la calculabilidad y de la coherencia sistemática sólo puede existir donde haya derechos subjetivos garantizados que estén a salvo de la arbitrariedad patriarcal y patrimonial. Para ello hacen falta determinados receptores e interesados, cuya presencia a su vez sólo cabe esperar bajo especiales condiciones sociales y económicas. Para poder disponer de derechos subjetivos frente al imperium, los individuos han de ser libres. Han de haberse desprendido de aquellos 'contratos de confraternidad o de otro tipo que siempre tienen en cuenta cualidades universales del status social de la persona, de su pertenencia a una asociación que abarca toda su personalidad', y han de relacionarse los unos con los otros ante todo por medio de contratos de dinero (aquel tipo de contrato, pues, que debido a su carácter ajeno a la cualidad, abstracto y anético -situación psicopática de la carencia de ética-, es especialmente apropiado como medio para profanar el Derecho). Los individuos tienen que haber abandonado la 'época de la personalidad jurídica' y haber alcanzado una nueva situación en la que ya no dominen cualidades estamentales, es decir, determinadas por el nacimiento, la forma de vida o la pertenencia a una asociación, sino en la que todos tengan formalmente los mismos derechos y posibilidades: una situación que según Weber se da a partir de un determinado nivel de extensión del mercado, el cual destruye todas las formas estamentales de coacción, por lo general basadas en monopolios económicos. La socialización del mercado destruye las comunidades personales y establece nuevos modelos de relación caracterizados por la objetivación absoluta.”⁶⁸⁶

Sobre este tema nos precisará Anthony Giddens que:

⁶⁸⁶ Breuer, S., *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Alfons El Magnànim, Valencia, 1986 , p. 19.

“El espíritu del capitalismo no se puede deducir simplemente del crecimiento global del racionalismo en la sociedad occidental. Esta manera de analizar el problema tiende a suponer un desarrollo progresivo, unilineal, del racionalismo. En realidad, la racionalización de las diferentes instituciones de las sociedades occidentales muestra una distribución irregular. Así, por ejemplo, los países en que ha avanzado más la racionalización de la economía están retrasados por lo que se refiere al grado de racionalización del derecho, en comparación con algunos estados económicamente más retrasados. (Inglaterra es el ejemplo más notable en este punto). La racionalización es un fenómeno complejo, que toma muchas formas concretas y que se desarrolla variablemente en diferentes campos de la vida social.”⁶⁸⁷

El profesor Gregorio Peces-Barba Martínez y el profesor Javier Dorado Porras nos dicen que:

“(…) quizás el mejor escaparate del capitalismo sea la evolución del pensamiento económico del siglo XVIII. Reflejará y describirá la ideología de la burguesía capitalista y, al mismo tiempo, la ayudará a orientarse y a reflexionar sobre sus objetivos. También este pensamiento nos aparecerá como expresión de la Ilustración y de sus ideales y, por primera vez se establecerá un estatuto como saber autónomo distinto del de los filósofos o los moralistas. (...) La internacionalización de las ideas, y de los intereses de la burguesía y el progreso técnico que el siglo de las luces propicio, favoreció a su vez la creación de un núcleo de conocimientos económicos que hicieron posible una reflexión propia y común. (...) También, sin duda la mejora de la situación económica, el impulso del comercio y de las finanzas, el desarrollo de la agricultura, o los

⁶⁸⁷ Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, cit., pp. 216 y 217.

orígenes de la revolución industrial propiciaron este desarrollo de la reflexión económica. En el principio del siglo XVIII, el pensamiento económico estaba dominado por el mercantilismo y esa situación se mantuvo en lo fundamental hasta finales del siglo."⁶⁸⁸

Es en Occidente, y con mayor énfasis en nuestros días actuales, donde se pretende la total racionalización de la realidad, con lo cual todo lo existente es susceptible de ser reducido a la lógica certeza de una conciencia intelectualizada y pensante; no habría ya nada que pueda ser explicado de forma diferente. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que todo lo existente es, en principio, posible de ser dominado a través del cálculo racionalizado. Desde el análisis de las ideas de Weber podemos decir que:

*"(...) la consigna cultural específica de la modernidad está constituida por la afirmación de la subjetividad racional; reconocen el origen de dicha subjetividad en el ascetismo cristiano e insertan su desarrollo dentro de un proceso que consolida la autonomía del individuo, pero que al mismo tiempo reduce progresivamente sus espacios de libertad. (...) en la teoría weberiana del desencantamiento (...) se trasluce la convicción sobre la desaparición definitiva de toda forma de trascendencia, que por un lado libera al sujeto de cualquier instancia superior, pero por el otro agrava dramáticamente la responsabilidad de la decisión individual. Está implícito en tal planteo especulativo el surgimiento de un problema que concierne al sentido y al valor: la justificación del mundo ya no puede depender de concepciones religiosas, la historia pierde el estatuto de saber universal, la validez de cada aseveración se apoya en convicciones subjetivas."*⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Peces-Barba Martínez, G. y Dorado Porras, J., "Derecho, sociedad y cultura en el siglo XVIII", en *Historia de los Derechos Fundamentales*, tomo II, volumen I, Dykinson, Madrid, 2001, p. 67.

⁶⁸⁹ Manfrin, L., "Max Weber: Entre legitimidad y complejidad social", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, cit., pp. 318 y 319.

En este mismo orden de ideas Stefan Breuer, nos dice que:

“Weber ve la civilización moderna caracterizada ante todo por el hecho de que en ella casi toda acción de asociación está marcada al menos parcialmente por ordenaciones racionales. (...) Weber resalta como rasgo central del hombre civilizado la creencia de que las instituciones más importantes de la vida social son 'por principio racionales, es decir, artefactos humanos accesibles al conocimiento a la creación y al control racionales', cuyo modo de funcionamiento se puede calcular racionalmente. (...) Weber localiza los rasgos principales de esta racionalidad en la combinación de institución o nueva creación arbitraria y sistematicidad (...).”⁶⁹⁰

Yolanda Ruano de la Fuente advierte una diferencia de estado entre la racionalidad y la racionalización. Asimismo comenta que la racionalidad implica dominar el mundo a través de la potencia que lo sistematiza todo, y que esta potencia no es otra que la razón:

“(...) es cosa que salta a la vista con sólo atender al hecho obvio de que si “racionalidad” hace referencia a un estado (es la consideración estática del ámbito de la razón), ‘racionalización’ se refiere al proceso (es su consideración dinámica). (...) la idea de la racionalidad consiste en un ‘método’; un método que en cuanto tal presupone ciertas capacidades de reflexión y de lenguaje y que está dirigido al dominio consciente de la realidad. Si ese dominio es pretendido por vía intelectual, mediante la estructuración formal de sistemas simbólicos interpretativos del mundo en su totalidad, esto es, mediante la constitución de saberes y creencias, entonces hay que hablar de ‘racionalidad teórica’; si el dominio de la realidad es intentado a través de la acción,

⁶⁹⁰ Breuer, S., *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, cit., p. 15.

entonces nos referimos a los criterios conforme a los cuales el individuo decide y actúa en su entorno, esto es, a la 'racionalidad práctica'. En este sentido, la racionalidad práctica expresa los requisitos, las reglas o criterios que una acción ha de cumplir para poder ser solución de problemas de tipo técnico y práctico-moral. Esta concepción de la racionalidad como potencialidad general dominadora supone, a su vez, la caracterización de la razón como instancia sistematizadora. En cuanto método, la razón tiende a la unidad sistemática conforme a reglas, leyes, valores o ideas. Así pues, mientras que en la esfera teórica la razón sistematiza bajo ideas la multiplicidad dispersa de lo dado hasta la construcción de un sistema de pensamiento comprensivo, en el terreno práctico la razón ordena la conducta bajo modelos generales de acción, constituidos por reglas generales, intereses o principios éticos, según nos refiramos a la racionalidad práctico-técnica o a la racionalidad práctico-moral. En cualquier caso, dominar el mundo desde un punto de vista teórico o práctico supone la puesta en marcha de esa potencia sistematizadora que es la razón. Respecto de esta distinción general –de ilustre genealogía histórico-filosófica, por otra parte– entre racionalidad teórica y práctica, conviene, ante todo, subrayar que a Weber le va a interesar muy especialmente esta última, es decir, 'los criterios conforme a los que los sujetos aprenden a controlar su entorno'. Su centralidad en el pensamiento weberiano hunde sus raíces en la función que cumple dentro del mismo como pieza fundamental en la reconstrucción genética del proceso de modernización social. Weber enfoca, en efecto, la investigación del racionalismo moderno hacia el descubrimiento de los fundamentos práctico-morales que hacen posible la consolidación de un estilo de vida metódico-racional (*methodische Lebensführung*), y que permiten dar cuenta así del proceso de

institucionalización de un tipo de racionalidad, la racionalidad con arreglo a fines, que ha dejado su impronta en la autocomprensión de la modernidad occidental."⁶⁹¹

2.4. Origen histórico del racionalismo

Para Weber el Racionalismo se origina históricamente en Europa, más específicamente en la época del Renacimiento. Es en esa época cuando se dan los grandes movimientos reformistas y cuando va a surgir el ser humano racional.

Específicamente, Weber se refiere al asceta intramundano protestante. El ascetismo protestante, dice Weber, implicaba una sistematización racional de la existencia, combinada con el rechazo a la tentación de la ética irracional.

Yolanda Ruano de la Fuente, haciendo un distingo entre ascetismo extramundano y ascetismo intramundano nos dice que:

"Desde una óptica religiosa, la noción de 'ascetismo' se aplica a la ejercitación en el cumplimiento de un designio divino de carácter ético. Ambas formas de vida ascéticas representan, sin duda, el esfuerzo por superar el estado de naturaleza mediante la centralización de la existencia en una ética según principios. Pero el ascetismo protestante se caracteriza y distingue del ascetismo extramundano de las órdenes monacales por su interesada implicación en la transformación técnico-pragmática del mundo, pues sólo esta transformación permite al piadoso autorreconocerse como verdadero instrumento divino. Frente a la 'huida ascética del mundo' como medio de salvación propia del ascetismo monacal, el dominio racional de todos los órdenes de realidad, es lo propio del ascetismo 'vuelto al mundo' del protestantismo. (...) Lo novedoso de

⁶⁹¹ Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 62 y 63.

*esta ética reformada consiste, en suma, en haber ampliado el imperativo ascético a todos los creyentes y en haberlo vinculado a toda práctica vital (...). Se abrieron los claustros y, con ello, se pusieron barreras a toda práctica ascética de espaldas al mundo. El resultado no pudo ser otro que 'la fundamentación de la ética profesional' (...). Y es que esta forma de protestantismo, al vincular (...) la ética ascética con la idea de la comprobación de la fe, consigue aplicar las estructuras de conciencia práctico-morales que resultan de la racionalización ético-religiosa a todos los ámbitos extra religiosos. (...) el ethos del protestantismo ascético logra que la acción racional conforme a valores se eleve a principio rector de la actividad racional conforme a fines: que toda actividad según fines adquiera un carácter de práctica 'vocacional'."*⁶⁹²

El profesor Gregorio Peces-Barba Martínez nos dice que:

*"(...) se debe reconocer la importancia de la aportación de la Reforma a la formación del mundo moderno. Esta influencia real es una influencia objetiva, a veces con independencia de las intenciones de los primeros reformadores, cuyos planteamientos centrales serán directamente religiosos, pero la ruptura de la unidad religiosa y del predominio de la Iglesia católica no podía quedar reducida a sus dimensiones espirituales. 'Una de las consecuencias de la Reforma (...) fue que la religión se convirtió más abiertamente en una cuestión política'. El protestantismo, por consiguiente, es indudable que ha influido en la cultura y en las ideas sociales y políticas del mundo moderno."*⁶⁹³

⁶⁹² Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, cit., pp. 101, 102 y 103.

⁶⁹³ Peces-Barba Martínez, G., "Tránsito a la modernidad y Derechos fundamentales", en *Historia de los Derechos fundamentales*, tomo I, Dykinson, Madrid, 2003, pp. 115 y 116.

Max Weber sobre el asceta intramundano nos dirá que:

“El 'asceta intramundano' es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del “mundo” y de su orden. Queda siempre como fin específico: dominio vigilante y metódico del propio modo de llevar la vida.”⁶⁹⁴

El asceta intramundano se esmerará por mantener una armonía racionalista en la sociedad, preocupándose por encajar el desarrollo del ser humano a los sistemáticos postulados de la racionalidad, lo que hará que el asceta intramundano regule absolutamente todo el ejercicio de su vida, sin exceptuar ni la más íntima situación.

En el asceta protestante se mezclan varias situaciones facilitadoras de una íntima relación entre profesión-vocación y salvación. El asceta vive bajo una rígida disciplina que le obliga a renunciar a determinados goces y placeres, debiendo de llevar una vida realmente austera. El asceta logra su salvación comportándose con racionalidad y conforme a sus normas religiosas. Es así como estas tres circunstancias (rigor, disciplina y austeridad) se convierten en un camino que los lleva de la vida personal a la vida social y, de ésta, a su organización. Weber dice que, en ese camino, lo que entrelaza un destino con otro, permitiendo pasar desde un destino hacia otro, es, justamente, la racionalización:

“El fin racional, seco, no entregado al mundo de la acción y su éxito, son señal de la bendición divina. No castidad como en el monje, sino apartamiento de todo 'placer' erótico; no miseria, sino eliminación de todo goce rentístico y de toda ostentación alegre y feudal de las riquezas; no mortificación ascética en el convento, sino un estilo de vida alerta, estrictamente racional, evitando toda entrega a las bellezas del mundo o del arte, o

⁶⁹⁴ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 430.

*a los propios sentimientos y estados de ánimo. Estas son las exigencias, y la disciplina y método en la conducta de la vida el único fin: El 'hombre profesional' –o vocacional- es el representante típico, y la objetivación y socialización racionales de las relaciones sociales las consecuencias específicas del ascetismo intramundano occidental en contraste con todas las demás religiosidades del mundo.*⁶⁹⁵

2.5. La racionalidad formal y la racionalidad material (o sustantiva) de la economía

Los conceptos de estos dos tipos de racionalidad los encontramos en *Economía y sociedad* en el segundo capítulo de la primera parte, “Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica” y en el capítulo VII de la segunda parte “Economía y derecho (Sociología del derecho)”, de la misma obra.

Giuseppe Zaccaria nos precisará sobre este tema que:

“La Racionalidad Formal, apunta a una definición en referencia al actuar económico como 'la medida del cálculo técnicamente posible y realmente aplicado a ello', deviene en sinónimo de calculable y de rigurosa indiferencia a cada postulado de valor o de finalidad material. La Racionalidad Material designada como 'el grado en cuyo abastecimiento de determinados grupos humanos con determinados bienes... viene a configurarse desde el punto de vista de determinados presupuestos valorativos', implica al contrario una relación constitutiva con postulados de tipo material. Ahora bien, la única verdadera forma de racionalidad es constituida por Weber por la racionalidad formal, (que a su vez va mucho más allá del ámbito económico y termina

⁶⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 438 y 439.

*sustancialmente por identificarse con el proceso de racionalización del mundo moderno) (...)*⁶⁹⁶

Esta diferencia de conceptos la explicamos desde el orden de ideas de Gina Zabłudovsky Kuper y desde las obras que aquí, de ella, se detallan.

Weber cuando habla de los conceptos de la vida económica, hace una diferencia entre la economía y la técnica de la economía, con lo cual, nos sitúa, en otras palabras, en una diferencia de medios y fines. La técnica es el conjunto de medios aplicados para la acción, la economía está determinada por los fines que orientan la acción; en tal sentido, resulta entonces que mientras la economía es detentadora del sentido y los fines que orientan la acción, la técnica económica sólo puede proveer los medios requeridos para su realización.

Hoy en día la técnica busca lograr los medios que maximicen las posibilidades que proporciona la racionalización económica, a fin de optimizar los resultados en mayores beneficios. En la búsqueda de estos resultados, la racionalidad técnica sólo se vincula con la utilidad de los medios para obtener los distintos fines, por lo cual, no se vincula (no toma en cuenta) el juicio que se haga acerca de dichos fines.

Así, resulta que la *racionalidad formal* es una racionalidad instrumental, y es la misma que la *racionalidad técnica*; y la *racionalidad material*, es una racionalidad sustantiva.

Al respecto Catherine Colliot-Thélène dice que:

“Es en la noción de previsibilidad sobre lo que descansa la distinción entre racionalidad formal y racionalidad material (...). Es manifiestamente forjada sobre el modelo de la oposición económica entre una actividad susceptible de ser valorada en términos contables y una actividad que hace intervenir exigencias de otra naturaleza: ético, político, utilitario, hedonista u otros(as). Mientras que la noción de racionalidad formal es unívoca, la

⁶⁹⁶ Zaccaria, G., "Razionalità, formalismo, diritto: riflessioni su Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 204.

de 'racionalidad material' es plurívoca, debido a la diversidad de exigencias en función de las cuales puede determinarse. En el dominio jurídico, es la codificación que es el índice de la racionalización formal. Un derecho codificado, sustraído por ahí de las consideraciones éticas o utilitarias que mandan la dicción del derecho, por ejemplo, en las formas de dominación hierocráticas (donde los poseedores del poder político se confunden con las autoridades religiosas o sea tienen la legitimidad de éstas) o patrimoniales, tiene la ventaja de ofrecer a los individuos la oportunidad de «evaluar racionalmente las consecuencias jurídicas y las posibilidades de su acción». La forma extrema de un derecho orientado sobre consideraciones materiales (...) se caracteriza por la búsqueda de una justicia 'material', orientada hacia la equidad, y que, precisamente por esta razón, es esencialmente imprevisible. Weber hace un uso amplio de esta expresión, permitiéndose designar por allí una tendencia, inherente a toda justicia, que hace intervenir otras consideraciones además de las puramente reglamentarias y procesales.»⁶⁹⁷

A) Racionalidad formal de la economía.

Según lo dicho, ya hemos precisado que la *racionalidad formal* es la *racionalidad técnica*. Weber llama *racionalidad formal de una gestión económica* al nivel de cálculo que es técnicamente posible y realmente aplicable:

“Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente.”⁶⁹⁸

Este tipo de racionalidad corresponde a la *racionalidad con arreglo a fines*, con los medios más adecuados; es por ello, que el dinero representa el máximo grado de *racionalidad*

⁶⁹⁷ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., p. 75.

⁶⁹⁸ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 64.

formal, es decir, es el medio de cálculo más perfecto de la acción económica, desde un punto de vista técnico.

Es *racional en su forma* una gestión económica que procura plasmarse y expresarse en reflexiones sujetas a número y cálculo. Weber dice que es un concepto inequívoco, porque la forma en dinero representa el máximo de esta *calculabilidad*.

El *patrimonialismo*, hoy lo podemos entender, de manera general, como la *enajenación de los bienes públicos por parte de los que ejercen el poder*. Weber lo define así:

“Con la aparición de un cuadro administrativo (y militar) personal del señor toda dominación tradicional tiende al patrimonialismo y en el caso extremo de poder de mando al sultanato. Los 'compañeros' se convierten entonces en 'súbditos', ya que lo que fuera hasta ese momento derecho preeminente entre iguales lo convierte el imperante en su derecho propio, apropiado (en principio) en igual forma que cualquier otro objeto de posesión y (en principio) valorizable (por venta, arriendo, división) como cualquier otra probabilidad económica. (...) Llámese dominación patrimonial a toda dominación primariamente orientada por la tradición, pero ejercida en virtud de un derecho propio; y es sultanista la dominación patrimonial que se mueve, en la forma de su administración, dentro de la esfera del arbitrio libre, desvinculado de la tradición. (...) Del patriarcalismo originario se distinguen ambos (...) por la existencia de un cuadro administrativo. (...) Debe entenderse por dominación estamental aquella forma de dominación patrimonial en la que determinados poderes de mando y sus correspondientes probabilidades económicas están apropiadas por el cuadro administrativo.”⁶⁹⁹

Dejando claro, lo que implica el concepto de patrimonialismo o dominación patrimonial, es posible ahora anotar que para

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 185.

Weber este patrimonialismo impide el desarrollo de la *racionalidad formal económica*. Esto es así, por lo siguiente:

- 1) Por la complicación que el tradicionalismo formal opone a la existencia de disposiciones legales racionales y calculables en cuya duración pueda confiarse.
- 2) Por la ausencia típica de un cuadro administrativo profesional formal.
- 3) Por el gran ámbito de arbitrio material y de los actos discrecionales del soberano y del cuadro administrativo.
- 4) Por la tendencia connatural hacia el patriarcalismo y el patrimonialismo –derivado de la naturaleza de su legitimidad y del interés de tener satisfechos a los dominados- hacia una regulación de la economía materialmente orientada (ideales éticos, utilitarios, sociales, etc.), o sea, la ruptura de una racionalidad formal orientada por del derecho de juristas.
- 5) Por la organización de la recaudación fiscal que constituye un serio obstáculo para el desarrollo de una racionalidad económica
- 6) Porque la economía fiscal del patrimonialismo, funciona de manera irracional, incluso donde existe una economía monetaria (por ejemplo, falta en absoluto el cálculo seguro de los gravámenes y el de la actividad lucrativa privada).

Habría que anotar que, en todo caso, que en la dominación patrimonial no están ausentes todas las formas de racionalidad, pero esto no será objeto de nuestra atención, ya que no es lo que aquí nos interesa.

Por otro lado, en cuanto a esta Racionalidad con respecto al Orden Jurídico, resulta que:

“La justicia formal repugna, naturalmente, a todos los poderes autoritarios porque relaja la dependencia del individuo de la libre gracia y el

poder de autoridades. Para los regímenes patrimoniales resulta intolerable un proceso jurídico que no se determina por el poder público, sino por la lucha racional entre las partes. En la administración formal de justicia, el juez no constriñe a los interesados a hacer nada que no soliciten por sí mismos. Precisamente por esto, este derecho no puede responder a la necesidad de cumplimiento máximo de exigencias materiales. La libertad de las partes –garantizada al grado máximo por la justicia formal- tiene que producir siempre, en virtud de la desigualdad con que se halla dividido el poder económico legalizado por ella, la consecuencia de que los postulados materiales de la ética religiosa o de la razón política se encuentren vulnerados.”⁷⁰⁰

B) Racionalidad material de la economía.

A diferencia de la anterior, se llama *racionalidad material* al nivel en el que el abastecimiento de bienes dentro de un conjunto de personas, y sin importar sus límites, se produzca a través de una *acción social* de carácter económico, orientada por específicos postulados de valor sin importar su clase, de tal forma, que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, a partir del enfoque de tales postulados de valor:

“Al contrario, llamamos racionalmente material al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor (cualquiera que sea su clase), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo la perspectiva de tales postulados de valor. Éstos son en extremo diversos”⁷⁰¹

⁷⁰⁰ Zabludovsky Kuper, G., *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1989, pp. 77 y 78.

⁷⁰¹ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 64.

El concepto de la *racionalidad material*, a diferencia de la anterior, es para Weber, un concepto equívoco. La *racionalidad material* no se conforma con el hecho inequívoco y solamente formal de que se actúe y se calcule de modo *racional con arreglo a fines* y con el sólo uso de los medios factibles técnicamente más adecuados. La *racionalidad material* se plantea exigencias éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier índole; por ello, en la *racionalidad material* se miden las consecuencias de la gestión económica con Arreglo a Valores o a fines materiales.

En la *racionalidad material*, los puntos de vista valorativos son, en principio, ilimitados. Puede darse una crítica ética, ascética, y estética de la conciencia económica y de los medios económicos. Para la *racionalidad material*, la función puramente formal del cálculo en dinero, posiblemente le sea subalterna o hasta enemiga de sus postulados.

Weber dice que lo material es también un concepto formal, es decir un concepto genérico abstracto.

Así pues:

“En 'oposición' al desarrollo de tipo burocrático occidental, en donde la igualdad jurídica y la exigencia de garantías contra la arbitrariedad requiere de una objetividad racional formal por parte del régimen de gobierno, los poderes patriarcales y teocráticos se rigen, primordialmente, por una racionalidad de tipo material. (...) en la dominación patrimonial la mayoría de las cuestiones jurídicas se abordan desde el punto de vista de la eficiencia política o de la justicia sustancial y, por lo tanto, desatienden cualquier requisito de procedimiento formal o de congruencia lógica que pueda limitar sus actos.”⁷⁰²

⁷⁰² Zabłudovsky Kuper, G., *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, cit., pp. 77 y 78.

Para entender la racionalidad con respecto al orden jurídico, podemos referirnos a la *dominación patriarcal*⁷⁰³, ya que ésta, primeramente, se relaciona con la ley primitiva y, luego, con el ascenso de la autoridad de príncipes y magistrados, se abre un proceso de racionalización que lleva a la creación de una ley de tipo tradicional con normas establecidas. Eso sí, el interés de las autoridades políticas y de los súbditos se mantiene concentrado, en mayor grado, sobre el contenido particular, más que en el universal de las normas. Hay un predominio de su racionalidad sustantiva sobre la formal:

*“Una ley determinada es de carácter sustantivo –y no formal- en la medida en que la legalidad y la ética no están diferenciadas, el ejercicio de la ley depende entonces de preceptos morales”*⁷⁰⁴

Weber precisará:

“La creación del derecho y su aplicación pueden ser racionales o irracionales. Desde el punto de vista formal son lo segundo, cuando para la regulación de la creación de normas o de la actividad judicial se recurre a procedimientos no

⁷⁰³ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., pp. 172 y siguientes: *La dominación patriarcal* pertenece a la de *dominación tradicional*, que es uno de los tres tipos puros de *dominación legítima* que desarrolla Max Weber en su teoría de la dominación (*dominación legal (o burocrática)*, *tradicional* y *carismática*). La *dominación patriarcal* se sustenta en la creencia cotidiana y en la santidad de las tradiciones de los tiempos lejanos y en la legitimidad de los que son llamados por esa tradición para ejercer la autoridad (son los determinados en virtud de reglas tradicionalmente transmitidas). una dominación es *tradicional* cuando su legitimidad descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, desde tiempo inmemorial, creyéndose en ella en méritos de esa santidad. La dominación de tipo *tradicional* (autoridad de tipo tradicional) se fundamenta en la fidelidad personal de los servidores (que no son propiamente funcionarios) del aparato administrativo para con su soberano (que no es propiamente su superior, sino su señor personal). Los dominados no son miembros de la asociación, sino compañeros tradicionales (súbditos). No se obedece a disposiciones estatutarias, sino al ser humano llamado por la tradición o por el soberano tradicionalmente establecido. El soberano y sus mandatos, son legítimos, primero, por la fuerza de la tradición que inequívocamente señala el contenido de los ordenamientos, y, segundo, por el libre arbitrio del soberano que la misma tradición le demarque. Siendo así, el patriarcalismo weberiano, se basa normalmente en la unidad familiar, el cabeza de familia posee una autoridad que se transmite de generación en generación mediante determinadas reglas de herencia.

⁷⁰⁴ Zabudovsky Kuper, G., *Patrimonialismo y modernización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993, p. 79.

*controlados racionalmente, como, por ejemplo, los oráculos y sus sucedáneos. Aquellas actividades son irracionales desde el punto de vista material, cuando la decisión de los diversos casos depende esencialmente de apreciaciones valorativas concretas de índole ética, sentimental o política y no de normas generales. La creación y la aplicación del derecho pueden también ser racionales, en sentido formal, o en sentido material. Todo derecho formal es, cuando menos, relativamente racional. Un derecho es 'formal' cuando lo jurídico material y lo jurídico procesal no tienen en cuenta más que características generales, 'unívocas', de los hechos."*⁷⁰⁵

Zabludovsky nos refiere que Weber desarrolló conexiones entre la racionalización formal y sustantiva de la ley, las formas estructurales de dominación, y las consecuentes relaciones entre el poder, la ética y la legalidad:

"La diferenciación funcional entre ética y legalidad presupone que ambas tienen una estructura propia que les permite escoger libremente, por lo menos en cierto grado, su mutua dependencia. Esto se hace posible únicamente cuando la ética se ha desarrollado como una 'ética de responsabilidad' y la ley se ha convertido en una ley positiva. La positividad de la ley depende de que ésta no se identifique con tradiciones u 'oráculos', sino que se considere como producto de un acuerdo humano. La ley moderna se sustenta en la separación entre la aplicación de las normas y sus contenidos éticos específicos. Las sanciones legales limitan las inclinaciones privadas y la 'formalidad' define los dominios donde los individuos pueden legitimarse y ejercer su libre elección. La positividad, el legalismo y la formalidad que dan sustento al régimen jurídico moderno requieren de fundamentos autónomos, lo cual conlleva el

⁷⁰⁵ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., pp. 510 y 511.

*rechazo de aquellos principios y actitudes que dependan de una autoridad previamente establecida por tradiciones morales y por fines dados. De esto se desprende la idea de que, en principio, las leyes están sujetas a la crítica y a la necesidad de justificación. La racionalización formal de la ley en el Estado moderno requiere de una separación entre la administración técnica y los problemas de su justificación. En el patrimonialismo esto no puede darse porque se trata de un tipo de dominación que borra los límites entre la 'creación del derecho', la aplicación del mismo y el 'gobierno (...). Weber hace suyas las tesis de Montesquieu sobre la importancia de la división de poderes como requisito indispensable para el desarrollo del 'Derecho Público'. De allí que toda imposición de un juez por un gobernante imposibilite la racionalidad formal en los procedimientos legales. Como esta situación tiende a darse en el patrimonialismo el resultado es la consecuente confusión patriarcal entre justicia y administración."*⁷⁰⁶

Desde los conceptos de Weber, Gina Zabłudvosky Kuper⁷⁰⁷ propone el siguiente esquema de contraste, que resulta bastante claro y didáctico:

Sentido de una acción	Técnica de una acción.
Fines	Medios e instrumentos
Economía	Técnica económica
Valores	Calculabilidad
Racionalidad material	Racionalidad formal
Distribución de los bienes naturales	Eficacia.

⁷⁰⁶ Zabłudvosky Kuper, G., *Patrimonialismo y modernización*, cit., pp. 79 y 80.

⁷⁰⁷ Zabłudvosky Kuper, G., *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, cit., p. 75.

Para Weber la *racionalidad formal* y la *racionalidad material*, en principio discrepan en toda circunstancia, aunque en la práctica se dan muchos casos particulares en que sí coinciden. Esto es así porque la *racionalidad formal* de cálculo en dinero no dice nada sobre la naturaleza de la distribución de los bienes naturales; la naturaleza de la distribución de los bienes naturales, requiere siempre de una consideración particular:

*“Desde el punto de vista, como criterio racional, de la producción de un determinado mínimo de abastecimiento material para un número máximo de hombres, la experiencia de los últimos decenios muestra la coincidencia de la racionalidad formal y la material, por razón del tipo de los impulsos que ponen en movimiento la única clase de acción social económica que es adecuada al cálculo en dinero. Y para toda circunstancia vale lo siguiente: que sólo en conexión con la forma de distribución de los ingresos puede decirnos algo la racionalidad formal sobre el modo del abastecimiento material.”*⁷⁰⁸

La idea de la discrepancia que plantea Weber sobre la *racionalidad formal* frente a la *racionalidad material*, es una idea de inicio, lo que luego matiza desde un punto de vista determinado, ubicando un punto de coincidencia. Esto no nos parece una contradicción en toda envergadura, sin embargo, Gina Zabludovsky Kuper opina que si hay una contradicción, y dice:

“Esta contradicción de Weber se basa en que, por un lado, enfatiza las diferencias conceptuales entre la racionalidad formal y la material, pero, por el otro, afirma que la racionalidad formal está ligada a condiciones materiales específicas que son enumeradas como 'supuestos para el grado máximo de racionalidad formal' y que son: 1. Libertad de mercado de bienes, apropiación completa de los propietarios de todos los medios de producción. 2. Libertad de empresa. 3. Trabajo

⁷⁰⁸ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 83.

libre, libertad en el mercado de trabajo y libertad en la selección de los trabajadores. 4. Técnica mecánica racional que permita la calculabilidad plena de las condiciones técnicas de producción. 5. Administración racional y formal y derecho racional formal. Esto es, una calculabilidad plena en el funcionamiento del orden jurídico y administrativo, y garantía formal, merecedora de confianza de todos los pactos del poder político público. 6. Separación entre la explotación y el destino de la producción, y entre el capital de la empresa y el patrimonio del propietario. 7. Ordenación del sistema monetario de acuerdo a una racionalidad formal.”⁷⁰⁹

2.6. Racionalismo y capitalismo

Empecemos precisando, por un lado, lo que Gina Zabłudovsky Kuper dice al respecto:

“Las condiciones para que se dé una racionalización formal óptima coinciden con características del sistema capitalista. Para Weber la racionalidad formal sólo es posible en el régimen del libre cambio, en éste es factible la calculabilidad. Recordemos que el punto de referencia a partir del cual Weber investiga la racionalización societaria es la acción racional propositiva del empleador tal y como se institucionaliza en la sociedad capitalista. Sólo en Occidente se da la organización del trabajo de carácter formalmente voluntario que permite el desarrollo de la razón técnica. (...) para explicar el proceso de institucionalización de la economía racional Weber no se apoya en la teoría del trabajo y del valor sino en el estudio de la ética vocacional

⁷⁰⁹ Zabłudovsky Kuper, G., *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, cit., pp. 76 y 77.

*de la cultura profesional del protestantismo y del moderno sistema legal.*⁷¹⁰

Prieto Rossi, por otro lado, nos dice que:

*"Weber indica como a uno de los presupuestos de la economía capitalista, específicamente del mundo moderno, al 'derecho racional, es decir calculable', observando que 'la empresa económica capitalista debe ser capaz de contar, si tiene que actuar económicamente de manera racional, con el hecho de ser juzgada y la administrada de manera calculable', lo que no fue garantizado ni en la época de la polis helénica, ni en los estados patrimoniales de Asia, y tampoco en los estados patrimoniales occidentales hasta los Stuart". Este presupuesto -que encuentra un preciso cotejo en la 'calculabilidad completa del funcionamiento del ordenamiento administrativo y jurídico, con la seguridad de una garantía puramente formal de todas las estipulaciones de parte del poder político', enumerada en *Wirtschaft und Gesellschaft* entre las condiciones de la racionalidad formal del cálculo del capital- revela la conexión que Weber instituye entre capitalismo moderno, estado moderno y derecho racional-formal, considerado como un elemento y al mismo tiempo como un producto del desarrollo político propio del Occidente moderno."*⁷¹¹

La racionalidad del capitalismo moderno está directamente vinculada a la posibilidad del cálculo de los costes y beneficios, que hace posible la evaluación en precios monetarios de los bienes intercambiados. Sin embargo, anota Catherine Colliot-Thélène, que:

"La monetarización de los intercambios en absoluto basta para caracterizar al capitalismo

⁷¹⁰ Zabludovsky Kuper, G., *Patrimonialismo y modernización*, cit., p. 77.

⁷¹¹ Rossi, P., "Il proceso di razionalizzazione del diritto e in rapporto con l'economia", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 19.

moderno, pero la moneda es el medio de cuenta económico más perfecto, es decir, el medio formalmente más racional para orientar una actividad económica, de modo que la 'cuenta capital' (comparación global, en valores monetarios, de los balances de entrada y salida de una empresa) goza de una superioridad no discutible con relación a la cuenta en especie, el de las economías anticuadas como el que debería instituir una sociedad socialista. (...) El formalismo del derecho moderno, lo mismo que el de la administración política burocrática, constituye una clase equivalente de calculabilidad económica, en el sentido que uno como el otro da a las instituciones en cuestión un grado de previsión desconocido por las sociedades de antaño. Esta analogía a su turno funda la solidaridad recíproca de los tres ámbitos de acción. El derecho racional moderno constituye el entorno jurídico más adecuado para el despliegue de la economía capitalista moderna, y éste mismo derecho supone la garantía de un poder cuyo modo de ejercicio está libre de arbitrariedad: «El capitalismo moderno y racional de empresa necesita de medios técnicos calculables (berechenbar), pero necesita tanto un derecho previsible (berechenbar) como de una administración regida según reglas formales»⁷¹²

La subordinación a la tradición y al arbitrio, así como la mayor *racionalidad material del patrimonialismo*, son cuestiones que dañan grandemente el desarrollo del capitalismo:

“La ausencia de un derecho formal legal y de una administración racional impiden el desarrollo del capitalismo emprendedor de tipo occidental que requiere de procedimientos legales predecibles. La inversión capitalista en la industria es muy sensible a reglas irracionales y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular como para emerger en

⁷¹² Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., p. 74.

una administración patrimonial. El cálculo racional y predecible de capital no puede darse sin una racionalidad formal jurídica. A esto se añan los sentimientos de tipo tradicionales que operan en la economía y los siguientes factores que limitan el desarrollo del mercado: a) El oikos del señor. La cobertura de las necesidades es total, sobre todo de carácter litúrgico-natural (tributos en especie y prestaciones personales). Las relaciones económicas se encuentran estrechamente vinculadas a la tradición. El uso del dinero es esencialmente natural y está orientado hacia el consumo, de allí que el desarrollo del mercado se encuentre obstaculizado y no sea posible el desarrollo del capitalismo. b) La cobertura de necesidades estamental y privilegiada. El crecimiento del mercado está limitado por la utilización natural de la posesión de bienes y la capacidad de rendimiento de las economías singulares. c) La estructura monopólica. El mercado se ve restringido porque las grandes posibilidades lucrativas están en manos del imperante y su cuadro administrativo. Los monopolios públicos ahogan la formación de capitales. (...) Los monopolios públicos ahogan la formación de otros capitales privados. El aspecto negativo de la arbitrariedad aparece en primer plano porque impide la calculabilidad indispensable propiciadora del cambio. (...) Al referirse al Imperio chino Weber también reconoce otros obstáculos económicos al desarrollo del capitalismo, como la ausencia de intercambio con el exterior o con colonias y la inaccesibilidad a fronteras marítimas.”⁷¹³

Entonces, una vez precisado el tipo de racionalismo que corresponde al desarrollo del capitalismo, podemos decir ahora, que fue por el ser humano racional que se propiciaron los grandes cambios en el mundo, es, como dice Weber, por el

⁷¹³ Zabłudovsky Kuper, G., *Patrimonialismo y modernización*, cit., p. 87.

asceta intramundano protestante. Según Weber éste asceta intramundano protestante será quien impulse la evolución del capitalismo:

“La creación de una ética capitalista fue obra –no deliberada– del ascetismo intramundano del protestantismo; que empujó a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida. El protestantismo, especialmente el ascético, limitó la prohibición del interés a casos concretos de falta de caridad. Se condenó el interés, como usura que va contra la caridad, allí donde la Iglesia lo había tolerado de hecho (...).”⁷¹⁴

El dinero, la ganancia y los negocios, forzaban al católico a transgredir sus mismas normas religiosas; sus actitudes para la adquisición de bienes iban en contra de sus prescripciones religiosas y en parte eran directamente pecaminosas y en parte, por lo menos, desagradables para Dios. Los judíos, dice Weber, también lo tenían difícil, ya que se encontraban incitados a realizar entre los cristianos una actividad económica que dentro de su comunidad se veía por lo menos como sospechosa; el judío debió asumir situaciones que entre ellos eran contrarias a su ley o a su tradición, o que sólo se admitían por una interpretación laxa y para con los extranjeros, pero que jamás tuvo un valor ético positivo.

Así Weber afirma que es el asceta intramundano quien logra ubicar totalmente su actividad económica capitalista en la proyección de sus creencias religiosas.⁷¹⁵ Es por ello que el

⁷¹⁴ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 460.

⁷¹⁵ Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, cit., p.208: Hay que anotar que Weber cuando ubica al asceta intramundano como el impulsor del capitalismo, se refiere al tipo de capitalismo racionalizado, es decir al capitalismo moderno; sin embargo, Weber ya veía en la antigua Roma algunos indicios sobre este capitalismo: “(...) Weber percibe en la antigua Roma algunos de los principales elementos que dieron pie más tarde a la formación del capitalismo moderno. (...) Weber considera que 'la civilización antigua es distinta de la medieval de una manera específica y determinada'; pero que Roma, con su impetuoso expansionismo, la constitución de intereses comerciales en gran escala y el desarrollo de una economía monetaria, alcanzó un nivel de desarrollo económico comparable al de Europa en la incipiente edad moderna.”

negocio, el beneficio y la actitud fría y calculadora, en sus actividades económicas, son parte del sustento de sus principios éticos.

Anthony Giddens anota que Weber no encontraba ninguna novedad al conectar la Reforma con el capitalismo moderno. Esto ya había sido supuesto por otros escritores. Weber parte de una aparente anomalía y el precisarla, como el explicarla, constituye su verdadera originalidad:

“Generalmente, se da el caso de que la gente vinculada a la actividad económica y a la búsqueda de ganancias, o son indiferentes a la religión, o positivamente hostiles a ella, puesto que sus acciones se dirigen al mundo 'material', mientras que la religión se preocupa del mundo 'espiritual'. Pero resulta que el protestantismo, en lugar de mitigar en control de la Iglesia sobre las actividades de cada día, exigió de sus adherentes una disciplina mucho más vigorosa que el catolicismo, con lo cual introdujo un factor religioso en todos los ámbitos de la vida del creyente. Hay claramente entre el protestantismo y el capitalismo moderno una relación que no puede explicarse por completo considerando al primero como una 'consecuencia' del segundo; pero el carácter de las creencias y códigos de conducta protestantes es completamente distinto del que podría esperarse, a primera vista, por lo que se refiere a estimular la actividad económica. Aclarar esta anomalía exige no sólo un análisis del contenido de las creencias protestantes y una evaluación de su influjo sobre las acciones de los creyentes, sino también una especificación de las características concretas del capitalismo occidental moderno como forma de actividad económica.”⁷¹⁶

Max Weber sostiene que:

⁷¹⁶ Ibídem, p. 214.

“El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos (psicológicos), destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (...) Desapareció todo resto de Deo placere vix potest y nació el ethos profesional burgués. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios, a condición de que se moviese siempre dentro de los límites de la corrección formal, que su conducta ética fuese intachable y no hiciese un uso inconveniente de sus riquezas. Además el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de la vida querido por Dios; y, por otra parte, tenía la seguridad tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la Providencia Divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros.”⁷¹⁷

Deo placere vix potest significa: es difícil complacer a Dios. El *ethos* debe entenderse como un hábito, como un modo de ser. Se trata de una creación genuina y necesaria del ser humano, donde éste, desde el momento en que se organiza en sociedad, siente la necesidad imperiosa de crear reglas para regular su comportamiento y permitir modelar así su carácter.

⁷¹⁷ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 271, 272, 280 y 281.

Con lo escrito podemos advertir que además del entendido religioso que se requería, también se debía fundamentar la justificación para la desigualdad, así como la aceptación a que exista un grupo determinado y condenado a no salvarse.

Weber al comentar los fundamentos religiosos de Calvino dice que para éste:

*"(...) Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la majestad de Dios se honre a sí misma. (...) sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que Él ha considerado bueno comunicárnoslos. (...) El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamenta de no haber nacido hombre. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará."*⁷¹⁸

Así, los que no pertenezcan al grupo de los condenados y tengan la bendición de la gracia divina, serán los elegidos a conducir la empresa capitalista. El burgués que emprende se convertirá en el modelo de ser humano que encaminará la racionalización, colocándose en el ideal de vida del asceta intramundano.⁷¹⁹

⁷¹⁸ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 165.

⁷¹⁹ Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, cit., pp. 218 y siguientes: Resulta pertinente anotar lo que Giddens dice al respecto del protestantismo ascético: "Weber distingue cuatro corrientes principales de protestantismo ascético: calvinismo, metodismo, pietismo y sectas baptistas. (...) La parte más importante del análisis se concentra en el calvinismo (...). (...) Weber procede a precisar tres principios básicos (...) los más importantes del calvinismo. Primero, la doctrina de que el universo ha sido creado para aumentar la gloria de Dios, y de que solamente tiene sentido en relación con los propósitos divinos. (...) Segundo, el principio de que los motivos del Todopoderoso están más allá de la comprensión humana. Los hombres sólo pueden saber los pequeños fragmentos de verdad divina que Dios quiere revelarles. Tercero, la creencia en la predestinación (...). Se trata de algo dado irrevocablemente desde el primer momento de la creación; y no lo afectan las acciones humanas, puesto que suponer esto significaría tanto como pensar que los decretos eternos de Dios podían ser modificados por obra del hombre. Weber sostiene que la consecuencia de esta doctrina para el creyente debe haber sido de 'una inaudita soledad interior'. (...) Desde este punto de vista crucial, cada hombre

Esta idea de la los elegidos o los predestinados, es el origen del modo de ser ascético profesional, y según Yolanda Ruano de la Fuente:

*"(...) la predestinación precisa (...) la noción de un Dios trascendente, del que cabe afirmar la acción como su esencia (...). Y su inescrutable y libre voluntad como la exclusiva fuente del mundo. (...) Toda la creación responde, por tanto, a un único fin: ser un medio para honra de su Majestad. Junto a esta noción, el individuo, como todo lo creado, no puede ser sino mero instrumento de lo divino (...). Desde tal dualismo entre un Dios que impone un orden ético y unas criaturas enredadas en una nueva culpa resulta fácil concluir dos cosas, entre otras: la incapacidad de la razón para comprender los designios divinos, de un lado, y la impotencia de la voluntad y de la acción humana para colaborar en el proceso de salvación, de otro. (...) Así pues, la solución teórica del dualismo ético no puede ser otra, desde esta perspectiva, que la predestinación."*⁷²⁰

El profesor Gregorio Peces-Barba Martínez y el profesor Javier Dorado Porrás al respecto nos dicen que:

"(...) la doctrina de la predestinación, elemento esencial del protestantismo, dejaba al hombre libre para ocuparse de los asuntos económicos terrenales, puesto que Dios se ocupaba de la salvación. Así, un tipo humano empresario audaz,

estaba solo; no había nadie, ni sacerdote ni laico, que pudiera interceder ante Dios para conseguir su salvación. (...) Con ello el calvinismo provocó (...) el 'desencantamiento' (Entzauberung) del mundo. (...) la doctrina de Calvino (...) empezó rápidamente a entrar en apremios al nivel de la cura pastoral. Se desarrollaron dos respuestas relacionadas entre sí. Primera, que el individuo debía considerar obligatorio creerse uno de los escogidos: cualquier duda sobre la certeza de la elección es una prueba de fe imperfecta y, por tanto, de carencia de gracia. Segunda, que la 'intensa actividad en el mundo' es el medio más apropiado para desarrollar y mantener esta necesaria confianza en sí mismo. Así la realización de 'obras buenas' llegó a considerarse 'signo' de elección. No, de ninguna manera, un método para merecer la salvación, sino para eliminar las dudas sobre la salvación."

⁷²⁰ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, cit., pp. 81, 82, y 83.

especulador ingenioso y contable hábil, con unas técnicas que se pueden aprender, como la destreza en los negocios, o el espíritu de organización, emerge para impulsar la nueva ideología. Finalmente las circunstancias sociales y culturales, la ideología, el Derecho y el Estado, las ideas políticas y económicas, las emigraciones, el impulso de la economía monetaria o los progresos técnicos, forman parte del contexto en torno al cual surgirá y se desarrollará el capitalismo.”⁷²¹

Por otro lado:

“(…) según Weber, la racionalidad capitalista tiene el punto nodal de su realidad en la empresa privada: el empresario es una persona libre, responsable de sus propios cálculos y riesgos. Como tal, el empresario es un burgués, y el ideal de vida burgués tiene su expresión característica en el ascetismo intramundano.”⁷²²

Weber hace referencia a lo que él considera como características del capitalismo racional, las que serían:

“1. Apropiación de todos los bienes materiales de producción (la tierra, aparatos, instrumentos, máquinas, etc.) como propiedad de libre disposición por parte de las empresas lucrativas autónomas. (...); 2. La libertad mercantil, es decir, la libertad del mercado con respecto a toda irracional limitación del tráfico; estas limitaciones pueden ser (...) cuando por ejemplo, se establece que el habitante de la ciudad no pueda poseer haciendas como un caballero, ni el caballero o campesino dedicarse a la industria, no existiendo por consiguiente, un mercado libre del trabajo ni un libre mercado de productos; 3. Técnica racional

⁷²¹ Peces-Barba Martínez, G. y Dorado Porras, J., "Derecho, sociedad y cultura en el siglo XVIII", en *Historia de los Derechos Fundamentales*, tomo II, volumen I, cit., p. 66.

⁷²² Marcuse, H., "Industrialization and capitalism", en *Max Weber and sociology today*, cit., pp. 136 y 137.

(...); 4. *Derecho racional, esto es, derecho calculable. Para que la explotación económica capitalista proceda racionalmente precisa confiar en que la justicia y la administración seguirán determinadas pautas. (...); 5. Trabajo libre, es decir, que existan personas, no solamente en el aspecto jurídico sino en el económico, obligadas a vender libremente su actividad en un mercado. Pugna con la esencia del capitalismo –siendo, entonces, imposible su desarrollo-, el hecho de que falte una capa social desheredada, y necesitada, por tanto, de vender su energía productiva, e igualmente cuando existe tan sólo trabajo libre. Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional del capital, (...) cuando existen obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal (...); 6. Comercialización de la economía, bajo cuya denominación comprendemos el uso general de títulos de valor para los derechos de participación en las empresas, e igualmente para los derechos patrimoniales.*"⁷²³

Calcular, prevenir y conocer siempre el estado de los negocios, y atender al ajuste entre activo y pasivo, son cuestiones fundamentales en la racionalización del capitalismo como mercado:

"Cuando se aspira de modo racional al lucro de tipo capitalista la actividad correspondiente se basa en un cálculo de capital; es decir, se integra en una serie planificada de prestaciones útiles reales o personales como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero de una empresa estable, deberá exceder al 'capital', es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio

⁷²³ Weber, M., *Historia económica general*, cit., pp. 237 y 238.

*(debiendo, por tanto, aumentar continuamente con la vida de la empresa)."*⁷²⁴

Además es también importante en la racionalización económica de Weber el tema de la dirigencia de la empresa:

*"Lo mismo que en todas partes, y especialmente en la organización burocrática oficial, este proceso total de racionalización se desarrolla paralelamente con la centralización de los medios de explotación en manos del jefe."*⁷²⁵

La dirección de la empresa suele ser sostenida por un empresario. Sin embargo, Weber también resalta lo positivo que resulta en una racionalización económica la dirección de una empresa a través de un órgano colegiado:

*"(...) la colegialidad (racionalidad de funciones) de magistraturas legales puede aumentar la objetividad e independencia de influjos personales de las disposiciones, y de esa manera, conformar de un modo favorable las condiciones de existencia de la economía racional."*⁷²⁶

Por otro lado, es importante anotar lo que profesor Gregorio Peces-Barba Martínez nos explica sobre cómo es que el desarrollo del capitalismo influye en la evolución de la ciencia. Nos explica que la aparición del capitalismo y de la ciencia están estrechamente relacionados, más no como una simple relación de causa efecto. Sin embargo, se reconoce que en los comienzos del capitalismo lo que dominaba fue el factor económico, aunque las condiciones de su nacimiento hicieron necesaria y posible la ciencia experimental. Luego de un tiempo, sucederá el efecto contrario. Sobrevendrían los éxitos de la ciencia y con ello el gran progreso técnico que llevaría a la revolución industrial. Así, se explica cómo es que en la historia, el progreso tecnológico y científico resulta mucho más relevante que los acontecimientos políticos y económicos de la época. El

⁷²⁴ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 57 y 58.

⁷²⁵ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 889.

⁷²⁶ *Ibíd.*, pp. 227 y 228.

capitalismo representaría sólo una etapa en el tiempo de la evolución económica de la sociedad; mientras que la ciencia representa una conquista permanente de los seres humanos.

Para el profesor Gregorio Peces-Barba:

"Weber pondrá más el acento en el segundo momento, en la influencia de la ciencia sobre el capitalismo (...). A esta relación capitalismo-ciencia, ciencia-capitalismo, hay que añadir para explicar el auge de la ciencia moderna, (...), la ruptura de la concepción totalizadora del conocimiento dominado por la teología, que salta en mil pedazos por obra del humanismo y, sobre todo, de la reforma, y que posibilita la investigación libre en cada campo particular."⁷²⁷

En Max Weber, al respecto de lo anterior, encontramos que:

"(...) el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad hállese esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales exactas y racionales, de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece."⁷²⁸

El profesor Gregorio Peces-Barba Martínez y el profesor Javier Dorado Porras, nos dicen que:

"(...) el progreso técnico, es decir la mejora en los instrumentos de que se sirve el hombre al servicio de la producción de bienes, estimula el espíritu

⁷²⁷ Peces-Barba Martínez, G., "Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales", en *Historia de los derechos fundamentales*, tomo I, cit., pp. 158 y 159.

⁷²⁸ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 63 y 64.

capitalista, potencia su optimismo y así descubre y promueve el espíritu de empresa y potencia la capacidad de transformación, de mejora y de progreso. También el progreso técnico favorece la precisión y el cálculo correcto de los medios y de los objetivos a alcanzar, aunque puede oscurecer los valores morales que el economista clásico atribuía a la función de su ciencia.”⁷²⁹

Con lo que venimos refiriendo sobre el racionalismo y el capitalismo, podemos afirmar que en los tiempos actuales el poder de este último, y su racionalización económica, es lo que viene determinando nuestra vida moderna. Y esto es materia especial de crítica en este trabajo.

El capitalismo económico racionalizado intenta imponerse –y en la mayoría de las veces se impone- por sobre cualquier creencia o valor que se aleje de sus propugnas y principios, para quedar él como la única creencia “razonable y necesaria”. Así las cosas, vemos que es característica de nuestra actualidad la negación, por ejemplo, a la creencia de divinidades en el mundo, pues existe la tendencia a racionalizar todo; es decir, la predisposición a tener que entender todo desde una lógica intelectual, que nos permita identificar las cosas y sucesos del mundo desde un punto de vista objetivo y puramente técnico-mecánico, donde la dominación encuentra aquí su último fundamento para entender su sentido de ser y de verdad:

“La autoperpetuación del sistema capitalista para Weber no precisa ya de elementos ideológicos, sino puramente mecánico-adaptativos: la alternativa es o ser parte de la maquinaria sin alma o experimentar el látigo del hambre”⁷³⁰

Es pertinente referir lo que ya decía Max Weber en el año 1913:

⁷²⁹ Peces-Barba Martínez, G. y Dorado Porras, J., "Derecho, sociedad y cultura en el siglo XVIII", en *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II, volumen I, cit. p. 66.

⁷³⁰ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, cit., p. 221.

“La 'validez' empírica de un ordenamiento 'racional', precisamente, descansa (...) en el consenso de la conformidad respecto de lo habitual, lo adquirido, lo inculcado, lo que siempre se repite. Considerada en su estructura subjetiva, la conducta presenta a menudo, de manera predominante, el tipo de un actuar en masa, más o menos uniforme, carente de toda referencia de sentido. El progreso de la diferenciación social y de la racionalización significa, por lo tanto (...), al menos sí en cuanto a su resultado normal, una distancia cada vez mayor, en el conjunto, entre quienes están prácticamente inmersos en las técnicas y ordenamientos racionales y la base racional de estos, que para ellos, en general, suele permanecer tan oculta como para los 'salvajes' el sentido de los procedimientos mágicos de un hechicero. En consecuencia, en modo alguno provoca esta racionalización una universalización del conocimiento de los condicionamientos y conexiones del actuar en comunidad sino, las más de las veces, precisamente lo contrario. El 'salvaje' conoce acerca de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia infinitamente más que el llamado 'civilizado'. Y tampoco es cierto que la acción de los 'civilizados' proceda, en lo subjetivo, de manera enteramente 'racional con relación a fines'. Antes bien, ello difiere entre las distintas esferas de la acción y constituye un problema por sí mismo. Lo que confiere a la situación del 'civilizado', en este respecto, su nota específicamente 'racional', por oposición a la del 'salvaje', es más bien: 1) la fe generalmente admitida en que las condiciones de su vida cotidiana –tranvía, ascensor, dinero, tribunales, ejército o medicina- son, por principio, de naturaleza racional, es decir artefactos humanos susceptibles de conocimientos, creación y control racionales, lo cual tiene algunas importantes consecuencias en cuanto al carácter del 'consenso', y 2) la confianza en que ellas

*funcionan racionalmente, es decir de acuerdo con reglas conocidas, y no irracionalmente, como es el caso de las potencias sobre las cuales quiere influir el salvaje por intermedio de su hechicero, y en que, al menos en principio, es posible 'contar con' ellas, 'calcular' la propia conducta, orientar la propia acción según expectativas ciertas, engendradas por ellas. Y aquí reside el interés específico de la 'empresa' capitalista racional por los ordenamientos 'racionales', cuyo funcionamiento práctico puede calcular, en cuanto a sus chances, lo mismo que el de una máquina.*⁷³¹

A) Racionalismo y división de poderes

Que los poderes estén divididos implica que las atribuciones de mando estén distribuidas de manera plural y de forma específica en diferentes titulares de poder. Así cualquier regulación que se fije deberá tener en cuenta esta división de poderes para obrar con legitimidad. Weber también dice que la constitución de una división de poderes es, en sus estructuras, especialmente inestable:

"La división de poderes 'especificada' en oposición a la 'estamental', significa que los poderes demandado están repartidos, según su carácter objetivo, 'constitucionalmente' (no necesariamente en una constitución escrita) entre distintos titulares de poder (o control). Y de suerte que, o las disposiciones de distinta clase sólo puedan ser producidas legítimamente por distintos titulares de poder de mando o que las de una misma clase sólo pueden serlo por la cooperación de varios (es decir, por un compromiso no obtenible formalmente). Lo que aquí se divide no son 'competencias', sino los mismos 'derechos de mando', los poderes. (...) Remontándonos más lejos la división de poderes procede de la

⁷³¹ Weber M., "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Max Weber, cit., pp. 220 y 221.

apropiación por privilegiados de los poderes de mando y de los medios administrativos, y también de las necesidades fiscales tanto regulares (administrativas), determinadas por exigencias económico-sociales crecientes, como irregulares (condicionadas sobre todo por la guerra) y que el monarca no podía remediar sin el consentimiento de los privilegiados, pero que -frecuentemente según parecer y propuesta de éstos- debía hacerlo. Para esto era necesario el compromiso estamental, del que proceden históricamente el compromiso presupuestario y el compromiso legislativo -que ya no forman parte de la división estamental de poderes sino de la constitucional. (...) La división constitucional de poderes es una estructura específicamente lábil. La efectiva estructura de dominación se determina según sea la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿qué sucedería si un compromiso indispensable según la ley (por ejemplo, sobre el presupuesto) no se lleva a cabo?"⁷³²

La división de poderes, para Weber, suele ser favorable a la racionalización de la economía:

"La división de poderes, en cuanto, como toda apropiación, crea competencias firmes, aunque no sean todavía racionales, y lleva, por tanto, consigo el factor de 'calculabilidad' en el funcionamiento del aparato de la autoridad, suele ser favorable a la racionalización (formal) de la economía."⁷³³

Según Weber, cualquier esfuerzo para suprimir la división de poderes, intenta un cambio en la economía, pero en sentido material, y por ello perjudica a la racionalidad formal.

Weber anota que las grandes empresas capitalistas han tenido siempre una especial preferencia hacia la ausencia de la división de poderes, es decir hacia la monocracia política:

⁷³² Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 227.

⁷³³ *Ibidem*, p. 228.

“Los grandes potentados capitalistas del presente así como los del pasado han preferido siempre la monocracia, en la vida política, en la de los partidos políticos, y en la de otros grupos de interés para ellos, considerándola como la forma de justicia y administración más 'discreta' (en su sentido), personalmente accesible y fácil de ganar para sus intereses (...).”⁷³⁴

B) Racionalismo y dirección de las empresas

Weber reconocía el carácter competitivo del capitalismo con respecto a la dirección de la empresa, además del carácter rígido con el que debía de ser dirigida, tanto en los asuntos contables como en todos los demás.

Weber ubica en la disciplina militar la inspiración para dirigir la empresa económica:

“No obstante, la disciplina del ejército es el hontanar de la disciplina en general. El segundo gran medio de educar en la disciplina lo constituye la gran empresa económica. (...) No necesita demostración especial el hecho de que (...) la 'disciplina militar' ha sido el patrón ideal (...) de las empresas industriales capitalistas modernas. (...) la disciplina de las empresas industriales descansa completamente en una base racional, pues con ayuda de métodos de medición adecuados, calcula el rendimiento máximo de cada trabajador lo mismo que el de cualquier medio real de producción. (...) El aparato psicofísico del hombre es aquí completamente adaptado a las exigencias que le plantea el mundo externo, el instrumento, la máquina, en suma, la función. De este modo se despoja al hombre del ritmo que le impone su propia estructura orgánica, y mediante una sistemática descomposición según las funciones de los diversos músculos y por medio de la creación de una economía de fuerzas llevada hasta el

⁷³⁴ Ídem.

máximo rendimiento, se establece un nuevo ritmo que corresponde a las condiciones del trabajo."⁷³⁵

Vemos así, que para Weber la disciplina es una necesidad que sustenta el ejercicio de la actividad en la sociedad industrial. Weber, por su carácter de jerarquías, relaciona a la organización militar, como una referencia próxima a la organización económica. Sin embargo, de lo que hemos estudiado en esta parte, podemos decir más bien, que la idea última de disciplina que hay en Weber es la que se surge de la filosofía del ascetismo.

2.7. Racionalismo y disciplina frente a la dominación carismática y tradicional

Como hemos visto, para Weber, la jerarquía militar y de la filosofía ascética son temas importantes para la inspiración de la disciplina necesaria en la dirección empresarial.

Recuérdese que en el punto anterior nos referimos a la *dominación tradicional* weberiana (cuando mencionamos la dominación patriarcal). Dijimos que ésta se sustentaba en la creencia de que los que ejercen la autoridad están legitimados por la tradición, porque algo siempre ha sido así. Se sustenta en la creencia en un conjunto de reglas del pasado cuya validez reside en la costumbre o en el hábito; es ordinario y personal porque la creencia, referida directamente a las normas de carácter tradicional, legitima una autoridad individual que posee la prerrogativa del mando conforme a éstas.⁷³⁶

Luego tenemos la *dominación carismática* weberiana, que es la que basa su legitimidad en la creencia de cualidades excepcionales y extra-cotidianas (sanidad, heroísmo o ejemplaridad) de una persona y en la entrega a las ordenaciones creadas o reveladas por esa persona. En este tipo de dominación, se obedece a un caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal. La legitimidad del poder no descende del poder mismo sino que es atribuida por los

⁷³⁵ *Ibíd.*, pp. 888 y 889.

⁷³⁶ Manfrin, L., "Max Weber: Entre legitimidad y complejidad social", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, cit., p. 322.

dominados o controlados.⁷³⁷ La autoridad carismática se basa en la cualidad extraordinaria de una personalidad, o al menos fuera de lo cotidiano y no asequible a cualquier otro.

La *dominación tradicional weberiana*, a diferencia de la *carismática*, supone un sistema permanente de administración ocupado en la tarea rutinaria de la vida de cada día. La *dominación carismática* es un tipo de dominación extraordinaria. La validez del carisma descansa en el reconocimiento, en la entrega personal, psicológica y llena fe, que se produce por el entusiasmo o por la indignancia y la esperanza.

Hemos recordado estos dos tipos de dominación que desarrolla Max Weber, pues esto resulta muy relevante para esta parte sobre el racionalismo y la disciplina. Y es que, según Weber, la disciplina es capaz de terminar con la *dominación carismática* y con el *dominio tradicional*:

“La suerte del carisma suele ser por regla general que cede el paso a medida que se consolida la estructura permanente de la acción comunitaria a los poderes de la tradición o de la asociación racional. Considerado de un modo general, su desaparición significa una disminución del alcance de la acción individual. Sin embargo, entre todas las fuerzas que hacen retroceder la acción individual, la más irresistible es un poder que, además del carisma personal, extermina la organización basada en el honor estamental o la transforma en un sentido racional. Este poder es la disciplina racional.”⁷³⁸

El poder de la disciplina racional es:

“(…) la realización consecuentemente racionalizada, es decir, metódicamente ejercitada, precisa e incondicionalmente opuesta a toda crítica, de una orden recibida así como la íntima

⁷³⁷ Scaglia, A., *Max Weber e la città democrática. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Pisa, 2007, p. 84

⁷³⁸ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 882.

actitud exclusivamente encaminada a tal realización."⁷³⁹

El poder de la disciplina racional, también tiene como característica, según Weber, *la uniformidad de la acción ordenada*. Los efectos del poder de la disciplina racional se sustentan en su calidad de acción de una masa. Esto no significa que los que obedecen tienen que ser una masa reunida en un único lugar, que obedece de una forma global o que logra grandes proporciones cuantitativas.

Igualmente trascendental, es *la uniformidad de la obediencia por parte de una multiplicidad de seres humanos*:

*"No se trata de que la disciplina se oponga radicalmente al carisma o al honor estamental. Por el contrario: los grupos estamentales que pretenden dominar sobre un amplio sector (...) sólo pueden alcanzar una superioridad firme sobre los dominados mediante una rígida disciplina dentro de su propio grupo, y sólo pueden "inculcarles" una ciega obediencia mediante su propia educación con vistas a la subordinación disciplinada. Sólo mediante la disciplina se convierte la conservación del prestigio estamental y la estereotipación de su modo peculiar de vivir en algo que ha sido en gran medida consciente y racionalmente querido. (...) Del mismo modo, un héroe carismático puede tomar a su servicio la 'disciplina'. Y debe hacerlo si quiere extender su dominio de un modo cuantitativamente importante. (...). La 'disciplina' en general –lo mismo que su forma más racional: la burocracia– es algo 'objetivo' y se coloca con firme 'objetividad' a la disposición de todo poder que se interese por ella y sepa establecerla. Esto no impide que, en su más íntima naturaleza, se oponga radicalmente al carisma y al honor estamental (...)."*⁷⁴⁰

⁷³⁹ Ídem.

⁷⁴⁰ Ibídem, pp. 882 y 883.

Desde Weber, podemos decir que la racionalidad, económicamente hablando, se identifica con la economía de mercado de la sociedad industrial. De ello podemos afirmar que la empresa económica racional la podemos equiparar, políticamente hablando, al tipo de *dominación legal*.⁷⁴¹ De lo que estamos afirmando aquí, tal vez se pueda advertir una probable contradicción entre las posturas de Weber. Weber reivindica al empresario monocrático y autoritario, el que realmente se acercaría más a lo que es un jefe carismático. Esta es, al parecer, una contradicción irracional de la racionalidad weberiana. Pero no es un tema que toque tratar en este trabajo.

Dejando de lado la citada contradicción, para Weber el tipo *carismático* es totalmente contrario a la *racionalidad económica*:

*"El carisma puro es específicamente extraño a la economía. (...) Desdeña y rechaza, en el tipo puro, la estimación económica de los dones gratuitos como fuente de ingresos (...)."*⁷⁴²

Weber explicará que no se trata de que el carisma se niegue siempre a la propiedad y al lucro. Hace referencia al héroe militar y su séquito, quienes buscan el botín; al imperante plebiscitario (quien adicionalmente se esmera por conseguir el lustre material de su dominación para dar mayor solidez a su prestigio de mando) o al jefe carismático de partido, quienes buscan medios materiales para su poder. Weber dice que todos estos:

"(...) desdeñan -en tanto que existe el tipo carismático genuino- es la economía racional o

⁷⁴¹ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 172: " En el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. " Dentro de la clasificación de las llamadas dominaciones legítimas weberianas, además de la tradicional y la carismática, tenemos una tercera, que es la dominación racional o legal (en la que se encuadra la autoridad burocrática o dominación organizada). Éste último tipo de dominación legítima se funda en la creencia de la legalidad de la normas (la ley) y en el derecho que tienen aquellos que ejercen la autoridad de ejercerla bajo las normas establecidas (autoridad legal). Es de carácter ordinario e impersonal. La dominación racional o legal, se basa en leyes que son iguales para todos, que son de carácter abstracto. La obediencia es una que se hace a la ley, no a un sujeto en particular.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 196.

*tradicional de cada día, el logro de "ingresos" regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ello de un modo continuado."*⁷⁴³

Por otro lado, Weber afirma que el origen central de la contradicción entre la racionalidad y el carisma lo constituye el aspecto ideológico y moral de éste último, el que, por cierto, es además la causa de su gran atracción.

El desorden, el caos y la improvisación que caracterizan al subsuelo de todo concepto carismático, se ven totalmente enfrentados con los principios de orden y organización que determinan toda situación económica racional:

*"(...) siempre -y ello es decisivo- (...) el carisma rechaza como indigna toda ganancia racional sistemática y, en general, toda economía racional. En ello radica su ruda oposición inclusive a toda estructura "patriarcal", la cual se basa en la gestión ordenada de la "hacienda" del señor. En su forma "pura", el carisma no es nunca para sus portadores una fuente de lucro privado en el sentido del aprovechamiento económico en forma de un intercambio de servicios, pero no lo es tampoco en el sentido de una retribución. Tampoco reconoce ninguna reglamentación de impuestos para las necesidades objetivas de su misión. (...) En oposición a todo dominio "patriarcal" (...), el carisma "puro" es lo contrario a toda gestión económica ordenada; es justamente el poder antieconómico (...). Tiene este carácter porque, por naturaleza, no se trata de ninguna entidad "institucional" y si se presenta en su tipo "puro" puede ser justamente lo contrario. (...). Consiguientemente, la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza específicamente inestable."*⁷⁴⁴

⁷⁴³ Ídem.

⁷⁴⁴ Ibídem, pp. 849 y 850.

Antonino Bruno nos dice que:

*"El racionalismo de los jefes religiosos y los principios patrimoniales tienen carácter material porque no 'aspira a alcanzar el máximo grado de precisión jurídica formal, dando las máximas garantías para el cálculo de las posibilidades y la disposición racional del derecho y del procedimiento; sino que busca más bien realizar la máxima correspondencia sustancial con las aspiraciones práctico-utilitarias y éticas de aquellas autoridades'."*⁷⁴⁵

2.8. Racionalismo y Estado

La sociedad económica necesitó de la sistematización, así como del orden burgués: del significado y del ejercicio del beneficio y del ahorro; de la negación expresa al despilfarro y a la ostentación.

Históricamente el concepto de propiedad feudal y sus instituciones políticas se extinguieron por el nuevo orden burgués, el mismo que se originó desde el racionalismo puritano. La racionalización afectó a las doctrinas filosóficas y la ideología base para el funcionamiento de los sostenes económicos de la sociedad capitalista.

Para Weber, la empresa económica capitalista de los ascetas puritanos requiere de un Estado que también sea capitalista. Weber identifica al Estado con la figura de la empresa:

*"Desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una "empresa" con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla asimismo condicionada de modo homogéneo (...) la relación de poder en el interior de la empresa."*⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ Bruno, A., "Economía e diritto in Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 227.

⁷⁴⁶ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 1061.

El Estado entendido como empresa, al igual que la empresa entendida como negocio, tendría como instrumento eficaz para su funcionamiento a la racionalización. Esta racionalización sería útil tanto para las negociaciones económicas, como para cualquier asunto relacionado con los ciudadanos de Estado (tales como los asuntos sobre las libertades, sobre las prohibiciones, sobre la política en general, sobre la distribución de la riqueza, etc.). En éste sentido, el Estado-empresa ejerce sus diversas gestiones a través de un Derecho racional que sanciona y de una burocracia que ejecuta.

Según con lo anotado Weber dice:

“La cosa es muy distinta en el Estado racional, el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno. Se funda en la burocracia profesional y en el derecho racional. (...) El derecho racional del moderno Estado occidental, según el cual decide el funcionario de formación profesional, proviene en su aspecto formal, no en cuanto al contenido, del derecho romano. Éste es en primer lugar un producto de la ciudad-estado romana, que nunca dejó llegar al poder a la democracia en el sentido de la ciudad griega y con ella, su justicia.”⁷⁴⁷

Como vemos, para Weber burguesía, Estado y capitalismo guardan una estrecha relación. Más o menos podemos decir que para Weber el Estado es el escenario jurídico, político y territorial donde la burguesía ejerce sus operaciones para lograr una ganancia de capital.

La referida trilogía weberiana *-Estado, burguesía y capitalismo-*, sostiene Weber, sólo puede subsistir dentro de un *Estado nacional*, más no dentro de un Estado universal. Es decir, que la figura de Estado-burguesía-capitalismo únicamente logra sostenerse dentro de un orden nacionalista. Al respecto Weber dice:

“La lucha permanente en forma pacífica o bélica, de los Estados nacionales en concurrencia por el poder creó para el moderno capitalismo occidental

⁷⁴⁷ *Ibíd.*, p. 1048.

las mayores oportunidades. Cada Estado particular había de concurrir por el capital, no fijado a residencia alguna, que le prescribía las condiciones bajo las cuales le ayudaría a adquirir el poder. De la coalición necesaria del Estado nacional con el capital surgió la clase burguesa nacional, la burguesía en el sentido moderno del vocablo. En consecuencia, es el Estado nacional a él ligado el que proporciona al capitalismo las oportunidades de subsistir; así, pues, mientras aquél no ceda el lugar a un estado universal, subsistirá también éste."⁷⁴⁸

Luego de lo dicho, entonces, podemos ahora decir que *para Weber hay una relación de necesidad existencial entre Estado, burguesía, capitalismo y nacionalismo*. Vista así las cosas, diremos que para poder mantener estos cuatro componentes, se debería de luchar contra cualquier institución o figura que conlleve a tentaciones universalistas y a cualquier institución que vaya en contra de estos cuatro componentes.

Otro de los enemigos que Weber distingue contra el poder capitalista burocratizado, es la figura del *socialismo*. Weber opina que el *socialismo* como "economía colectiva", convertiría al sistema económico en un sistema donde no habría lucro ni anarquía de la producción, es decir no habría competencia de empresarios. Weber sostiene que la intervención del Estado en la industria, no significa un control de la industria por el Estado sino un control del Estado por la industria:

"(...) es decir, una cartelización obligatoria de los empresarios de cada sector y la participación del Estado en esos cárteles, en sus beneficios, a cambio de un amplio derecho de control, no significaría un control de la industria por el Estado sino un control del Estado por la industria, y de una manera muy desagradable."⁷⁴⁹

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 1047.

⁷⁴⁹ Weber, M., "El Socialismo (1918)", en *Max Weber. Escritos Políticos*, traducido por Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 306.

Weber nos dice que el *socialismo* implica:

“Lo que se suele denominar 'economía colectiva' en el sentido más amplio de la palabra; es decir, una economía en la que, en primer lugar, no existiría el lucro, es decir, la situación de que los empresarios privados dirijan la producción por su propia cuenta y riesgo. La producción estaría en manos de funcionarios de una colectividad nacional, que asumiría la dirección (...). En segundo lugar, no existiría obviamente la llamada anarquía de la producción, es decir, la competencia entre los empresarios.”⁷⁵⁰

Con referencia a ello, Weber critica el *Manifiesto Comunista* de 1848, donde se postula la sustitución de la sociedad capitalista por una sociedad socialista. Para Weber esta postura llevaría al hundimiento de la economía capitalista. El tema central del *Manifiesto* advertiría el ocaso de la economía privada, de la organización capitalista de la sociedad, y la sustitución de transito de la sociedad capitalista por una dictadura del proletariado.

El *Manifiesto Comunista* de 1848, entre otras muchas cosas, dice:

“(...) la burguesía ya no es capaz de seguir gobernando la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. (...) La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad. La condición esencial de la existencia y del predominio de la clase burguesa es la concentración de la riqueza en manos de particulares, la formación y el incremento constante del capital. (...) La revolución comunista viene a romper de la manera más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de extraño tiene que en el

⁷⁵⁰ *Ibíd*em, p. 305.

curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales. (...) el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia. El proletariado se valdrá de su poder para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante (...) en los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en todas partes las siguientes medidas: 1. Expropiación de la propiedad inmueble y aplicación de la renta del suelo a los gastos del Estado. (...) 2. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo. 3. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte. 4. Multiplicación de las fábricas nacionales y de los medios de producción (...). 5. Obligación de trabajar para todos (...). Una vez que en el transcurso del tiempo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Estado perderá su carácter político. El Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. (...). En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.”⁷⁵¹

Por este contenido es que Weber dice, sobre el citado *Manifiesto Comunista*, que:

“Profetiza el ocaso de la economía privada, de lo que se suele llamar la organización capitalista de la sociedad y profetiza la sustitución de esta sociedad en un primer momento –como una fase de

⁷⁵¹ Marx, K. y Engels, F., *El Manifiesto Comunista*, cit., pp. 111 y 112, y 122 a 124.

transición- por la dictadura del proletariado. Y tras esta situación de transición está la verdadera esperanza final: el proletariado no puede liberarse a sí mismo de la esclavitud sin acabar con toda la dominación del hombre sobre el hombre. (...) Pero ésta es una situación transitoria que desembocará en una 'asociación de individuos', como se dice allí; ésta es por tanto la situación final. El Manifiesto Comunista no dice cómo será esta asociación; no lo dice ningún programa de ningún partido socialista. La única información que recibimos es que no se puede saber. Que sólo se puede decir que la sociedad actual está condenada a desaparecer, y desaparecerá por ley natural, y será sustituida, en primer momento, por la dictadura del proletariado. Pero no se puede predecir nada sobre lo que venga después, excepto la ausencia de la dominación del hombre sobre el hombre."⁷⁵²

Sobre lo que se viene comentando, Herbert Marcuse anota que:

*"Es esencialmente la idea de tal combinación de industrialización, capitalismo y nacionalismo la que motiva el apasionado y malevolente ataque de Weber a los intentos socialistas de 1918. El socialismo contradice la idea de la razón occidental, y la idea del estado nacional, por lo tanto, el socialismo constituye un error, cuando no un crimen universal"*⁷⁵³

2.9. Racionalismo y administración burocrática

Sobre esta parte el autor Giuseppe Zaccaria nos dice:

"(...) el término racionalidad también puede aplicarse a la organización, sobre la base de

⁷⁵² Weber, M., "El Socialismo (1918)", en *Max Weber. Escritos Políticos*, cit., pp. 309 y 310.

⁷⁵³ Marcuse, H., "Industrialization and capitalism", en *Max Weber and sociology today*, cit., p. 133.

teorías científicamente elaboradas, de los ámbitos económicos, políticos y sociales, y por tanto puede inducir a definir como racionales también realidades históricas como el capitalismo occidental moderno y el Estado centralizado-burocrático.”⁷⁵⁴

Carlos Rodríguez Sánchez comenta la relación de la burocracia con la racionalidad. La burocracia, para el autor, se constituye en la expresión organizativa de la *racionalidad formal*:

“La burocracia es la expresión organizativa del principio de racionalidad formal, en el cual residiría la originalidad histórica de las sociedades. Pero toda racionalidad formal o técnica se inserta en una racionalidad material. Los instrumentos son siempre manejados por alguien y al servicio de fines determinados. Es cierto, como señala Max Weber, que la racionalidad formal se ha ido desarrollando en las sociedades occidentales modernas hasta ir adquiriendo una cierta autonomía frente a las orientaciones materiales dominantes. Sin embargo esta autonomía nunca ha sido total; en realidad la racionalidad formal es una fase del desarrollo histórico de la razón burguesa. Toda sociedad tiene siempre una racionalidad material predominante, en cuanto tiene una orientación, que no es el resultado fortuito del choque anárquico de las individualidades sino fruto de la hegemonía de un grupo social sobre el resto. Es por ello, que aunque M. Weber no lo reconozca, el funcionamiento de la burocracia en las sociedades modernas sólo se vuelve inteligible cuando se plantea el problema de quién ocupa la cúspide de la organización, y la cúspide es, generalmente, de origen extraburocrático, aspecto reconocido por Weber. La menor relevancia empírica de los tipos ideales, (...) está vinculado al sesgo formalista de la sociología weberiana y al hecho de haberse

⁷⁵⁴ Zaccaria, G., "Razionalità, formalismo, diritto: riflessioni su Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 202.

desechado, como impropio del análisis científico, el problema de las orientaciones materiales. En realidad M. Weber creía que sólo se podía hablar de orientaciones materiales de los individuos y no de la sociedad. La racionalidad formal, la legitimidad racional-legal y la burocracia son conceptos que intentan dilucidar, no tanto el problema de quién domina y para qué, sino de cómo se organiza la dominación."⁷⁵⁵

La clase burguesa necesitaba de un orden racional para llevar sus negocios. De igual forma el Estado necesita de un orden y de un sentido de seguridad para su funcionamiento:

*"De modo diferente se desarrolla el capitalismo industrial. Allí donde tiende a convertirse en una forma típica de la explotación industrial, significa una organización del trabajo con vistas a un consumo en masa, dependiendo de la posibilidad de previsiones seguras, y ello tanto más cuanto más considerable e importante sea el capital de que se dispone. En este caso debe poder contar con la estabilidad, seguridad y objetividad en el funcionamiento del orden jurídico, en el carácter racional y en principio previsible de las leyes y de la administración. De lo contrario faltan aquellas garantías de previsibilidad indispensable para la explotación industrial a base de grandes capitales. (...) por el contrario, existen en grado considerable dentro del burocratismo moderno."*⁷⁵⁶

Estado-administración y Estado-burocracia son dependientes entre sí dentro de la postura weberiana sobre la sociedad industrial. La burocracia actúa como el elemento de transmisión entre el Estado y la empresa. La burocracia consolida la estructura económica, y además delimita el tipo de dominación.

⁷⁵⁵ Rodríguez Sánchez, C., "Max Weber y la democracia", en *Democracia. Una bibliografía selectiva sobre el tema. Crítica & Utopía*, El Cid, Buenos Aires, 1979, pp. 220 y 221.

⁷⁵⁶ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., pp. 833 y 834.

En la burocracia Weber advierte el tipo más puro de ejercer la autoridad legal a través del racionalismo jurídico:

En su obra *Psicología social de las grandes religiones*, Weber precisa que:

“En Occidente, con el triunfo del racionalismo jurídico formalista el tipo de dominación legal apareció junto a los tipos de dominación transmitida. El gobierno burocrático no fue, y no es, la única variedad de autoridad legal, pero constituye su forma más pura. El moderno funcionario estatal y municipal, el moderno sacerdote y capellán católico, los funcionarios y empleados de los bancos modernos y de las grandes empresas capitalistas representan (...) los tipos más importantes de esa estructura de dominación. (...) Bajo la autoridad legal, la sumisión se basa (...) en un vínculo impersonal con el 'deber de cargo' funcional y definido con generalidad. El deber oficial –así como el correspondiente derecho a ejercer autoridad: la 'competencia jurisdiccional'- viene dictado por normas racionalmente establecidas, por estatutos, decretos y regulaciones, de modo tal que la legitimidad de la autoridad se convierte en legalidad de la regla general, la cual se elabora, promulga y anuncia con una corrección formal deliberada.”⁷⁵⁷

Catherine Colliot-Thélène con respecto a estas ideas de Weber, comenta que:

“La racionalización de la política en el sentido de lo que él nombra 'dominación legal' (a la cual opone a la vez la dominación tradicional y la dominación carismática) encuentra su forma acabada en el Estado burocrático moderno, que

⁷⁵⁷ Weber, M., "Psicología social de las grandes religiones (1913)", en *Obras maestras del pensamiento contemporáneo. Max Weber. Ensayos de sociología contemporánea II*, traducción de Mireia Bofill, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 49 y 50.

tiene precisamente como característica, y como principio de legitimidad, la regulación formal del ejercicio del poder por medios de leyes, de reglamentos y de procedimientos codificados. La solidaridad entre Estado racional y derecho formal es fuertemente subrayada por Weber. Es «con la victoria del racionalismo jurídico formalista» que se vio «aparecer en Occidente, al lado de los tipos ya existentes de dominación, el tipo legal de dominación, entre las que la variedad más pura, si no la única, fue y todavía es la dominación burocrática». Y porque este tipo de dominación, vinculada a la existencia de normas generales, en principio, excluye cualquier consideración de circunstancias individuales particulares, porque, en otras palabras, el funcionario del Estado burocrático orienta su acción solamente según su 'deber de función', el poder que ejerce es necesariamente más previsible que el de las autoridades tradicionales o jefes carismáticos.»⁷⁵⁸

De la contemporánea teoría weberiana del proceso de racionalización formal del poder estatal:

“(...) deriva ese tipo de Estado administrativo o burocrático cuya legitimidad viene dada por la forma de poder a la que Weber llama, con razón, 'legal' por el nexo que él aprecia entre racionalización y legalización. (...) Weber describe un tipo ideal de Estado que no es el único tipo históricamente existente. (...) Weber (...) se da cuenta de la enorme importancia de los grandes aparatos administrativos en la formación del Estado moderno. (...) Weber hace residir en la burocratización de la mayor parte de las actividades del Estado la tipicidad del poder legal (...).”⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., pp. 75 y siguientes.

⁷⁵⁹ Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Debate, Madrid, 1990, pp. 249 y 250.

Según Weber a la burocracia ideal pura, tiene el poder de convertir, a través de la racionalización, en acción societaria lo que es una simple acción comunitaria:

“La burocratización es el procedimiento específico de transformar una 'acción comunitaria' en una 'acción societaria' racionalmente ordenada. Como instrumento de la 'socialización' de las relaciones de dominación ha sido y es un recurso de poder de primera clase para aquel que dispone del aparato burocrático. Pues dadas las mismas probabilidades, la 'acción societaria' metódicamente ordenada y dirigida es superior a toda acción contraria de las 'masas' o a toda 'acción comunitaria' que se le oponga. Allí donde se ha llevado íntegramente a cabo la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable.”⁷⁶⁰

La burocracia es el hilo conductor por donde discurre la esencia de la razón. La burocracia ha de racionalizar la vida industrial moderna, es decir la vida tecnocrática. La misma cultura, desde el punto de vista sociológico, termina siendo impulsada por la existencia de la burocracia racionalizada. El dominio racional burocrático:

“Como es natural, se halla al servicio de la penetración del 'racionalismo' en la forma de vida. Pero este concepto admite muy diferentes contenidos. De un modo enteramente general sólo puede decirse que la evolución hacia la 'objetividad' racional, hacia la 'humanidad profesional y especializada', con todas sus múltiples consecuencias, es impulsada muy intensamente por la burocratización de todo dominio. (...) puede indicarse (...) un importante factor de este proceso: el efecto producido sobre la forma de la educación y de la instrucción. Nuestras instituciones educativas occidentales y

⁷⁶⁰ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 741.

*continentales, especialmente las superiores –Universidades, Institutos técnicos y comerciales, Escuelas preparatorias y ciertas instituciones de enseñanza secundaria- se encuentran bajo la influencia predominante de la necesidad de atender a aquella "formación cultural" que cultiva las enseñanzas cada día más indispensables para el burocratismo moderno: la enseñanza de especialidades."*⁷⁶¹

Además, Max Weber precisará que:

*"El tipo de administración legal y racional es susceptible de aplicación universal, y es lo importante en la vida cotidiana. Pues para la vida cotidiana dominación es primariamente 'administración'."*⁷⁶²

Para Weber la burocracia impulsa a las transformaciones de las situaciones obsoletas, usando el carácter liberador que contienen las normas racionales, las que encuentran su fuerza en el hecho de ser racionales:

*"La burocracia tiene un carácter 'racional': la norma, la finalidad, el medio y la impersonalidad 'objetiva' dominan su conducta. Por lo tanto, su origen y su propagación han influido en todas partes 'revolucionariamente' (...) tal como suele hacerlo el progreso del racionalismo en todos los sectores. La burocracia aniquiló con ello formas estructurales de dominación que no tenían un carácter racional en este sentido especial con que empleamos la palabra."*⁷⁶³

La burocracia racional, para Weber, es un instrumento que agiliza y ayuda al progreso y, esto es así, porque la administración burocrática implica el saber profesional especializado. Así, Weber anota que o se elige la burocracia

⁷⁶¹ *Ibíd*em, p. 749.

⁷⁶² *Ibíd*em, p. 175.

⁷⁶³ *Ibíd*em, p. 752.

profesional, o se elige una administración de aficionados no profesionales:

“La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrática-monocrática, atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. (...) si la administración burocrática es en general –caeteris paribus– la más racional desde el punto de vista técnico-formal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de masas (personales o materiales). Se tiene que elegir entre la burocratización y el diletantismo de la administración; y el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: el saber profesional especializado, cuyo carácter imprescindible está condicionado por los caracteres de la técnica y economía modernas de la producción de bienes, siendo completamente indiferente que tal producción sea en la forma capitalista o en la socialista.”⁷⁶⁴

Como vemos en la burocracia weberiana, la profesionalidad es el instrumento de la racionalidad. Esto lo podemos advertir con claridad cuando Weber habla de las ideas que se entrelazan, y sobre las que descansa la dominación legal para ser válida. Entre otras ideas Weber se refiere a las reglas con las que se procede la dominación legal; estas serían las técnicas y las normas, de las cuales dice:

“Su aplicación exige en ambos casos, para que se logre la racionalidad, una formación profesional.

⁷⁶⁴ Ibídem, p. 178.

Normalmente sólo participa en el cuadro administrativo de una asociación el calificado profesionalmente para ello mediante pruebas realizadas con éxito; de modo que sólo el que posea esas condiciones puede ser empleado como funcionario.”⁷⁶⁵

Weber sostenía que el burócrata profesional tenía su origen en las órdenes religiosas, cuya forma de organizarse representa el primer modelo de empresa racional:

“En tanto que hombre ejemplarmente religioso, el monje fue –por lo menos en las Órdenes con un ascetismo racionalizado, y del modo más claro en los jesuitas- el primer 'profesional' que vivió de un modo específicamente 'metódico', con un 'tiempo distribuido', con un continuo control de sí mismo, rechazando todo 'goce' despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión.”⁷⁶⁶

La burocracia profesional es un cuerpo desprovisto de aficionados (de diletantes). Es además, para Weber, un cuerpo no infectado por las pugnas políticas. La profesionalidad de la burocracia requiere de la permanencia y del escalafón, y debe rehusar la ideología. El burócrata puro de Weber es un funcionario técnico, no político, y que, por lo tanto, no es electivo:

“La administración con funcionarios electivos es una fuente de perturbación de la economía racional formal, porque es regularmente burocracia de partido y no burocracia profesional, técnicamente preparada, y porque las probabilidades de revocación o de una reelección impiden la existencia de una justicia y de una administración rigurosamente entregadas a lo que exige

⁷⁶⁵ *Ibíd*em, p. 175.

⁷⁶⁶ *Ibíd*em, p. 903.

objetivamente su propia tarea, con despreocupación de las consecuencias."⁷⁶⁷

La burocracia tecnificada de Weber, rechaza al funcionario político y se aleja de la opción ideológica. A su vez podemos advertir que Weber relaciona su burocracia profesional con la religión; históricamente, con el racionalismo ascético y con el monje que antecedió al profesional. Por otro lado, Weber ve de dos formas a la religión: por un lado, la rechaza por contener un mensaje ético, con lo cual contiene segmentos no racionalizados; y, por otro lado, usa a la religión como aplacadora de la furia de los administrados.

La Iglesia y la Administración se alejan entre sí cuando el mensaje ético de la religión no hace de cómplice del Poder. Esto queda más claro cuando Weber dice que la burocracia:

*"De un lado, es siempre portadora de un amplio y prosaico racionalismo y, de otro, personifica el ideal del 'orden' y la tranquilidad disciplinados como criterio absoluto de valor. Lo que caracteriza a la burocracia es un profundo desprecio por toda religiosidad irracional unido a la idea de que puede ser utilizada como medio de domesticación. (...) La burocracia europea se ve obligada, a pesar del desprecio interior a toda religiosidad tomada seriamente, a respetar la religiosidad de la iglesia existente, en interés de la domesticación de las masas."*⁷⁶⁸

Vemos como Weber, se niega a la religión por ser ésta irracional y se niega a aceptar ideologías políticas inquietantes, a menos, que se filtren por los conductos del racionalismo sistemático. Para Weber, las relaciones entre burocracia y religión, por ejemplo, son sólo relaciones coyunturales, pues es la racionalización el instrumento de subsistencia de la dominación burocrática.

⁷⁶⁷ *Ibíd*em, p. 216.

⁷⁶⁸ *Ibíd*em, p. 383.

Visto así, podemos decir que el tipo de dominación que más se aleja de estos postulados burocráticos es el carismático; lo que pasaremos a comentar de inmediato.

Antes de ello, y por otro lado, referiré que Weber resume, lo que él llama las *categorías de la dominación legal*, las que considera fundamentales; estas serían las siguientes:

*"1. Un ejercicio continuado, sujeto a ley, de funciones, dentro de 2. una competencia, que significa: a) un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado en virtud de una distribución de funciones, b) con la atribución de los poderes necesarios para su realización y, c) con fijación estricta de los medios coactivos eventualmente admisibles y el supuesto previo de su aplicación. Una actividad establecida de esa suerte se llama 'magistratura' o 'autoridad' (Behörde)."*⁷⁶⁹

2.10. Racionalismo y carisma

Según Weber, el carisma, como dominio, es un modo de dominio que recibe, por su esencia, fuertes influencias irracionales. El carisma desaparece, en Weber, por el proceso de racionalización. Entonces, para Weber el carisma desaparece: la situación se hace rutina, lo extraordinario se hace cotidiano y lo irracional se racionaliza:

*"(...) la dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en statu nascendi, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos."*⁷⁷⁰

Que el carisma se haga una rutina, en Weber, implica ser conscientes de la vida diaria, y la extinción social de las cuestiones extraordinarias. Simplemente la rutina se impone de

⁷⁶⁹ *Ibíd.*, p. 174.

⁷⁷⁰ *Ibíd.*, p. 197.

verdad, surge lo cotidiano así como el mayor interés por lo económico:

“Tanto si el séquito carismático de un héroe guerrero da origen a un Estado, como si la comunidad carismática de un profeta, de un artista, de un filósofo, de un innovador ético o científico da lugar a una iglesia, a una secta, a una academia, a una escuela, o si una agrupación carismáticamente dirigida con vistas a una idea cultural produce un partido o un aparato de publicaciones periódicas, en todos estos casos la forma de existencia del carisma queda abandonada a las condiciones de lo cotidiano y a los poderes que lo dominan, especialmente a los intereses económicos. Éste es siempre el momento crítico en el cual (...) los secuaces o discípulos se convierten en comensales del señor, distinguidos con derechos especiales, y luego en feudatarios, sacerdotes, funcionarios del Estado y del Partido, oficiales, secretarios, redactores y editores, que quieren vivir del movimiento carismático, o en empleados, maestros y otros profesionales, poseedores de prebendas de cargos patrimoniales o análogos. Por otro lado, los dominados carismáticamente se convierten en 'súbditos' regularmente tributarios, en miembros de iglesias, sectas, partidos o asociaciones, en soldados disciplinados sujetos al servicio según ordenanzas o en 'ciudadanos' fieles a las leyes.”⁷⁷¹

La relación carismática, al transformarse, según Weber, tiene la posibilidad de que el carisma se tradicionalice. Weber también admite la posibilidad que el carisma tenga una transformación antiautoritaria, con lo cual el carisma iría directamente hacia la racionalidad:

“La transformación antiautoritaria del carisma conduce por lo general a la ruta de la racionalidad. El imperante plebiscitario busca por lo regular

⁷⁷¹ *Ibíd*em, p. 857.

*apoyarse en seguida en una burocracia que funcione pronto y sin entorpecimientos.*⁷⁷²

Para Weber la técnica es capaz de mover tanto a las cosas como a los seres humanos. La racionalización se constituye en el filtro que se deshace de lo que no vale; la racionalización se deshace del atraso y de la tradición que paraliza el desarrollo y la evolución. Para Weber hay una relación entre racionalización, medio ambiente y ser humano; todo lo cual conlleva una implicancia revolucionaria. Weber parte de la idea sobre que la racionalización es una técnica, que la racionalización, siendo en elemento externo, ingresa al mundo del ser humano cambiando las condiciones de su existencia, y es así como se produce el carácter revolucionario de la racionalización.

Max Weber, en *Economía y sociedad*, nos explica que:

"(...) la misma racionalización burocrática puede ser y ha sido con frecuencia un poder revolucionario de primera fila contra la tradición. Pero esta racionalización introduce una revolución por medios técnicos. Lo hace en principio –lo mismo que toda transformación del estado económico- 'desde fuera'. Trastorna primero las cosas y las organizaciones; luego, los hombres. La transformación de estos últimos se efectúa en el sentido del desplazamiento de sus condiciones de adaptación y eventualmente en el sentido de la elevación de sus posibilidades de adaptación al mundo externo por el establecimiento de medios y fines racionales. En cambio, el poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo –tanto guerrero como ascético-, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase. (...) la racionalización y la 'organización' racional introducen una revolución 'desde fuera' en tanto

⁷⁷² *Ibidem*, p. 216.

*que el carisma, cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde una 'metanoia' central del carácter de los dominados."*⁷⁷³

Es decir denota una situación en que los dominados han tenido que volverse del camino en que andaban para tomar otra dirección.

Además de la fuerza revolucionaria de la racionalización burocrática, Weber también le reconoce esta fuerza al carisma. A diferencia de la razón, el carisma maniobra en la conciencia y, en sentido contrario al movimiento de aquella, la acción del carisma se mueve desde adentro hacia afuera. De esta forma, es el ser humano quien transforma las cosas y la técnica se humaniza; el carisma varía la visión del mundo. En realidad la fuerza revolucionaria del carisma, Weber la advierte sólo en los tiempos relacionados con la tradición o en los tiempos que fueron cerrados y tapados por la falta de visión del irracionalismo:

*"El carisma es la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición. A diferencia de la fuerza igualmente revolucionaria de la ratio que, o bien opera desde fuera por transformación de los problemas y circunstancias de la vida -y, por tanto, de modo mediato, cambiando la actitud ante ellos- o bien por intelectualización, el carisma puede ser una renovación desde dentro, que nacida de la indignación o del entusiasmo, significa una variación de la dirección de la conciencia y de la acción, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al "mundo" en general. En las épocas prerracionalistas tradición y carisma se dividen entre sí la totalidad de las direcciones de orientación de la conducta."*⁷⁷⁴

⁷⁷³ Ibídem, pp. 852 y 853.

⁷⁷⁴ Ibídem, pp. 196 y 197.

2.11. Racionalismo y burguesía

Según Weber, el burgués es visto por el caballero feudal como un ser humano económico sin matices, como uno que no puede emitir ningún juicio de valor sin hacerlo por medio de una balanza económica de ganancias y pérdidas:

"(...) el feudalismo se opone con menosprecio a la objetividad burguesa-profesional y la considera como sórdida mezquindad y como una potencia específicamente enemiga. Su manera de vivir produce lo contrario del temple de ánimo económico racional y constituye el origen de aquella negligencia en los negocios que ha sido y sigue siendo propia de todas las capas de señores feudales en oposición no sólo al hombre burgués, sino también, aunque en distinta forma, a la astucia campesina'. Este sentimiento de comunidad de la sociedad feudal se basa en una comunidad educativa que inculca las convenciones de la caballería, el orgullo estamental y cierto sentimiento del 'honor' vinculado por su orgullo, los cuales se oponen, por su orientación hacia este mundo, al ascetismo mágico y carismático de los héroes y profetas (...)"⁷⁷⁵

Para Weber, lo que la nobleza critica al burgués, es que se enriquezca de forma distinta a la aristocrática. No le critica el mismo hecho de enriquecerse. El noble gusta del dinero tan igual que el burgués, pero rechaza el ánimo de sistematizar la obtención de dinero para conseguir beneficios. El burgués es criticado por su desmesurado deseo por los bienes materiales; lo que era visto como un execrable vicio de avaricia (*Auri sacra fames* que significa literalmente: *el hambre sagrado de oro*):

"Quien traspasaba la línea entre las dos formas de actividad económica: inversión de patrimonio y lucro capitalista, de manera demasiado sensible, convirtiéndose en empresario, en la Antigüedad era conocido como un don nadie y en la Edad

⁷⁷⁵ *Ibíd.*, p. 844.

Media se le negaba la consideración de caballero. Por el hecho de que los viejos linajes caballerescos se sentaban en los bancos del Consejo con los burgueses agremiados, es decir, con los empresarios, la nobleza caballeresca rural les negó en la baja Edad Media la dignidad de caballeros. No es que se condenara el 'afán de lucro', como motivo psicológico, pues la nobleza funcionaria romana y los linajes medievales de las grandes ciudades marítimas estaban poseídos por término medio por la ari sacra fames tan intensamente como cualquier otra clase en la historia. No, lo que se condenaba era la forma racional, de explotación 'burguesa', en este sentido especial, de la actividad lucrativa: la actividad lucrativa sistemática."⁷⁷⁶

La racionalización es usada, entonces, por el burgués, como una herramienta para conseguir beneficios. Esta contraposición entre burgués y aristócrata, llevada al plano socio-económico nos sitúa en la relación entre dominantes y dominados. Surge así la racionalización de la dominación como tal: el que una minoría pueda dominar a la mayoría es producto de la racionalización organizativa, ejercida por los dominantes, quienes a través de ella imponen su hegemonía sobre de los dominados:

"La posición dominante de las personas (...) frente a las 'masas' dominadas se basa siempre en lo que recientemente se ha llamado 'la ventaja del pequeño número', es decir, en la posibilidad que tienen los miembros de la minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo y de crear y dirigir sistemáticamente una acción societaria racionalmente ordenada y encaminada a la conservación de su posición dirigente. De este modo, la actuación amenazadora de las masas o de la comunidad podrá ser fácilmente reprimida, siempre que los que oponen resistencia no hayan adoptado precauciones igualmente eficaces para

⁷⁷⁶ *Ibíd*em, p. 997.

dirigir una acción societaria encaminada a la obtención de un dominio.”⁷⁷⁷

Por otro lado, el racionalismo para Weber no le pertenece sólo a la burguesía. Lo que, en todo caso, le pertenecería a la burguesía sería un tipo determinado de racionalización de lo económico y de lo social. Es así como, en Weber, los dominados también poseen su racionalismo, en la sociedad de clases, que se complementa al racionalismo burgués; del mismo modo en que el proletariado es una clase dominada por la existencia de la burguesía:

“El racionalismo proletario, lo mismo que el racionalismo de una burguesía plenamente capitalista que está en posesión de la fuerza económica (...) es el fenómeno complementario (...).”⁷⁷⁸

El racionalismo proletario es para Weber un fenómeno complementario del racionalismo burgués, pero complementario desde la hegemonía del empresario que distribuye a las masas para que se obliguen a vender su mano de obra en libertad teórica, cuando en realidad lo hacen obligados por las circunstancias:

“Trabajo libre, es decir, que existan personas, no solamente en el aspecto jurídico sino en el económico, obligadas a vender libremente su actividad en un mercado. Pugna con la esencia del capitalismo (...), el hecho de que falte una capa social desheredada, y necesitada, por tanto, de vender su energía productiva, e igualmente cuando existe tan sólo trabajo libre. Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional del capital, es decir, cuando existiendo obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal, pero realmente acuciados por el látigo del

⁷⁷⁷ *Ibíd.*, p. 704.

⁷⁷⁸ *Ibíd.*, p. 389.

hambre, los costos de los productos pueden calcularse inequívocamente, de antemano."⁷⁷⁹

Con lo escrito podemos decir que para Weber es trascendental que en la producción exista una inclinación hacia el trabajo; esta inclinación además debe estar motivada en el éxito propio o en la coacción.

Lo dicho, lo podemos completar con *Economía y sociedad*, obra en la que se explica que:

*"(...) cuando se trata de conseguir los mayores rendimientos posibles y calculables (óptimo) en el trabajo a ejecutar (en su sentido más general) hay que considerar tres elementos: 1. el óptimo en el ajuste a la función o servicio, 2. el óptimo en el ejercicio del trabajo, 3. el óptimo en la inclinación al trabajo. Respecto del nº 1: La adaptación o ajuste (lo mismo si está condicionado por herencia, educación o influjos ambientales) sólo puede determinarse mediante prueba. (...). Respecto del nº 2: El óptimo en el ejercicio del trabajo sólo se alcanza mediante especialización racional y continuada (...) Respecto del nº 3: La inclinación al trabajo puede orientarse de igual modo que cualquiera otra clase de acción (...). La inclinación al trabajo (en el sentido específico de la ejecución de las propias disposiciones o de las de otra persona dirigente) siempre ha estado condicionada, sin embargo, o por un fuerte interés propio en el éxito o por la coacción mediata o inmediata (...)."*⁷⁸⁰

2.12. Racionalismo y la lucha de unos contra otros

Cuando Weber habla de la coacción como herramienta de la inclinación al trabajo, se refiere a dos formas de coacción:

⁷⁷⁹ Weber, M., *Historia económica general*, cit., p. 238.

⁷⁸⁰ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 120.

“1. bien en la amenaza inmediata de violencia física u otros perjuicios o, 2. en la probabilidad de perder los medios de vida en caso de rendimiento insuficiente. Y puesto que la segunda forma, esencial en la economía de cambio, se dirige, comparativamente, con mayor intensidad al propio interés y obliga a la libertad de selección (en calidad y cantidad) por el rendimiento (naturalmente, desde el punto de vista de la rentabilidad), opera con mayor racionalidad formal (en el sentido del óptimo técnico) que toda coacción inmediata al trabajo. Condición previa es que los trabajadores se encuentren expropiados de los medios de producción y abandonados a la competencia por las probabilidades de salario; por consiguiente, supone la protección coactiva de la apropiación de los medios de producción llevada a cabo por los propietarios.”⁷⁸¹

Es curioso como aquí para Weber, al tratar de la economía racional, la coacción (que por sí misma es un elemento irracional) se transforma en algo necesario.

Weber, como podemos advertir, tenía un concepto de libertad de empresa y de libre competencia, y con ello, de cruda competencia en el plano económico.

Weber ve a los trabajadores desde un enfoque dinámico y combativo en la lucha de sus intereses. No los ve con una visión protectora.

Para Weber la existencia del capitalismo representa el conducto de decisiones de la actividad de los seres humanos. La lucha por ser mejor, no por la existencia misma, sino por obtener más, es lo que origina la competencia. Por esta competencia de conseguir más, se deriva en lucha de seres humanos:

⁷⁸¹ *Ibídem*, p. 121.

“El cálculo de capital en su estructura formalmente más perfecta supone, por eso, la lucha de los hombres unos contra otros.”⁷⁸²

La lucha por ser mejor y la consiguiente competencia que deriva en una lucha de seres humanos, unos contra otros, nos permite suponer o, por lo menos, debería implicarlo, que antes de decidirse por esta lucha para ser el más competitivo o el mejor (el que tiene más), en la posturas de cada quien se producen conflictos para decidirse entre los bienes mundanos o los bienes que nos permiten ser más justos con los demás, entre adherirnos a los principios que enmarcan la conducta racional o a los principios de igualdad sin el interés por la competencia desmedida por el simple hecho de ser el que tiene más; decidirse entre una ética de responsabilidades, que calcula el valor de la acción en razón de sus consecuencias previsibles, o decidirse por una ética de convicción, por la que la voluntad misma es razón para validez de la acción.

Se podría afirmar que la perspectiva del capitalismo, nos impone el conflicto de decidir entre la felicidad de lo mundano y la moralidad de lo humano; con lo cual, y con las reflexiones de Weber, es decidirse por la felicidad de bienes, es decir, la felicidad del racionalismo económico capitalista, que nos impone también la lucha sin interrupción, la cual debemos y tenemos que ejercer para equipararnos a las exigencias de la actualidad.

Podemos ver que Weber postula un sustento teórico de la sociedad de consumo, pero también advierte los males de la misma.

En éste orden de ideas, y ante la doble cara que presenta el desarrollo del racionalismo occidental, concordando con lo expresado por Yolanda Ruano de la Fuente, diremos que:

“(...) la propuesta práctico-moral weberiana (...) se asienta y reclama la consecuente toma de conciencia del carácter trágico de la acción humana en e- mundo. En la serena conciencia de lo trágico (...) quedaría, en efecto, inscrita la propia liberación de lo trágico. Serena conciencia de la

⁷⁸² *Ibíd*em, p. 70.

*opacidad del mundo a la racionalidad práctica, conciencia de la 'irracionalidad ética del mundo', conciencia de su no-armonización con las aspiraciones humanas, del hiato frecuente entre lo que el ser humano anhela y pone en marcha, y los resultados que la lógica del mundo impone."*⁷⁸³

2.13. Racionalismo económico y el Derecho formal

Antonino Bruno nos dice que:

*"La relación entre economía y Derecho, como aquella entre economía y religión, economía y política, es considerada por Weber, a la luz de su enfoque metodológico general, como la que rechaza cada interpretación totalizadora y metafísica de los hechos sociales y cada reclamo objetivo de asumir por la materia misma el punto de vista del conocimiento."*⁷⁸⁴

Aquí seguimos la línea explicativa que hace Alberto Febbrajo.⁷⁸⁵

Weber, determina una relación recíproca entre el Derecho y la economía. Para ello identifica varios principios generales que se relacionan entre sí.

Podemos referir el *principio de la pluralidad de los intereses legalmente protegidos*. Observa que el Derecho no sólo garantiza intereses económicos, sino además otros diversos intereses, desde los más básicos, tales como la pura protección de la seguridad personal, hasta los bienes meramente ideales como el honor propio y la libertad de creencias religiosas. El Derecho también garantiza posiciones de la autoridad política, de la iglesia.

⁷⁸³ Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, cit., pp. 219 y 220.

⁷⁸⁴ Bruno, A., "Economía e diritto in Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 225.

⁷⁸⁵ Febbrajo, A., "Capitalismo, stato moderno e diritto razionale-formale", en *Max Weber e il diritto*, cit., pp. 51 y siguientes.

En segundo lugar, Weber afirma un principio que podemos llamar de la *autonomía relativa* del ordenamiento económico en confrontación con el ordenamiento jurídico. La coerción jurídica encuentra algunos límites en la regulación de la actividad económica. Derecho y economía se presentan como mecanismos diversos de control social, que se sirven de sus instrumentos, recordando que una economía desarrollada, a través de los instrumentos de formación de precios, es capaz de resistir intervenciones coercitivas también masivas.

En tercer lugar Weber, afirmando un principio que puede decirse de la *indiferencia recíproca* entre los ordenamientos, observa que un *ordenamiento jurídico* puede en ciertas circunstancias quedar inalterado, aunque las relaciones económicas se modifiquen radicalmente, mientras, por otro lado, el ordenamiento jurídico de una situación puede, desde el punto de vista de las categorías del Derecho, ser fundamentalmente diferente sin que las relaciones de la economía vengan con eso tocadas en medida relevante, si el efecto práctico para las partes interesadas sigue siendo el mismo en los puntos que tienen, en principio, importancia económica.

La relativa independencia y autonomía que el Derecho y economía han alcanzado en la sociedad occidental avanzada no excluye, sin embargo, para Weber, que entre estos ámbitos transcurran relaciones de mutuo condicionamiento. Es verdad, en efecto, que la *garantía estatal* del Derecho no es, desde un punto de vista teórico, indispensable a ningún fenómeno económico fundamental en cuanto, por ejemplo, la tutela de la posesión puede ser sustentada por el grupo parental y la tutela de las deudas puede ser sustentada incluso más eficazmente por comunidades religiosas mediante la amenaza de excomunión, también es verdadero que un específico orden económico de tipo moderno no puede regirse sin un orden jurídico dotado de cualidades racionales formales.

Weber subraya esta posición afirmando de un lado que el poder universal de la asociación de mercado y la moderna rapidez del tráfico exigen un Derecho que funcione de modo oportuno y seguro, es decir garantizado por un poder coercitivo, el más fuerte posible, y por tanto previsible según reglas racionales.

Por otro lado, Weber observa que la economía moderna es ella misma una precondition del Derecho en cuanto, destruyendo con la extensión del mercado los grupos particulares que fueron portadores de Derecho y que generalmente se basaron en monopolios económicos, ha acabado por fomentar el proceso de monopolización de la fuerza de parte del Estado y la creación de una institución coercitiva de alcance universal. Por lo demás, Derecho y economía moderna son caracterizados, en el punto de vista de Weber, recurriendo a las mismas categorías interpretativas de la racionalidad y de la formalidad.

Weber nota también que, de hecho, la acción económica puede ser formalmente racional en la medida en que el *esfuerzo económico* esencial para cada economía racional puede expresarse en consideraciones numéricas, es decir, de cálculo. Un procedimiento económico como el de formación de precios es, por tanto, capaz de garantizar, al igual que los procesos de decisión de los operadores jurídicos, sea la previsibilidad de sus resultados, que pueden ser objeto de cálculo por los diferentes agentes económicos, sea correlativamente, la impersonalidad de los criterios empleados para llegar a estos resultados, criterios que resultan determinados sobre la base de consideraciones específicamente económicas.

La interrelación entre Derecho y economía capitalista se encuentra muy especificada e muchas partes de la obra *Economía y sociedad*.

Partiendo del presupuesto de que la situación económica no genera automáticamente nuevas formas jurídicas, pero sí implica, solamente, la posibilidad de que una invención técnico-jurídica, una vez creados, también encuentren difusión. Weber, en su capítulo de *Economía y Sociedad*, titulado "Economía y Derecho (Sociología del Derecho)", se preocupa de concentrar su propio análisis entorno a unos productos de la elaboración técnica-jurídica que habrían favorecido la llegada de una economía de tipo capitalista.

Weber observa así, que el actual Derecho de la sociedad comercial, en nombre colectivo, adapta los objetivos de la empresa capitalista a las relaciones de la comunidad doméstica.

En general para Weber las relaciones entre Derecho racional-formal y economía capitalista resultan posibles de reconstruir no ya a través de una simplista relación de causa-efecto, sino a través de una más compleja relación de afinidades estructurales. La complementariedad funcional apta a poner en evidencia que un orden jurídico racional-formal producido, como se ha visto, de factores no necesariamente ni principalmente económicos, puede, de un lado, favorecer la formación de empresas capitalistas inspirada por los mismos criterios de racionalidad formal y, de otro lado, puede verse reforzada y hacerse más generalizada, gracias al sostén de las clases capitalistas emergentes.

La identificación de esta relación estructural y funcional del Derecho formal-racional con el capitalismo no significa que Weber se presente como un apologista del capitalismo. Weber, al contrario, capta el efecto discriminatorio, a menudo implícito, del capitalismo y de las instituciones jurídicas que lo sostienen detrás, las que sólo quieren dotarlo de una aparente neutralidad:

*"Weber reconoce, sin embargo, que la garantía jurídica está al servicio de los intereses económicos, que, por lo tanto, se encuentran entre los más potentes factores que influyen la formación del Derecho."*⁷⁸⁶

La posibilidad de entrar en otras relaciones contractuales y también la posibilidad de elegir entre un número creciente de esquemas de que el Derecho prevé para la asociación, en el sentido más amplio de la palabra, está en el Derecho moderno enormemente aumentado con respecto a lo que sucedía en el pasado, al menos en el campo del cambio de los bienes, el del trabajo personal y el de las prestaciones de servicios. Weber advierte de que sería imprudente establecer si tal proceso, de naturaleza específicamente técnico-jurídica, haya llevado al resultado de aumentar la libertad de parte del individuo o de determinar las condiciones de su misma existencia, o si en cambio, a pesar de eso o quizás en parte a causa de eso, se haya acentuado la tendencia hacia una esquematización

⁷⁸⁶ Bruno, A., "Economía e diritto in Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit., p. 226.

coercitiva de la existencia. Una cuestión semejante, opina Weber, no puede ser decidida solamente con base en el desarrollo de las formas jurídicas:

“En qué medida se ha ofrecido con esto, desde el punto de vista práctico, un aumento de la libertad individual en la determinación de las condiciones de la forma de vida, o de qué modo se produjo a pesar de ello, y en parte quizá también en conexión con el mismo fenómeno, un crecimiento de la esquematización coercitiva de la propia forma de vida, es algo que no puede únicamente inferirse del desarrollo de las formas jurídicas. Pues la enorme multiplicidad y variedad formal de los esquemas contractuales disponible, y la autorización también formal de crear contenidos contractuales por propia iniciativa y prescindiendo de esos esquemas, de ningún modo garantizan que estas posibilidades formales sean de hecho más accesibles a todo el mundo. A ello se opone en primer término la diferenciación, garantizadora por el derecho, de la distribución de la propiedad.”⁷⁸⁷

Weber precisa luego, el mismo rechazo respecto a cualquier tentativa de traducir acríticamente en la realidad social, abstractos principios jurídicos, poniendo de relieve una importante función latente del principio de la libertad contractual:

“El derecho formal de un trabajador, de concluir con cualquier empresario un contrato de trabajo de cualquier contenido, prácticamente no significa para el desocupado la menor libertad en la fijación de las condiciones de trabajo, y en modo alguno le garantiza la posibilidad de influir en la determinación de las mismas. Lo que de sus derechos formales resulta en primer término es simplemente, cuando menos, la posibilidad de los que en el mercado son más poderosos –en este caso normalmente el patrono- de fijar a su arbitrio

⁷⁸⁷ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 586.

*estas condiciones, ofrecerlas al desocupado para su aceptación o repulsa y en el caso normal de la urgencia económicamente más fuerte de la oferta de trabajo, imponerlas al solicitante. El resultado de la libertad contractual es, pues, en primera línea: la apertura de probabilidades de usarla, por medio de una hábil aplicación de la propiedad de los bienes en el mercado y salvando todas las barreras jurídicas, como medio para adquirir poder sobre otros. Los interesados en adquirir el poder comercial son los mismos interesados en un orden jurídico semejante. En su interés reside primordialmente el establecimiento de 'normas facultativas' que ofrecen esquemas de convenio válidos, los cuales, desde el punto de vista de la libertad formal, son accesibles a todos, aun cuando de hecho están a disposición de los propietarios y en realidad sólo garantizan su autonomía y la posición de poder en que se hallan."*⁷⁸⁸

2.14. El carácter impersonal del racionalismo económico

Weber usa a la religión, como sustento moral del racionalismo económico, pero también la usa para fijar los límites de la economía capitalista. El dinero que debería ser un medio, se transforma en un fin, marcando de esta forma, el carácter irracional del racionalismo:

"La ganancia de dinero –cuando se verifica legalmente- representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la virtud en el trabajo (...). En efecto, aquella idea peculiar (...) del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad 'profesional', consista ésta en lo que quiera (...), esa idea, decimos, es la más característica de la 'ética social' de la civilización capitalista, para la

⁷⁸⁸ Ídem.

que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva."⁷⁸⁹

Esta característica ético-social se opone a lo ético-religioso y acaba desmarcando la diferencia entre la ética y el negocio. Así se presentan dos situaciones contrarias de la racionalidad: lo racional ético, es irracional económico, y lo irracional ético, es racional económico:

*"(...) el carácter impersonal de las puras relaciones de negocio, racionales desde el punto de vista económico y, por eso, irracionales desde el punto de vista ético, choca, en las religiones éticas, con un sentimiento de desconfianza nunca claramente expresado pero tanto más seguro."*⁷⁹⁰

Además precisará Weber:

*"En oposición a todas las demás formas de dominio y a causa de su carácter "impersonal", el dominio económico ejercido por el capital no puede reglamentarse desde el punto de vista ético."*⁷⁹¹

Weber precisa las más importantes características del espíritu del capitalismo moderno en el afán de conseguir más y más ganancia, pero no como un medio, sino como la finalidad de su vida:

"(...) la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo (...) tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la 'felicidad' o utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para

⁷⁸⁹ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 98 y 99.

⁷⁹⁰ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 458.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 915.

*el común sentir de la gente, esto constituye una "inversión" antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural, como extraña para el hombre no rozado por su hálito"*⁷⁹²

Anthony Giddens, al respecto precisará:

*"El espíritu del capitalismo moderno viene así caracterizado por una singular combinación de la dedicación a la ganancia de dinero por medio de una actividad económica legítima, junto con el prescindir del uso de estos ingresos para gustos personales. Esto empalma con la creencia en el valor de la realización eficiente, como un deber y una virtud, de la vocación profesional que se ha escogido."*⁷⁹³

Las leyes del capitalismo, para Weber, son rígidas y se oponen a cualquier sentimiento de misericordia que surge de la moral religiosa. Por ello la virtud religiosa se convierte en virtud en contra de la economía y el capital termina por desligarse de la religión:

"Toda relación de hombre a hombre, sea como fuere (...) puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas estén. Las relaciones del tenedor de una obligación hipotecaria con el deudor de un banco hipotecario, (...), de un accionista con los trabajadores de la fábrica, (...), no sólo no están reglamentadas de hecho en sentido caritativo, sino que tampoco son susceptibles en principio de tal reglamentación. La objetivación de la economía

⁷⁹² Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 97 y 98.

⁷⁹³ Giddens, A., *Capitalismo y la moderna teoría social*, cit., p. 216.

*sobre la base de la "socialización" que supone el mercado sigue en absoluto su propia legalidad objetiva, cuya no observancia acarrea el fracaso económico y a la larga la ruina. La socialización económica racional es siempre objetivación en este sentido, y no es posible dominar un cosmos de acciones societarias objetivo-rationales con exigencias caritativas a determinadas personas. El cosmos objetivado, despersonalizado, del capitalismo no ofrece en absoluto ningún lugar para ello. En él fracasan las exigencias de la caritas religiosa no solamente, como en general, por la resistencia e incapacidad de las personas concretas, sino porque no tienen sentido. Se enfrenta con la ética religiosa un mundo de relaciones interpersonales que no puede doblegarse a las normas de aquélla."*⁷⁹⁴

Para Weber, entonces, en el capitalismo económico racional, no hay lugar para la moralidad caritativa, ya que el ser humano caritativo no es un ser humano competitivo y porque el ser humano competitivo es el principal agente en la gestión económica.

Con lo dicho, podemos afirmar también que el altruismo no tiene espacio en el racionalismo económico del capitalismo. Para Weber, las particulares normas del capitalismo son rígidas y sin posibilidad de excepciones.

En la idea del capitalismo racional que explica Weber, no hay lugar para posturas humanistas. Esta falta de posturas humanistas hace que se llegue algunas veces a una postura irracional donde el ser humano termina siendo sólo una pieza tecnificada y sin humanidad (cual cosa), cuya utilidad se limita a la consecución de mayor riqueza para la gran máquina capitalista económicamente racional:

"(...) el capitalismo (...) lo que necesita es un derecho con el que se pueda contar lo mismo que con una máquina; los puntos de vista religioso-

⁷⁹⁴ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., p. 458.

rituales y mágicos no han de jugar en él papel alguno. La creación de semejante derecho se consiguió al aliarse el Estado moderno a los juristas, para imponer sus ambiciones de poder."⁷⁹⁵

Catherine Colliot-Thélène, nos dirá que:

"(...) la formule 'sin consideración de la persona', que es la «contraseña del mercado», como, más generalmente, de toda acción ordenada a intereses estrictamente económicos, es también la regla que sigue una dominación burocrática pura. El carácter específico de la burocracia, en efecto, en virtud del cual aparece como una forma política particularmente favorable en el desarrollo del capitalismo, reside en la neutralización de todas las consideraciones afectivas relativas a las personas, las cuales deben ser consideradas como 'irracionales' en la medida en que 'se libran del cálculo'."⁷⁹⁶

El hecho de que no haya lugar para posturas humanistas en la gestión económica capitalista formal, es decir, en la forma de producción capitalista, hace que las relaciones en el trabajo se tornen en impersonales:

"La relación entre el amo y el criado, entre el maestro y el esclavo, el príncipe patriarcal y los súbditos se presentan como postulados éticos y tratan de someterse a normas concretas, pues se trata de relaciones personales, y los servicios que hay que realizar representan una emanación y una parte integrante de estas relaciones. Pues aquí intervienen, dentro de amplias fronteras, intereses personales elásticos, de modo que la voluntad y la acción puramente personales producen decisivas transformaciones en la relación y situación de los interesados. En cambio, es muy difícil que tenga

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 1050.

⁷⁹⁶ Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, cit., pp. 78 y 79.

carácter personal la relación entre el director de una sociedad anónima -que está obligado a defender los intereses de los accionistas, estimados como los verdaderos 'jefes'- con los trabajadores de su fábrica, y en modo alguno la que tiene lugar entre el director del Banco que financia a la sociedad anónima con aquellos trabajadores o la de un poseedor de títulos hipotecarios con el dueño de un bien hipotecado por el Banco correspondiente."⁷⁹⁷

Por otro lado, el racionalismo económico del capitalismo conmociona también la relación del ser humano con las cosas, porque la producción masiva de productos –propia del capitalismo- implica dejar a la cosa desprovista del carácter personal que sí se le da cuando la producción no es masiva. El trabajador que produce un determinado objeto deja impregnado en éste su personalidad; sin embargo, el trabajador de la modernidad industrial no logra imprimir nada de su personalidad en condiciones de producción masiva. El trabajador de la modernidad, por la racionalización técnica de la industria, termina convertido en un individuo anónimo y en una cosa más, sólo necesaria para el aumento de la producción:

"Toda casta en la India, incluso la más despreciada –no excluyendo al ladrón- ve en su oficio una vocación asignada por dioses específicos o impuesta por una voluntad divina específica; su sentimiento de dignidad se nutre de la perfecta realización técnica de dicha 'misión vocacional'. Pero esta 'ética profesional' es, por lo menos en lo que a los oficios se refiere, específicamente 'tradicionalista' y no racional. Esta ética encuentra su cumplimiento en el campo de la producción artesanal con la perfección cualitativa del producto. Está muy lejos de toda idea de racionalización del modo de producción, que se halla a la base de toda técnica racional moderna –sistematización de la explotación para convertirla en una economía lucrativa racional-, de todo el

⁷⁹⁷ Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., pp. 915 y 916.

*capitalismo moderno. La consagración ética de este racionalismo económico, del 'empresario', es algo que corresponde a la ética del protestantismo ascético. La ética de la casta glorifica el 'espíritu' del oficio, el orgullo puesto no en el rendimiento económico monetario ni en el prodigio de la técnica racional que resulta del empleo racional del trabajo, sino en la habilidad manual del productor, personal virtud de casta, que se manifiesta en la belleza y bondad del producto."*⁷⁹⁸

Desde la idea de Weber podemos decir que en el capitalismo económico racionalizado, el empresario que dirige una empresa es el único que se logra desarrollar con plenitud o, dicho de otra forma, el que lograría plasmar su vocación con mayor, o si se quiere, verdadera libertad; sin embargo no se debe perder de vista que el único empresario que logra realmente esto, es el que maneja el mercado según como mejor le parece, es decir, el gran empresario, como el de las transnacionales y el de las grandes corporaciones. Esto es así porque al empresario común le resulta imposible imponerse, no teniendo otra opción que el de someterse a los intereses productivos y de mayor rentabilidad de los grandes grupos económicos, convirtiéndose así, el empresario común, en un "peón" más de un juego de intereses más grandes y ajenos a él.

De lo último podemos advertir como, desde una racionalización industrial se deriva en un hecho que resulta irracional.

2.15. Racionalismo y libertad

Desde las reflexiones de Weber, podemos decir que de lo que se trata es que el racionalismo económico, siendo impersonal, no derive en situaciones irracionales que restrinjan la libertad de unos frente a otros. El racionalismo, en general, debería implicar una revolución de las estructuras sociales donde, gracias a él, la libertad se vea acrecentada y donde el ser humano tome las riendas de aquello que lo rodea.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, pp. 353 y 354.

Así podemos advertir, que la racionalización implica tener dos caras. La *dominación carismática*, que es políticamente irracional, alberga, sin embargo, en su organización burocrática, un aparato racionalizado. Asimismo, hay por ejemplo regímenes que se predicán como racionalizaciones racionales, pero que, sin embargo, contienen burocracias de tendencia irracional que le impone el carácter de irracional a cualquier postura que se aparte de las ideas de su régimen.

Es la racionalización la que debiera estar al servicio de la libertad del ser humano, y no el ser humano el que esté al servicio de la racionalización:

*"(...) la racionalización, como todo, tiene su anverso y su reverso. En grandes marcos racionalistas aparecen paisajes irracionales, y a la inversa: el tipo de dominación carismática, que es el ejemplo máximo de irracionalidad política, contiene, sin embargo, el aparato ultrarracionalizado de su organización burocrática. Los campos de exterminio nazis funcionaban con una rara perfección burocrática -y, sin necesidad de buscar ejemplos lejos, para nadie es un secreto la excepcional eficacia que la burocracia española demostró durante los interminables años de la pesadilla franquista-. Por otra parte, regímenes teóricamente al servicio de una 'racionalización racional', como el soviético, se han convertido en burocracias con proyecciones irracionales que consideran 'no racional' cualquier tipo de iniciativa que se aparte de la gran programación final. Quizá el quid de la cuestión esté, no en que el hombre se ponga incondicionalmente al servicio de la racionalización, sino en que ésta sea un instrumento de la libertad del hombre."*⁷⁹⁹

Podemos hablar de un fracaso de la racionalidad occidental, si vemos, por ejemplo, en la actualidad, que el racionalismo económico del capitalismo no pretende sólo alcanzar un grado

⁷⁹⁹ Saavedra, L. (1981). "La racionalización en Max Weber". *Sistema. Revista de ciencias sociales*, Instituto de Técnicas Sociales, Madrid, nº 42, p. 117.

significativo de influencia sobre los Poderes tradicionales de los Estados, sino que hoy se hacen parte de ellos mismos, insertándose en sus estructuras políticas importantes, pero sin apropiarse de ellos directamente, sino más bien utilizando el poder económico con el que cuentan para que terminen elegidos y colocados otros, los cuales estarán siempre comprometidos con ellos y con sus intereses.

El poder económico no trata de eliminar a los poderes tradicionales de los Estados, ni tampoco a los mismos medios de comunicación –como sí suelen hacer, por ejemplo, las dictaduras-. No se deja ver ni reconocer como el Poder real y dominante, ni reconocen ser el verdaderamente relevante en las grandes decisiones políticas de los Estados. Hacen de los Poderes tradicionales de los Estados, simples actores de una “obra teatral” necesaria para los fines capitalistas, convirtiéndolos así en meros instrumentos para el logro de sus intereses; los desproveen de libertad, para usarlos según sus conveniencias y para perpetuarse como el Poder no reconocido oficialmente, pero el verdaderamente dominante y determinante de todo.

Se puede decir desde la lectura de Weber que la racionalización lleva consigo misma su momento de paradoja y de fracaso; este momento se ubicaría, justamente, cuando la razón alcanza su máximo apogeo, es decir, cuanto mayor es su nivel de triunfo, mayor será su momento de fracaso. Cuanto más se racionaliza la economía, más irrationalidades se producen en el campo humanitario y ético.

Al respecto Fritz Loos comenta que no se puede negar la posibilidad que la racionalidad de Weber ha servido para el desencanto de la libertad en su sociología política y en la política práctica. Según Loos la sociología política de Weber ha fracasado. Fritz Loos dice que la racionalidad muestra una ambivalencia:

“(...) es una oportunidad y un peligro para la libertad, al mismo tiempo. Ella es capaz de desenmascarar ideologías de dominio y mostrar los medios que sirven a la libertad. Sí, sólo en la previsibilidad, la homogeneidad y la objetividad de la legalidad racional de fines, está la posibilidad de la libertad. Ella, sin embargo, igualmente pone en

peligro la libertad, de dos maneras: primero ella da los medios para el dominio absoluto de los recursos humanos a mano, y además destruye las bases de la fe y de la ley natural. (...) La disolución de la creencia en un orden de valor comprensivo racional abre el camino a la irracionalidad, que es más peligrosa que los medios del dominio racional de fines. La reconciliación de la teoría y la práctica en el estado actual de nuestra racionalidad, en cualquier caso, no ha demostrado nada que tengamos que celebrar, sólo para ver que ha fracasado, la sociología política de Weber, ha dejado de examinar las referencias de valor y las estructuras del control del Estado democrático de derecho (...)"⁸⁰⁰

La racionalización, tal y como ha evolucionado en nuestros tiempos, sobre todo en el campo económico, puede situar como correcta la opinión de fracaso que emite Fritz Loos. Pero la crítica, creemos, debería ir sobre el mal uso que se hace de la racionalización. La falta de investigación de Weber sobre uno u otro tema de la sociología política, no es la que constituye el fracaso de la racionalización. La racionalización, más que un medio de organización para optimizar objetivos, al parecer, ha resultado convertida en el principal impulso para causas que ensombrecen la libertad de los seres humanos.

En esta parte hemos reflexionado sobre el dominio que ejerce el Poder económico dominante en nuestras sociedades, y aunque mantengamos una actitud de sospecha, en el fondo nos inclinamos a creer que, en la actualidad, son ellos los que deciden el rumbo de nuestras sociedades y, con ello, el de nuestra humanidad. Nuestra intención es hacer una abierta crítica a los intereses inescrupulosos que caen en un estado de inconsciencia e irresponsabilidad olvidando, o restándoles importancia, a los valores y derechos humanos, por su afán de salvaguardar sus descontrolados intereses económicos, particularistas y deshumanizados.

⁸⁰⁰ Loos, F., *Zur Wert-und Rechtslehre. Max Webers*, cit., pp. 141 y 142.

En resumidas cuentas, en esta parte, nos queda claro que el racionalismo se originó históricamente en Europa, más específicamente en la época del Renacimiento. En esa época se dan los grandes movimientos reformistas y es cuando va a surgir el ser humano racional. Por el ser humano racional se propician los grandes cambios en el mundo.

Luego, el capitalismo racional lo podemos caracterizar por:

- 1) apropiación de todos los bienes materiales de producción, como propiedad de libre disposición por parte de las empresas lucrativas autónomas;
- 2) la libertad mercantil, es decir, la libertad del mercado con respecto a toda irracional limitación del tráfico;
- 3) técnica racional;
- 4) Derecho racional, esto es, Derecho calculable;
- 5) trabajo libre, es decir, que existan personas, no solamente en el aspecto jurídico sino en el económico, obligadas a vender libremente su actividad en un mercado; y
- 6) comercialización de la economía.

Nos queda, claro, entonces, que calcular, prevenir y conocer siempre el estado de los negocios y atender al ajuste entre activo y pasivo, son cuestiones fundamentales en la racionalización del capitalismo como mercado.

La división de poderes, suele ser favorable a la racionalización formal de la economía; sin embargo, las grandes empresas capitalistas han tenido siempre una especial preferencia hacia la ausencia de la división de poderes, es decir hacia la *monocracia política*; esto es así, porque la consideran la forma de justicia y administración más discreta, personalmente accesible y fácil de ganar para sus intereses.

Por otro lado, parece claro, el carácter competitivo del capitalismo en la dirección de la empresa, además del carácter rígido con el que son dirigidas, tanto en los asuntos contables como en todos los demás. En este sentido, se puede decir, que la disciplina militar da

inspiración para dirigir a la empresa económica. Esto lo recoge Weber, para quien la jerarquía militar y la filosofía ascética, son temas importantes para la inspiración de la disciplina necesaria en la dirección empresarial. La disciplina es capaz de terminar con la *dominación carismática* y con el *dominio tradicional*. Este poder es la disciplina racional

La racionalidad, económicamente hablando, se identifica con la economía de mercado de la sociedad industrial. De ello podemos afirmar que la empresa económica racional la podemos equiparar, políticamente hablando, al tipo de *dominación legal*.

Asimismo, la empresa económica capitalista requiere de un Estado que también sea capitalista. Se puede identificar al Estado con la figura de la empresa. El Estado entendido como empresa, al igual que la empresa entendida como negocio, tendría como instrumento eficaz para su funcionamiento a la racionalización. El Estado-empresa ejerce sus diversas gestiones a través de un Derecho racional que sanciona y de una burocracia que ejecuta. El Estado racional, es el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno; se funda en la burocracia profesional y en el Derecho racional. Siendo así, resulta que el Estado es el escenario jurídico, político y territorial donde la burguesía ejerce sus operaciones, para lograr una ganancia de capital. Estado, burguesía y capitalismo, para Weber, sólo pueden subsistir dentro de un Estado nacional, más no dentro de un Estado universal. De la coalición necesaria del Estado nacional con el capital surgió la clase burguesa nacional, la burguesía en el sentido moderno del vocablo. En consecuencia, es el Estado nacional, a él ligado, el que proporciona al capitalismo las oportunidades de subsistir. Para Weber hay una relación de necesidad existencial entre Estado, burguesía, capitalismo y nacionalismo y, para poder mantener estos cuatro componentes, se deben -según Weber- de luchar contra cualquier institución o figura que conlleve a tentaciones universalistas. Aquí podemos advertir que Weber no ha sido muy acertado, pues es claro que el capitalismo de hoy no tiene fronteras y, su poder, ha trascendido los límites nacionales sin ningún problema. Es decir, su racionalismo conceptual de gestión no se ha visto afectado con su presencia en lo universal.

Sí estaremos de acuerdo en que uno de los enemigos del poder capitalista burocratizado es, sin duda, el socialismo. El socialismo, como economía colectiva, convertiría al sistema económico en un

sistema donde no habría lucro ni anarquía de la producción, es decir no habría competencia de empresarios.

También es cierto que, el Estado-administración y el Estado-burocracia son dependientes entre sí. La burocracia actúa como el elemento de transmisión entre el Estado y la empresa. La burocracia consolida la estructura económica, y además delimita el tipo de dominación. La burocracia, tiene el poder de convertir, a través de la racionalización, en acción societaria lo que es una simple acción comunitaria. La burocracia impulsa a las transformaciones de las situaciones obsoletas, usando el carácter liberador que contienen las normas racionales, las que encuentran su fuerza en el hecho de ser racionales. La burocracia racional, para Weber, es un instrumento que agiliza y ayuda al progreso, y esto es así porque la administración burocrática implica el saber profesional especializado. Para Weber, o se elige la burocracia profesional, o se elige una administración de aficionados no profesionales. En la burocracia, la profesionalidad es el instrumento de la racionalidad. El burócrata puro de Weber es un funcionario técnico, no político, y que, por lo tanto, no es electivo. La burocracia técnica, rechaza al funcionario político y se aleja de la opción ideológica.

El racionalismo no le pertenece sólo a la burguesía. Lo que, en todo caso, le pertenecería a la burguesía es un tipo determinado de racionalización de lo económico y de lo social. Los dominados también poseen su racionalismo, en la sociedad de clases, que se complementa al racionalismo burgués.

El éxito del capitalismo depende de que haya el mayor rendimiento posible y, por ello, necesita, en la producción, una inclinación hacia el trabajo; esta inclinación puede motivarse en el éxito propio o en la coacción. Cuando Weber habla de la coacción como herramienta de la inclinación al trabajo, se refiere a dos formas de coacción:

- 1) bien en la amenaza inmediata de violencia física u otros perjuicios, o
- 2) en la probabilidad de perder los medios de vida en caso de rendimiento insuficiente.

La coacción -que por sí misma es un elemento irracional- se transforma, en algo necesario para el éxito del capitalismo. Weber

tenía un concepto de libertad de empresa, de libre competencia y, por ello, de cruda competencia en el plano económico.

El mayor problema, y es la causa de nuestra crítica en esta parte, es que el dominio económico ejercido por el capital, al parecer, no puede reglamentarse desde el punto de vista ético y desde la consciencia en valores humanos. Las leyes del capitalismo, son rígidas y se oponen a cualquier sentimiento de misericordia. Por ello la virtud misericordiosa se convierte en virtud en contra de la economía, y el capital termina por desligarse de ella. En el capitalismo económico racional, no hay lugar para la moralidad caritativa, en primer lugar, porque el ser humano caritativo no es un ser humano competitivo y, lo que es consecuencia de ello, en segundo lugar, porque el ser humano competitivo es el principal agente en la gestión económica. Tampoco hay lugar para el altruismo ni para posturas humanistas dentro del capitalismo.

La falta de convicciones sobre los valores y derechos humanos, provoca consecuencias irracionales, donde el ser humano ve reducida su importancia y valor, a la utilidad que le pueda significar él a la gran máquina capitalista económicamente racional. Desde una racionalización industrial, se deriva a una realidad que resulta reprochablemente irracional.

La racionalización del poder económico debe estar al servicio de la libertad del ser humano, y no el ser humano el que esté al servicio de esta racionalización.

3. CIMENTANDO EN VALORES PARA EMPODERAR EN DERECHOS Y AL DERECHO

Se hacen acuerdos, normas, leyes, declaraciones, etcétera. Los países se reúnen en cumbres, firman y ratifican tratados y convenios, nacionales e internacionales. Sin embargo, pasan los años y las injusticias y las causas de discriminación se mantienen, y el cúmulo de normas que desde el Derecho se construyen resultan siendo ineficientes frente al deterioro de nuestras sociedades. Tenemos un panorama mundial realmente desolador y preocupante: partidos de ultra derecha que resurgen o toman fuerza con un discurso xenófobo y radical e inexplicablemente con el voto ciudadano; estructuras patriarcales que siguen vigentes sin atisbos de querer ceder eficientemente a la igualdad; expulsiones ilegales de extranjeros cometidos por las propias fuerzas oficiales del orden; indiferencia,

desatención y desapego hacia los seres humanos que huyendo de la pobreza, del hambre, de las enfermedades y de la guerra, arriesgan su vida y su salud para buscar un futuro mejor en otro continente, en otro país; corrupción política; impunidad de los corruptos de alto nivel; tramas longevas de enriquecimiento irregular de partidos políticos; dictaduras que se promocionan como socialistas, cuando los que la gobiernan sólo saben imponer su régimen por la fuerza, además de llenar sus propios bolsillos, es decir, socialismo para el pueblo, pero no para el dictador que los gobierna, ni para sus familias y amigos; recorte de salarios; trabajos precarios; reducción de presupuestos públicos, de vacaciones y de descansos a la sanidad y a la educación; violencia de género; estructura patriarcal; asesinatos en escuelas; terrorismo; guerras y bombardeos interminables; etcétera; etcétera; etcétera. Y hay más datos actuales que corroboran la alarma social en la que deberíamos estar todos, y desde hace mucho tiempo, frente a la crítica situación que afronta toda la humanidad, en algunos lugares peores que en otros: 4,5 millones de niños en el mundo que han tenido que huir de sus casas debido a los conflictos y la inestabilidad en sus países de origen; no sólo en Siria, también en Sudán del Sur, Afganistán o Somalia. Unos 133.000, niños y adolescentes han emprendido en el año 2015 un duro viaje hacia Europa buscando un lugar seguro donde vivir. La actual crisis migratoria y de refugiados, es la más grave desde la Segunda Guerra Mundial. Más datos: 168 millones de niños siguen sometidos a trabajo infantil; 1,2 millones son víctimas de trata cada año; 300.000 niños y niñas soldado en más de 20 países; más de 130 millones de niñas y mujeres han sufrido alguna forma de mutilación genital femenina; 1 de cada 10 mujeres menores de 20 años ha sido violada. Estos son datos muy dolorosos, pero ciertos y actuales, proporcionados por Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, en inglés: *United Nations Children's Fund (UNICEF)*.⁸⁰¹

Es por eso que nosotros a través de este trabajo queremos incentivar a la reflexión sobre la necesaria congruencia que debe existir entre la consciencia y convicción de nuestro propio valor humano, y la preocupación por la eficiencia real en la protección de los derechos humanos de todos. Esto conlleva saber que todos

⁸⁰¹ "Día internacional de la no violencia: 'quiero que se dispare la última bala, aunque sea contra mí'", [en línea]. *Blog Bitácora UNICEF*, 02 de octubre de 2015. Dirección URL: <http://www.unicef.es/actualidad-documentacion/blog/dia-internacional-de-la-no-violencia-quiero-que-se-dispare-la-ultima-aunque-sea-contra-mi> [Última Consulta: 08 octubre 2015]

tenemos responsabilidad, de una u otra manera, para que en la sociedad se den los presupuestos necesarios para el desarrollo digno de todos. Todos, desde nuestra educación, desde nuestra vida familiar, privada, laboral y profesional, hacemos de la sociedad lo que es. No basta la prédica teórica que designa a los derechos como universales, argumentando la igual dignidad de todos en tanto humanos. Esto no es suficiente, porque si los derechos no logran ser eficientes, no son más que meros cánticos teóricos. Si los derechos quedan limitados para los que gozan de una titularidad que es consecuencia de una determinada realidad nacional, social, jurídica, política y económica y, si además, para poder disfrutar de la pregonada universalidad de derechos, hay que reunir específicas peculiaridades -como el hecho de ser varón, adulto, nacional, económica y socialmente independiente, no ser una persona con distinta capacidad⁸⁰², heterosexual, etcétera-, entonces, es claro que tenemos un enorme problema que se desborda en una papable crisis de valores humanos.

Esta situación configura una realidad en donde un determinado número de seres humanos -mejor dicho, un enorme número- queda excluido, en la práctica, de la teórica y pregonada universalidad de los derechos humanos. La realidad termina imponiendo una suerte de jerarquía discriminatoria de unos sobre a otros. Los discriminados quedan catalogados y tratados, en la práctica, peyorativamente: mujeres, niños, inmigrantes, pobres, personas en situación de dependencia, personas con diversidad funcional, homosexuales, indígenas; todas ellas, en la realidad práctica reciben un trato universalmente desigual. Esto es consecuencia de un profundo problema de educación que luego hace que el ciudadano, tanto el ciudadano común como los que gobiernan, sean indiferentes a este gran problema de nuestra realidad. Todos somos capaces y tenemos la posibilidad, desde nosotros mismos y desde nuestro entorno más particular, de asumir responsabilidades que contrarresten este trato discriminatorio.

⁸⁰² Hacemos notar que cuando nos hemos referido a las llamadas *personas con discapacidad* -también llamadas *discapacitadas*-, hemos preferido usar indistintamente los términos *personas con distinta capacidad* o, a veces, *personas con diversidad funcional*. Lo hemos hecho así pues nos parece mucho más apropiado. Los términos *discapacidad*, *persona con discapacidad* o *minusvalía*, pueden suponer alguna connotación peyorativa, por ello, nos hemos inclinado a usar una terminología que consideramos no negativa, no rehabilitadora.

Así las cosas, la intención del planteamiento de este trabajo es impulsar, en el buen criterio de las personas, la necesidad de situar en ellos una actitud inclusiva en sus voluntades, consciencias y convicciones humanas, más allá de lo teórico y más cerca de lo eficiente. Esta crítica que hacemos, la podemos plasmar muy bien en las palabras de la profesora Patricia Cuenca Gómez:

*"(...) los planteamientos teóricos y las iniciativas políticas implicadas en la lucha por superar esta situación de exclusión y desigualdad proponen para el futuro la configuración de una sociedad distinta, mejor y más justa a la luz de la exigencia ética de igual dignidad: una sociedad inclusiva en la que todos los seres humanos puedan acceder y gozar de los derechos humanos en condiciones de igualdad."*⁸⁰³

Todo esto nos coloca en el deber de tomar una disposición crítica ante la actualidad que estamos afrontando, de deterioro grave en nuestras sociedades; estamos ante una evidente crisis de valores y ante una evidente ineficiencia del Derecho para afrontarla.

Es más, en esta circunstancia de crisis, como decíamos antes, el Derecho parece caer en la vanidad de creer que los problemas que sufre la humanidad, sólo se solucionan desde él y sólo por él o que, es suficiente con crear organismos internacionales y reunirse en cumbres o, lo que es peor, cae en la vanidad de creer que únicamente con la imposición de normas que obliguen legalmente a las instituciones, a los países y, en última instancia, a las personas, se logrará acabar con los problemas sociales, con la discriminación y con la vulneración a los derechos humanos.

Ante ello, en este trabajo de investigación, proponemos un paso distinto. Sin despreciar el rol del Derecho, reflexionemos ante su ineficiencia e insuficiencia para acabar con los injustos que se producen en la humanidad. Nuestra propuesta, es dejar de centrarse en políticas y normas que únicamente busquen obligar legalmente, para instaurarnos en políticas que le den preferencia a la búsqueda de la convicción social sobre el verdadero y superior valor de los derechos humanos. Se trata de formar la consciencia activa y cívica

⁸⁰³ Cuenca, P., "Los derechos humanos: la utopía de los excluidos", en VVAA., *Los derechos humanos: la utopía de los excluidos*, Dykinson, Madrid, 2010, p.12.

en valores y en derechos humanos. Si el ser humano no tiene la conciencia y convicción de sus valores y derechos propios sobre su calidad humana, simplemente será un ciudadano distraído y no será capaz de exigir sólidamente el respeto de sus derechos, ni tampoco será capaz de exigir con rigor, al sistema público que lo gobierne, el cumplimiento de las normas que regulan legalmente el respeto para sus derechos y valores humanos. En este sentido, Rodolfo Mondolfo nos dice:

*"Cualquier constitución, cualquier medida legislativa, es letra muerta si no hay una exigencia pública, enérgica y vigilante para hacerla efectiva y conservar su vigencia."*⁸⁰⁴

Nos sentimos comprometidos y preocupados con esta situación, ya que tenemos el convencimiento de que quienes nos dedicamos intelectualmente a estudiar y a reflexionar sobre los derechos y, en especial, sobre los derechos humanos, no somos personas perdidas en mirar a las estrellas, o desconectadas de la realidad social que nos envuelve. Tenemos un rol crucial y determinante dentro de la sociedad. Los intelectuales del Derecho llevamos la misión de decir la verdad sobre las relaciones de la ética, del Derecho y del Poder, de la política y de la sociedad; llevamos la misión de despertar a quienes se distraen y no logran ver la verdad de su verdad; nuestra misión, es también desenmascarar a los Poderes e intereses que buscan imponerse, la mayoría de las veces, soterradamente sobre los demás; finalmente, llevamos la misión de propiciar, en las conciencias, la capacidad crítica y activa necesaria que lleve a la convicción sobre la superioridad de los valores y derechos humanos. En pocas palabras, los intelectuales del Derecho tenemos la misión de crear conciencia de verdad y de respeto al derecho de todos, en pro de una sociedad mejor. No es tarea fácil, porque los intereses inescrupulosos de algunos Poderes, serán implacables para poner trabas, desprestigiar y menospreciar a quienes busquen despertar la reflexión auténtica en los demás y a quienes busquen hacer fuerza en contra de esos intereses egoístas que se imponen en la sociedad. Rodolfo Mondolfo, lo tenía claro:

⁸⁰⁴ Mondolfo, R., "Conclusiones sobre el marxismo", en ensayo preliminar a Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. XXVIII.

"(...) cuando las nuevas fuerzas que despiertan y se ponen en movimiento empiezan a representar una amenaza sensible para los intereses constituidos: se desata entonces la primera reacción de las clases dominantes (...)." ⁸⁰⁵

En el mismo sentido, también son muy pertinentes aquí las palabras de Michel Foucault:

"(...) existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. El papel del intelectual ya no consiste en colocarse 'un poco delante un poco de lado' para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder (...) en el orden del 'saber', de la 'verdad', de la 'conciencia', del 'discurso'. (...) Lucha contra el poder, lucha para hacerlo desaparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso, o lucha por una 'toma de conciencia' (...)." ⁸⁰⁶

Entendemos pues, que el Derecho debe construirse buscando eficiencia real en sus objetivos dentro de las sociedades; el Derecho no debe estancarse en la mera satisfacción de su producción de normas o en la de su cumplimiento obligado. El Derecho cumple, principalmente, una función social. El Derecho no está para producir y hacer cumplir normas. La producción de normas y la búsqueda de su cumplimiento, son instrumentos de los que se sirve el Derecho para alcanzar su verdadero objetivo dentro de las sociedades. El objetivo o función social del Derecho, es lograr que las sociedades y sus integrantes, convivan en una realidad eficientemente ordenada, respetuosa y justa. Para eso está el Derecho: para forjar el mejor de los mundos posibles.

⁸⁰⁵ Mondolfo, R., *Giuseppe Manzini y los orígenes del movimiento obrero en Italia hasta 1872. El conflicto entre Manzini y Bakunin*, Asociación Italia Libre, Buenos Aires, 1955, p. 9.

⁸⁰⁶ Foucault, M., *Un dialogo sobre el poder*, traducido por Francisco Monge, en *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 25 y 26.

La falta de eficiencia real de los derechos humanos, le debe exigir al Derecho, y a los Estados, una profunda reflexión al respecto, en aras de construir una sociedad realmente más justa y decente para todos.

Este es un tema que nos compete a todos como humanos y como partes integrantes de una misma humanidad.

Tengamos en cuenta lo que apunta Elías Díaz y que encaja conceptualmente con lo que venimos exponiendo:

"La razón de ser del Estado de Derecho es la protección y efectiva realización de los derechos fundamentales; pero esta no se logra, en la medida en que en la historia se ha ido logrando, si no es a través de la participación de todos en la toma de decisiones (...)"⁸⁰⁷

Los instrumentos e instituciones de los que se sirve el Derecho, para organizar las sociedades, en las democracias modernas, se asume que persiguen como fin la organización justa de la sociedad, lo que supone una sociedad sin discriminación, plural, solidaria, inclusiva e igualitaria en derechos. Pero ¿qué pasa si los instrumentos clásicos de los que se sirve el Derecho no logran encontrar capacidad práctica en sus resultados? ¿Qué hacer si con el solo producir normas para obligar a que se cumpla legalmente algo, no es suficiente para cambiar la realidad imperante y acabar con las vulneraciones, injusticias y discriminaciones?

Este es un problema que sacamos a relucir: desde sus instrumentos legales y coercitivos, el Derecho no está logrando eficiencia real y práctica en sus objetivos, sobre todo en cuanto a eliminar las causas que provocan la discriminación y la agresión a los derechos humanos.

Otra situación clara que viene dándose en nuestras sociedades y que parece ser la única preocupación de urgencia general: es la sufrida *crisis económica*. Sin embargo, consideramos que si bien afrontamos una crisis económica -otra de muchas tantas- la verdadera crisis que afecta más gravemente a la humanidad, es el deterioro de su consciencia activa y crítica y, con ello, el deterioro de la consciencia sobre el valor de su propia humanidad: nos referimos a

⁸⁰⁷ Díaz, Elías, "Democracia y Estado de Derecho", en *Los desafíos de los derechos humanos hoy*, Dykinson, Madrid, 2007, p. 133.

esa grave crisis de la consciencia y convicción sobre los valores humano, que ya antes mencionábamos.

Hay quienes como Carlos Taibo, se preocupan ya por esto, aunque en otros términos:

"Nos hemos acostumbrado a hablar de la crisis en singular para identificar la vertiente financiera de esta última y estamos olvidando a menudo que en la trastienda hay otras crisis en plural. (...) el cambio climático, una realidad que está ya ahí y que no tiene ninguna consecuencia saludable; en el encarecimiento inevitable, en el medio y en el largo plazo, de los precios de la mayoría de las materias primas energéticas que empleamos; en la degradación de la situación de tantas mujeres; en la delicadísima explosión demográfica que afecta a regiones enteras o, por dejarlo aquí, en la prosecución del expolio de los recursos humanos y materiales de los países pobres. Si cada una de esas crisis es inquietante por sí sola, la combinación de todas ellas resulta literalmente explosiva."⁸⁰⁸

Con estupor advertimos que la conciencia crítica de muchos ciudadanos se encuentra entumecida y, gran parte de la responsabilidad de ello, la podemos ubicar en la embriaguez que se causa con la multitud de leyes y normas -nacionales e internacionales- que imponen y obligan a respetar derechos y libertades, pero sobre las que no se propicia su cumplimiento desde la convicción de su valor social y humano. Al final, por la falta de consciencia y convicción de los obligados, estas leyes y normas, resultan ineficientes en la realidad práctica.

A veces parece que el multiplicar un sin fin de normas legales, regulando derechos y libertades formales, tiene más bien el ánimo de distraer o de adormecer a los ciudadanos para que no exijan justicia y derechos realmente eficientes. Parece que hay determinados intereses que prefieren que la conciencia crítica y reflexiva de los ciudadanos se mantenga desconectada de lo que

⁸⁰⁸ Taibo, C., *El decrecimiento explicado con sencillez*, Catarata, Madrid, 2014, p. 116.

realmente importa, para que ellos no se despierten de su letargo y no reclamen la protección eficiente de sus derechos.

Libertades y derechos normados legalmente, pero ineficientes en la práctica -o discriminaciones que sólo encuentran su prohibición formal- desde un sin fin de normas legales: al final no son más que un espejismo de una supuesta sociedad justa, en donde, por la inactividad de la capacidad de crítica, se corre el riesgo de tornar a sus ciudadanos en meras marionetas de intereses irresponsables, inescrupulosos y subalternos.

El autor Marco Antonio Contreras Méndez, en relación a ello comenta que:

"(...) las verdades del poder se asimilan en la sociedad toda y se legitiman como válidas e incontestables. (...) nos aproxima al relativismo del pensamiento posmoderno (...). El fin de la historia es entonces la sociedad de consumo legitimada por la apariencia (...). Conforme a ello, estamos viviendo más que en la realidad, en la apariencia, como en la caverna de Platón. Vivimos en la idea socialmente válida de lo que es la realidad, más que en la realidad misma y, en consecuencia, los esfuerzos por conocer las alternativas y posibilidades para administrar los recursos y gobernar el orden social se hallan sobredeterminados por el pensamiento único. Administración y gobierno pierden transparencia, esto es, ocultan su sentido. En consecuencia, en esta sociedad virtual posmoderna no hay nada que interpretar ni que entender, no es necesario pensar. (...) No hay lugar para cuestionar el punto de vista técnico, que por la ideología adquiere el rango científico. (...) la racionalidad como forma de organizar el mundo sólo se halla en desuso cuando se orienta a modificar la estructura social capitalista. Si de lo que se trata es de reforzarla y mantenerla, entonces resulta válida. (...) El fin de las ideologías significa en realidad el imperio de una sola ideología, el pragmatismo. Parafraseando la máxima fascista de Mussolini: 'Todo para el mercado, nada fuera del mercado,

*nada en contra del mercado'. (...) desde 1986 (...) se evidencia una crisis en el modo de saber de lo social (...). En su lugar, lo que encontramos es la hegemonía de la economía sobre las demás ciencias sociales. Y no se trata del predominio de la ciencia económica, sino de las técnicas econométricas como instrumento del poder de las elites transnacionales y de las oligarquías locales, para reasignar los recursos de la sociedad toda a favor de un patrón salvaje de acumulación capitalista, excluyente y de sobreexplotación."*⁸⁰⁹

No se dice abiertamente, pero pensamos que en el mundo existen intereses que sólo buscan provocar que el ser humano se deje llevar por todo lo que hay, sin preocuparse por hacerse, o saber hacerse, de un criterio propio que le proporcione la consciencia y convicción de su verdadero y propio valor como integrante de una misma humanidad. Quien alcanza esa consciencia y convicción sobre sí mismo, es muy difícil de manipular y de acallar, pues él sabrá bien qué es lo que le corresponde y qué lo que puede exigir como derecho suyo y superiormente más valioso.

Lo anterior nos sitúa en otro problema que queremos exponer: el problema de la pasividad de la consciencia crítica, que es un problema grave y social porque un ciudadano que no ejerce o no tiene una aptitud crítica, cae en el riesgo de desvirtuar su verdadero y propio valor humano. Considerando el carácter universal y de conjunto de nuestra humanidad, resulta pues que -si tenemos en cuenta que los actos individuales de cada ciudadano repercuten en el resto de la sociedad y, con ello, de la humanidad- la humanidad, también corre el riesgo de terminar desvirtuándose en su valor, y en favor de intereses engañosos y egoístas. Como todas las personas son parte de una misma humanidad, el propiciar que cada individuo desvirtúe su valor humano propio, o el propiciar que no sepa reconocerlo, hace que, más tarde o más temprano, la misma humanidad, termine sumergida en una crisis de valores, alejada de su idea de conjunto humano y, con ello, fácil de timar y manejar.

⁸⁰⁹ Contreras, M., "El mercado global y las paradojas del conocimiento social", en *El Estado y sus otros*, Araucaria, Buenos Aires, 2006, pp. 201 y 202.

Ante estos problemas mencionados, nuestro diagnóstico es que la sociedad moderna de hoy, como ya hemos advertido, sufre de una aguda *crisis de valores*, por la que los agentes morales no tienen consciencia de lo que son -en cuanto a su valor humano inherente- y, como consecuencia de ello, tampoco reconocen a los demás desde la propia sustancialidad humana.

La *crisis de valores* surge cuando existe la sensación de que el valor humano ha perdido sentido y utilidad práctica para los asuntos concretos del desarrollo humano. Los síntomas de esta crisis se hacen más claros aún cuando somos testigos de la cosificación de los seres humanos, a quienes se les reduce a jerarquías de utilidad, o cuando se les reconoce mejor o mayor derecho por pertenecer a uno u otro grupo, a una u otra realidad, que ya puede ser de nacionalidad, de género, de opción sexual, de Poder, de estatus económico o social, etcétera. Se reduce o se condiciona el respeto y la consideración humana hacia los demás, a situaciones que, si bien forman parte de nuestra realidad, no son más que construcciones externas formales de la propia sociedad, pero que no sustentan la profunda sustancialidad de nuestro valor humano. Y así, la humanidad se deja llevar, sin caer en la cuenta que una sociedad que pierde la consciencia de su propio valor humano, está destinada a ser una sociedad débil y sumisa, a no saber defenderse, cayendo, inevitablemente, en un grave y penoso deterioro, ya que los intereses inescrupulosos sabrán sacar provecho de esta lamentable situación.

Ante ello, nosotros en este trabajo buscamos la reflexión del ser humano, apelando a conseguir una consciencia y convicción sobre el superior valor de, lo que el profesor Gregorio Peces-Barba llamó, la *dignidad autónoma* del ser humano:

"Podemos hablar de dignidad heterónoma cuando sus causas o razones se encuentran fuera de la persona, derivan de la autoridad, del puesto social que se ocupe o de una mediación fuerte de una institución como puede ser la Iglesia católica, un partido político o el propio poder político. La dignidad autónoma existe cuando se genera desde la propia persona desde sus rasgos identificadores,

bien desarrollados y siempre que sean situaciones generalizables a todos los seres humanos."⁸¹⁰

Una sociedad o un Estado que discrimina a determinados integrantes de su organización; una parte de la humanidad que no atiende el sufrimiento de otra, que vulnera u olvida los derechos de los demás seres humanos como humanos que son, o que, simplemente, dichas vulneraciones o sufrimientos le son indiferentes -porque no les afecta directamente-, al fin de cuentas, esa parte de la humanidad que es indiferente e indolente, se discrimina y se menosprecia a sí misma.

Un ser humano que sólo tiene consciencia para su *dignidad heterónoma*, y que se siente orgulloso y plenamente realizado por tenerla, es un ser humano que se engaña a sí mismo, pues su valor humano lo está supeditando a causas o razones que le son externas a él, y que realmente no son él. Se pueden alcanzar muchos cargos y puestos importantes en la sociedad, sin embargo estos responden a una realidad que nosotros llamamos, la *realidad del tener*. Esta *realidad del tener*, no decimos que haya que despreciarla. Lo que sostenemos es que esta *realidad del tener* -o *dignidad heterónoma*- pierde completamente su valor y su nivel de relevancia, si es que antes no se ha sabido reconocer conscientemente el valor superior de esa realidad que nosotros llamaremos aquí, la *realidad de ser*. Es decir, no rechazamos que la *dignidad heterónoma* pueda complementar la felicidad de alguien, empero, esta dignidad, pierde totalmente su valor si antes ese alguien no es consciente de que su *dignidad autónoma* -su verdadero valor humano- es infinitamente más valioso que cualquier *realidad del tener* que haya podido alcanzar. Si ese alguien pretende sustentar su existencia únicamente desde la *realidad del tener*, es imposible que llegue a reconocerse individualmente en su valor humano que le es propio y consustancial; y, con ello, lógicamente, también le será imposible reconocer el valor humano y consustancial a los demás. Una vida sustentada en la *realidad del tener*, indiferente a su *realidad de ser*, es una vida inauténtica e incompleta, destinada al fracaso propio. Una vida inauténtica que valora únicamente su *dignidad heterónoma*, no se valora a sí misma, ni valora la vida de los demás; es una vida en estado crítico, que se menosprecia a sí misma y que menosprecia a

⁸¹⁰ Peces-Barba, G., *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, cit., p. 32.

los demás, pues no tiene consciencia del valor inherente y superior de la humanidad.

Un reciente y excelente ejemplo -aunque es un hecho deplorable- de esta aguda *crisis de valores* y del patente menosprecio hacia la humanidad a manos de la propia humanidad, es el caso de la hermana Paciencia Melgar. Esta señora contrajo el virus del ébola junto con un misionero español; lo contrajo cuando ambos hacían la misma obra social de ayuda humanitaria. Sin embargo, el gobierno español se negó a prestarle asistencia y ayuda, por el simple hecho de no ser ella de nacionalidad española. Paciencia y el misionero estaban igual de graves, pero España sólo aceptó asistir al misionero porque éste sí era de nacionalidad española. Es decir, se menosprecio la vida de un ser humano y se le abandonó a su suerte, por un simple tema formal de nacionalidad. Lo paradójico fue, que pese a la indolencia del gobierno español y a su indiferencia para los derechos humanos de esta religiosa, la hermana Paciencia, al cabo de un tiempo, se curó abandonada y, prácticamente, sin ninguna atención médica. En ese momento España afrontaba una de sus crisis sanitarias más graves y complicadas, pues el virus del ébola había logrado cruzar sus fronteras y se hizo claro que la administración sanitaria española no se encontraba preparada para ello. Ante estas circunstancias, España recobra el interés por la hermana Paciencia, pero no por su valor humano, sino por su valor utilitario, ya que al haberse curado sola, su sangre tenía una alta posibilidad de servir como antídoto para curar a la enfermera española que había resultado contagiada con el virus. Vemos pues, que a la hermana Paciencia, se le cosificó, se le trató como a una cosa sin valor humano, y no como a un ser humano con derechos inherentes; se despreció su humanidad por un criterio de nacionalidad que se consideró, equivocadamente, superior. Fue un gran error y una enorme vergüenza para nuestra España desarrollada, democrática y supuestamente defensora de los derechos humanos, y la que además, como país, ha ratificado, formalmente, múltiples y sendas normas de protección a los derechos humanos.⁸¹¹ Hacer, firmar y ratificar normas legales que obligan, es

⁸¹¹ "La lucha contra el ébola en España y la paradoja Paciencia Melgar", [en línea]. *La voz de Galicia*, 08 de octubre de 2014. Dirección URL: <http://www.lavozdegalicia.es/noticia/sociedad/2014/10/08/lucha-contra-ebola-espana-paradoja-paciencia-melgar/00031412777042493242870.htm> [Última consulta: 28 mayo 2015]: "*La religiosa infectada fue abandonada cuando su compañero Miguel Pajares fue repatriado (...). El primer caso de contagio de ébola fuera de África ha vuelto a poner de manifiesto las desigualdades entre el primer*

fácil; luego, cumplir esa misma norma firmada y ratificada, para ciertos Poderes -sin educación y consciencia del valor humano- ya es cosa muy diferente.

Ese es un caso patente que demuestra bien que todo se estanca en las normas escritas cuando no existe la convicción y la consciencia formada y verdadera del valor superior de los derechos humanos. Somos los seres humanos el medio más idóneo, por antonomasia, para hacer eficientes a las normas; somos los seres humanos los que les damos poder, pero para ello hay que tener claro cuál es la voluntad que debe mover a las decisiones de la humanidad; de lo contrario, las normas legales que supuestamente obligan, no sirven más que para que los legisladores y mandatarios se paseen y se saluden en Cumbres donde sólo van a firmar y a ratificar su estado de inconsciencia. Y esto no es un problema reciente. Sobre los tratados internacionales, ya lo decía el senador estadounidense Eugene McCarthy, allá por los años sesenta, que:

"Las leyes y normas vigentes en el terreno de los asuntos exteriores se enuncian formalmente en los tratados y convenios internacionales (...). En el mundo actual, una gran mayoría de los tratados se

mundo y el tercero. (...) pocos ejemplos más claros que el de la religiosa Paciencia Melgar. La voluntaria guineana, compañera del español Miguel Pajares en sus trabajos en Liberia, contrajo el ébola al igual que varios de sus colegas de la organización Juan Ciudad ONGD, promovida por la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Paciencia fue abandonada (...). El 6 de agosto, un avión medicalizado del Ejército del Aire voló a Liberia para llevarse a Madrid a Pajares y a la hermana Juliana Bohi, de origen guineano pero con nacionalidad española. La familia de Pajares siempre lamentó que se hubieran dejado atrás a Paciencia Melgar y el resto, condenados (pensaban) a una muerte segura en una de las zonas más afectadas por el ébola. (...) Ante las críticas de la familia de Pajares y de algunos sectores vinculados con el voluntariado, la directora general de Salud Pública, Mercedes Vinuesa, precisó entonces que la operación del Gobierno sólo contemplaba 'la repatriación de los españoles'. (...) Sin embargo, Paciencia Melgar no murió. Tratada en Monrovia, se comunicó oficialmente libre de ébola el 25 de agosto. Después, pasó 21 días en cuarentena hasta confirmar que no era un peligro. Lo primero que hizo cuando pudo salir de Liberia fue volar a España. Su milagrosa recuperación, de repente, la convirtió en valiosa por algo más que por su trabajo humanitario. (...) El plasma de donante convaleciente de personas que han ganado la batalla al ébola es uno de los tratamientos experimentales autorizados por la Organización Mundial de la Salud. De esta manera, la religiosa Paciencia pasó de ser poco menos que abandonada a convertirse en una esperanza para Teresa Romero."

encuentra desposeída de toda eficacia aun antes de haberse firmado."⁸¹²

El estar ensimismados en nosotros mismos y limitados a valorar sólo las construcciones externas de nuestra realidad -y no la humanidad por su propia condición humana- lleva también a las sociedades a no tener en cuenta y a afectar el entorno donde vive, el medio ambiente, al resto de seres que habitan en el planeta, etcétera. Si no tienen respeto y consciencia de su propio valor humano, menos lo tendrán con respecto a los demás seres con quien compartimos este planeta.

Todo ello nos está trayendo ya consecuencias y, más tarde o más temprano, provocará el declive o la insostenibilidad de las sociedades modernas, según como las entendemos hoy en día. Esta es nuestra prognosis de lo que sucederá, a menos que tomemos consciencia y responsabilidad de la más grave crisis que nos aqueja como conjunto humano. No podemos negar o ser indiferentes a la patente crisis de valores que afrontamos y que se viene agravando, más y más.

De hecho, seguimos hablando, durante años, de los mismos problemas y las mismas causas de discriminación (la estructura patriarcal, el machismo, el racismo, la xenofobia, la homofobia, la desatención a las personas con distinta capacidad, la malnutrición y la desnutrición de los niños en el mundo, los que huyen de países en guerra o del hambre y la pobreza extrema, etcétera). Todo esto, junto con la corrupción política, la mayor pobreza, la mayor polución, el calentamiento global, el terrorismo, el secuestro masivo de niñas, las cárceles sin derechos humanos (como Guantánamo), los centros de internamientos de inmigrantes, los campos de refugiados, las dañosas y vergonzosas concertinas de alambre puestas en vallas de frontera, las matanzas en colegios, los degollamientos cometidos por fanáticos, los asesinatos, los bombardeos impunes e indiscriminados donde hay civiles y niños, las impunidades en general, etcétera; son síntomas claros del grave y mayor deterioro de nuestras sociedades modernas.

No se trata, por supuesto, de ser catastrofistas, aunque el escenario mundial resulte bastante preocupante; sin embargo nos negamos a resignarnos a la impotencia o a la ineficiencia del Derecho, frente al

⁸¹² McCarthy, E., *Los límites del poder*, traducido por Nicanor Ancochea, Llibres de Sinera, Barcelona, 1968, p. 21.

necesario y auténtico desarrollo de la dignidad humana. El Derecho tiene que buscar el logro de su eficiencia, pues, como sostenemos, es el Derecho el encargado de ordenar a la sociedad de manera justa, práctica y eficiente, y no debe estancar o limitar sus esfuerzos sólo a la producción formal de normas legales que pretendan regularlo todo. El Derecho, insistimos, cumple una función social; no sólo se trata de crear normas. En este sentido, se puede afirmar que es el Derecho quien:

*"(...) establece objetivos para organizar la sociedad con criterios de racionalidad y de humanización que favorezcan estructuras sociales y climas institucionales que permitan el pleno desarrollo de la condición humana. Es la forma política adecuada para colaborar con la ética privada, la moralidad del poder y del Derecho."*⁸¹³

El Derecho lo construimos los seres humanos y no debemos resignarnos a aceptar su impotencia, pues el recto Poder del Derecho radica en nuestra libertad y en nuestra voluntad consciente de ejercer nuestros actos con respeto y consideración hacia toda la humanidad.

No nos condenemos, a que como las cosas siempre han sido así, a aceptar la ruina del pleno desarrollo de nuestra personalidad humana; tampoco nos creamos que el ser humano sea incapaz de corregir o reformar lo que sea necesario para un mundo más justo y mejor. No caigamos en el desencanto de nuestras aptitudes y capacidades. No debemos aceptar, en nuestras sociedades, que la conciencia crítica del valor de nuestra humanidad sea tan sólo un fenómeno accesorio, o teórico, que acompaña a la realidad y que no tiene la capacidad práctica para cambiarla.

En este sentido, veremos que para Rodolfo Mondolfo debemos aprender a pensar libres, para poder obrar bien; de lo contrario, caemos en la *autoenajenación* -de la que hablamos en el primer capítulo-, es decir, caemos en un estado de sumisión que nos convierte en meros seguidores de ideas ajenas y acríticas que, finalmente, viciarán nuestra realidad verdadera:

⁸¹³ Peces-Barba, G., *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, cit., p. 53.

"(...) *la renuncia voluntaria -al pensamiento propio- es más grave que el de una opresión exterior.*"⁸¹⁴

La consciencia y la convicción en los valores y derechos humanos, hace factible y contundente la posibilidad del cambio eficiente. El menospreciar nuestra condición y capacidad humana, es sumirnos en una amarga carencia de acción, en una vida sin capacidad y fuerza para obrar cambios; en una vida sin eficacia, en una vida sin vida, en una vida inauténtica y vacía.

En esta parte, resulta relevante que recordemos el discurso de Pierre Bourdieu.⁸¹⁵ Este autor advertía, en el año 1997, que determinados intereses imponían la idea de la existencia de un pensamiento irrefutable, una suerte de *fin de las utopías críticas* que en verdad no era otra cosa que un *fatalismo economicista*:

*"Galileo dijo que el mundo natural está escrito con un lenguaje matemático. Ahora la gente está tratando de creerse que el mundo social está escrito con un lenguaje económico.(...) esta filosofía no conoce ni reconoce ningún propósito que no sea la creación siempre en aumento de riqueza y, más secretamente, de su concentración en manos de una pequeña minoría privilegiada; y por tanto, conduce a un combate, por todos los medios necesarios, incluida la destrucción del medio ambiente y el sacrificio humano, contra cualquier obstáculo que se oponga a la maximización del beneficio."*⁸¹⁶

Para Pierre Bourdieu, los intereses, de esta hambre desmedida de riqueza, se esfuerzan por hacernos caer en la pasividad de creer que en el mundo no pueden operar cambios significativos. Bourdieu al igual que nosotros, invita a todos a luchar contra este *fatalismo economicista* e invita a quienes se preocupan verdaderamente por el

⁸¹⁴ Mondolfo, R., "Significación del humanismo en el mundo contemporáneo", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, cit., pp. 534 y 535.

⁸¹⁵ Bourdieu, P., "Una utopía razonada: contra el fatalismo económico", en *Pensamiento crítico contra la dominación*, traducido por Mario Carbajo Vila y otros, Akal, Madrid, 2000, p. 156 y siguientes.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 157 y 158.

bien de la humanidad, a que ejerzan e implanten un pensamiento utópico, un *utopismo razonado*, o como lo proponemos nosotros, hay que implantar y ejercer una conciencia crítica, activa y constante, sobre todo lo que hay, empezando por sobre nuestra propia condición humana.

Lo anterior enlaza también con la idea del profesor Gregorio Peces-Barba cuando sostiene que los derechos fundamentales son el mejor instrumento para poner en práctica la libertad, la igualdad y la fraternidad, como patrimonio de todos.

Logrando la efectiva eficiencia de los derechos humanos se impulsa el correcto y completo desarrollo de la humanidad:

*"La utopía es ésta, por ella hay que luchar como si fuera posible conquistarla inmediatamente, porque también la utopía forma parte de la realidad, aunque sea de una realidad prematura y anticipada por los sueños de los hombres que tienen sus ojos puestos en una luz distinta. Sin embargo, si se mira hacia atrás en lo ya hecho y en lo ya consolidado, se fundamentan razones para la esperanza y se puede considerar esta utopía como alcanzable en la historia."*⁸¹⁷

Sostenemos pues, que el núcleo del problema está en que se mediatiza, se dificulta o, directamente, se impide y se reprime el ejercicio libre de nuestra consciencia crítica y, con ello, se logra que los sujetos desvirtúen su propio valor ético y humano. Todo ello para que luzcan como valores superiores, aquellas construcciones que si bien pueden tener un valor político y organizacional dentro de las sociedades, no sustancian ni se determinan como un valor superior a lo humano, a nuestra moral y a nuestra ética humana. Y nos referimos a situaciones como la nacionalidad, ya que antes hemos usado como ejemplo el caso de la hermana Paciencia.

La moral o ética humana es aquella que parte de la idea en la que los seres humanos poseen un valor inherente por su misma existencia y dignidad, propia de su calidad y condición humana. De esta idea también parte la defensa de los derechos humanos. Sin

⁸¹⁷ Peces-Barba, G., *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988, p. 211.

embargo, la historia nos muestra cómo es que la humanidad ha creado siempre tipos diferenciados de dignidad, otorgándole mayor valor a unos que a otros. La dignidad de los antiguos provenía de la jerarquía que era consecuencia de la labor ejercida en su sociedad desigualitaria: el señor feudal y el siervo, el maestro y el aprendiz, son ejemplos de esta distinta dignidad. En la modernidad, y pese al paso del tiempo, esa diferenciación de dignidades aún la conservamos en el terreno de la realidad y los hechos prácticos: el dinero, la capacidad económica, la cultura, la educación, la nacionalidad, si se es hombre o mujer, el barrio en el que se vive, el colegio en el que se estudia, etcétera. Esto nos recuerda a John Rawls cuando nos explica cómo la clase social en la que una persona nace, la educación que recibe y las oportunidades a las que accede, determinan la habilidad y los talentos con que este individuo se desenvolverá en la vida, en algo así como una *lotería natural*. El trabajo de una sociedad justa es garantizar no solamente la libertad de todos los individuos para ser lo que quieran ser; una sociedad justa se preocupa por reconocer esta *lotería*, para así poder garantizar las oportunidades que nivelen estas desigualdades, incluso si las oportunidades son desiguales. El profesor Gregorio Peces-Barba, afirma que aceptar la suerte de la *lotería natural*, sin hacer nada para corregirla, es tan injustificado como la insolidaria parábola del *banquete natural* de Malthus:

*"(...) donde distinguía entre los invitados al banquete, los dignos, y los que se agolpaban a sus puertas sin poder entrar, los pobres, los inmigrantes, los nacidos en países no desarrollados. Lo cierto es que en la sociedad capitalista es discutible la posibilidad de la igual dignidad por razones económicas, por el analfabetismo, la falta de esquemas de comprensión y por la extranjería."*⁸¹⁸

Luego bien, como decíamos, es cierto que existen intereses que se esfuerzan por mediatizar la conciencia crítica de los sujetos y, muchas veces, lo hacen para promover sus intereses económicos o políticos, o para adoctrinar o instaurar sus ideologías con mayor facilidad y sin oposiciones ni reclamos. A estos intereses no les importa lo espurio de sus acciones ni lo dañinas que puedan resultar para la sociedad. Se sirven, si pueden, de la política y del poder

⁸¹⁸ Peces-Barba, G., *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, cit., p. 33.

económico que consiguen; hacen a un lado la consideración de la ética y del valor humano, buscando que sus intereses terminen siendo protegidos por toda la organización normativa y política del Estado.

Recordemos, que en el apartado anterior, ya hacíamos una crítica al sistema capitalista ante lo negativo que resulta este sistema, para la humanidad, cuando se gestiona sin tener en cuenta los valores y derechos humanos, o cuando no se les sitúa en la prioridad e importancia que tienen por sobre los intereses particulares de privilegio, o de ganancia y utilidad económica.

Ahora bien, nos queda claro que el Derecho Formal contribuye con enorme relevancia al desarrollo de la economía capitalista garantizando la seguridad jurídica del comercio; asimismo, es innegable, también, que la desigualdad en la distribución de la propiedad hace ilusoria la libertad jurídica de contratar para los que son privados de propiedad. Un Derecho Formal, dentro de una economía capitalista racionalizada, ofrece la posibilidad de lograr una utilización calculada de los bienes, en un mercado libre, para adquirir poder sobre otros y, son los que tienen el poder en el mercado, los verdaderos interesados en mantener esta superioridad para optimizar el control sobre los intereses de su economía racionalizada. Los derechos garantizados por la *libertad formal*, son en principio accesibles a todos, pero, realmente, son los que tienen más los que garantizan, a su gusto, la autonomía y la libertad de los demás.

Siendo así, podemos sostener, que la crisis económica actual no se debe a una desaparición repentina de la riqueza social producida; más bien, se debe al colapso del actual modelo de acumulación, basado en la producción de desigualdad y en la competencia. La riqueza que hemos producido entre todos, en este mundo globalizado, sigue estando ahí y el problema es su reparto desigual. Y no nos referimos sólo a la crisis económica y coyuntural de esta década que viene afectando a las potencias económicas del mundo. Nos referimos, por supuesto, también a la crisis de los derechos y libertades de los seres humanos que habitan en los países pobres, y que son las mayores víctimas de la estructura racionalizada del capitalismo.

Es evidente que poder económico coloniza el subjetivismo de los sujetos, para crearle falsas necesidades que luego son consideradas como "necesarias" y hasta "indispensables" para el logro de una

buena vida. El subjetivismo, cuando el ser humano llega a la vida, ya nace condicionado por las imposiciones de su entorno. No sólo se nos impone una lengua, una nacionalidad y hasta una religión, sino que también se nos imponen conceptos de triunfo que suelen ser indiferentes a posturas humanistas, y que sólo se limitan a la obtención de cosas y de situaciones basadas en lo económico y en el dinero. Esto afecta a nuestro ámbito de libertad básico. Normalmente, el individuo de hoy se deja llevar por la masa social que lo envuelve desde que nace.

Entonces la pregunta que surge es ¿qué hacer con lo que se hace de nosotros? Podemos dejarnos llevar por la masa y por el sistema dominante, o bien podemos atrevernos a dudar de todo nos impone, como supuestamente correcto, el sistema capitalista que impera en el mundo Occidental. Este es un ámbito de libertad, al que podemos llamar como el *ámbito de libertad subjetiva mínima requerida*. Ésta es la requiere el ser humano para ser verdaderamente libre: el libre ejercicio de su derecho a dudar. Si un ser humano decide no dejarse llevar por la marea del capitalismo, y decide dudar de todo lo que le impone como correcto, lo que hará es dejar que sea su misma consciencia la que decida sus actos y convicciones de vida. Cuando uno comienza a dudar con su propia capacidad crítica, es cuando empieza a ser verdaderamente libre.

Hoy, la gran mayoría de cosas o situaciones por las que luchan la gran mayoría de, los individuos (esos que se dejan llevar por la marea del capitalismo), son cosas o situaciones que se anhelan para estimular el propio ego, o cosas que hagan la diferencia y que les haga sentir superior a los demás. Esta situación es un instrumento idóneo que es inculcado y luego aprovechado por el poder económico racionalizado del capitalismo. El capitalismo crea "necesidades", pero también, provoca desigualdades que luego no dan la posibilidad a todos de satisfacer esas "necesidades" de la misma manera y, con ello, se mantienen las oportunistas diferencias que ayudan a provocar el ánimo competitivo entre los seres humanos y, a la vez, estimulan el consumo.

Se puede reconocer, con bastante acierto, que la defensa de las libertades y de los derechos humanos, encuentran su mayor obstáculo en el latente interés por la protección de las cuestiones económicas. Y no se puede negar que los Estados también son parte de este latente interés:

*"(...) nuestra defensa de las libertades y los Derechos Humanos tiene como barrera cualquier conflicto de intereses comerciales."*⁸¹⁹

De lo que aquí exponemos, surgen varias preguntas: ¿es el sistema capitalista moderno el marco posible para la vigencia, eficiencia y desarrollo real de los derechos humanos en el mundo y para todos por igual? ¿O es que los derechos humanos son sólo para los que viven en países ricos? ¿Estamos, con el capitalismo imperante, en cierta forma, volviendo a los postulados calvinistas sobre los seres humanos "predestinados"? ¿Realmente se respetan los derechos humanos en los países ricos o sólo se respetan los que no afectan a los intereses económicos?

Son preguntas que pueden tener muchas respuestas teóricas y con diferentes posiciones; sin embargo, la mejor respuesta la proporciona la misma realidad. Mientras haya hambre y pobreza en el mundo, niños trabajando y que no llegan a la mayoría de edad por desnutrición, países muy pobres y países demasiado ricos, gente en extrema pobreza y gente en extrema riqueza, etcétera, siempre dudaremos de la conveniencia del capitalismo ante la eficiencia de los derechos humanos. En parte significativa, el objetivo del cálculo económico racionalizado del capitalismo, implica, precisamente, el establecimiento y el mantenimiento perenne de esas formas de injusta diferencia. Nos atrevemos a decir que el capitalismo se nutre, especialmente, de las diferencias que él mismo crea y que él mismo se preocupa en mantener vigentes.

Por supuesto que nuestra crítica no busca el anarquismo político ni económico, ni nada que se le parezca. La solución a está en nuestras consciencias y convicciones sobre el superior valor de los derechos humanos. Se trata de reflexionar y de buscar una fórmula -siempre democrática- que no permita que el capitalismo llegue a niveles alarmantes de deshumanización en sus intereses. Podemos afirmar, incluso, que el capitalismo no tiene que ser incompatible, necesariamente, con los derechos humanos. Su incompatibilidad se produce cuando este sistema no encuentra límites y menosprecia el valor de los derechos, para ganar o aumentar sus riquezas. Nos debe interesar a todos el acabar con las diferencias radicales e irracionales, mediante un camino de auténtica solidaridad, que nos lleve a la

⁸¹⁹ Pérez-Maura, R. (16 de agosto de 2009). "Y no nos avergonzamos". ABC, p. 30.

verdadera libertad racional y que no se quede sólo limitada al ámbito formal. Es decir, que el cálculo del que se sirve el racionalismo, dirija sus objetivos y fines hacia el logro de un mundo más justo e igualitario, en oportunidades y derechos.

Eso nos lleva a afirmar, que el capitalismo, la Política y, con ella, el Derecho, no deben ni pueden sustentarse ni sostenerse en el tiempo, lejos de la ética y de la moral humanas. Una sociedad que pierde la consciencia sobre su valor humano como tal, pierde su espíritu y vigor propio, es decir, languidece rumbo a su propio deterioro. En este sentido consideramos muy pertinente al profesor Francisco Javier Ansuátegui cuando afirma que:

"(...) el Derecho es expresión de un sistema de valores -yo agregaría de valores humanos, porque somos los humanos los que le otorgamos valor o no a todo lo que existe- (...) ningún sistema jurídico es neutro desde el punto de vista axiológico. Detrás del Derecho existen unos determinados valores, que son los que precisamente pretenden materializarse a través de las normas jurídicas. (...) el Derecho es estructuralmente moral (...)."820

Es tan cierto que el Derecho es estructuralmente moral -como lo dice el profesor Ansuátegui-, como cierto es, que la sociedad también lo es, pues ella se construye y se organiza según la moralidad que impera dentro de ella. El Derecho no es ajeno a la humanidad; son los mismos seres humanos los que construyen el Derecho. Esto se relaciona, con la filosofía mondolfiana cuando dice que, son los valores de una sociedad los que la determinan a ser lo que son, y es por ello que Rodolfo Mondolfo propone una teoría de los valores humanos basada en la *inversión de la praxis*. Es decir, que los valores del ser humano los determina él mismo, y luego estos lo determinan a él, y así sucesivamente. Como comentamos antes, es el mismo Mondolfo quien dice ocuparse de la *filosofía de la cultura*:

"Vinculada en su actual orientación sistemática con la teoría de los valores (...)"821

⁸²⁰ Ansuátegui, F., "El concepto del Derecho", en *Curso de teoría del Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2000, pp. 19 y 20.

⁸²¹ Mondolfo, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, cit., p. 7.

Si reconocemos que el Derecho y la política responden a una estructura moral, entonces, debemos de preocuparnos de que esta estructura no pierda, en principio, la consciencia de su valor, como moral humana, como valor humano por humano que es. Desvirtuar el valor humano, para dar cabida o preferencia, a otros valores e intereses externos, únicamente perjudica a las sociedades y las condena a que entren en crisis, ya que las estructuras -tanto las de la política como las del Derecho-, a las que le sea indiferente el valor moral e inherente de la humanidad, están destinadas a la decadencia de su realidad y, con ello, a la de su propia destrucción o deterioro.

Al hablar de una estructura moral del Derecho, nos situamos en la dimensión pública y privada de la sociedad, que es la que nos sirve para entender bien la relación existente entre la tricotomía que representa la ética, el poder y el Derecho. Sostenemos que el Poder del Derecho para ser legítimo, tiene que ser eficiente; un Derecho que no logra ser eficiente, no es un Derecho justo. Esto nos lleva a la distinción que hace el profesor Gregorio Peces-Barba, entre *ética pública* y *ética privada*.

La ética privada está referida a la igual dignidad humana, que parte de una visión humanística y antropocéntrica:

*"(...) supone un camino para alcanzar la autonomía o independencia moral, un proyecto final de salvación o para alcanzar el bien, la virtud o la felicidad y puede ser religioso o laico"*⁸²²

En cambio, la *ética pública*, constituye el orden justo y estable, libre, igual y solidario; además, constituye también, los criterios de orden de la vida social y de los poderes, el conjunto de valores, principios y derechos.

Con lo anterior y según la propuesta de este trabajo, de lo que se trata es de que el ser humano haga parte de su ética privada a la consciencia y convicción de su valor humano; a partir de ahí, desarrollará e identificará su ética privada, con los valores y principios de la ética pública. Se reconocerá él en los valores y principios de la ética pública, y reconocerá, el mismo valor a los demás, por ser también humanos como él. Dicho en otras palabras, se trata de reconocernos desde nuestra ética privada, en la ética

⁸²² Peces-Barba, G., *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, cit., p. 54.

pública. Si valoramos nuestra ética privada según la consciencia de nuestro valor humano, valoraremos también los valores de la ética pública y, consiguientemente, habrá mayores posibilidades de alcanzar eficiencia en el Derecho, pues mayores serán las posibilidades de que los individuos respeten las normas. El valor de respetar las normas se situará en los mismos individuos, pues serán ellos quienes tengan la convicción y la consciencia de que las normas buscan el orden y el bienestar social de ellos mismos y de la humanidad a la que todos pertenecemos. Se trata de tener la convicción de que respetando el cumplimiento de las normas, en general, nos respetamos a nosotros mismos. Lo contrario -el no respetar y no considerar a las normas y a los demás- nos llevará indefectiblemente, en particular, al fracaso individual, y con ello, al de la sociedad en general.

Sin perder el hilo de lo que venimos comentamos, es también pertinente la explicación del profesor Eusebio Fernández García cuando, a nuestro entender, nos recalca la necesidad del deber ciudadano de ejercer su autonomía, interviniendo, con su crítica activa, en la política y en el Derecho:

"(...) ni la Política debe ser dejada exclusivamente en manos de los políticos ni el Derecho encerrado en los esquemas de los juristas. Y ello por la sencilla razón de que tanto una como otro afectan a aspectos importantes de la vida de cualquier ser humano, y un ciudadano libre y responsable no puede renunciar a su autonomía. Mi propuesta aboga por una moralización de la Política y del Derecho o (...) por un control moral de ambos. (...) La Ética exige sobre todo libertad de conciencia y voluntad de vivir de acuerdo con las convicciones morales. (...) hay que exigir que la política sea suficientemente moral, aunque (...) un buen número de veces sea imperfecta desde la perspectiva moral. (...) una Ética cívico-política de mínimos, (...) una Ética que regule nuestra actividad como ciudadanos y como sujetos activos de las decisiones políticas, manteniendo una y otras en el marco del respeto a la dignidad, la autonomía, la seguridad, la libertad y la igualdad

de los seres humanos. La realización (...) de esos valores permite conformar una sociedad justa; nuestro compromiso cívico y político con ellos posibilita la creación y el mantenimiento de instituciones sociales y políticas suficientemente justas."⁸²³

4. LA CONSCIENCIA HUMANA Y LA REALIDAD EN RODOLFO MONDOLFO

Luego de la diagnosis y prognosis expuesta en el punto anterior, sirviéndonos de lo que hemos desarrollado, y más, vamos a relacionar nuestro planteamiento sobre la necesidad de una consciencia y convicción en los valores y derechos humanos, desde los conceptos de la filosofía mondolfiana.

Ha quedado claro, que lo que buscamos fundamentar es la superioridad de la convicción como instrumento mejor para lograr la eficiencia en el respeto hacia los derechos humanos, más allá de la sola y formal obligación legal que obliga a respetarlos.

Empecemos trasladándonos al año 1637, para ubicar a René Descartes. Veremos que él para explicar la existencia de la realidad, (aquello que está fuera del conocimiento o del pensamiento, la *res extensa*) recurre a la veracidad divina: *la realidad existe porque Dios la ha puesto ahí*. Luego, si seguimos hacia adelante en el tiempo, y recordamos a Kant, veremos que para este autor sólo hay realidad en tanto los sujetos la conocen y le dan forma; es decir, que la realidad kantiana existe únicamente para el sujeto cognoscente que le da forma; lo que el sujeto no puede conocer, es inabordable para los seres humanos; es el mundo de lo incognoscible; es el nouméno, la cosa en sí; entonces, para Kant la realidad sólo existe en tanto hay sujetos que la conocen y le dan forma; es el paso de la moral subjetiva. Más adelante en el tiempo, aparece Hegel quien, a diferencia de Descartes y Kant, para explicar la realidad no va a recurrir a la idea de la veracidad divina ni a lo que pueda o no ser objeto de conocimiento por el ser humano; en este sentido, podemos decir que Hegel se apropia de la toda la realidad, planteando que la realidad es lo mismo que los sujetos; sujeto y sustancia son lo

⁸²³ Fernández, Eusebio, *Filosofía Política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995, pp. 16 y siguientes.

mismo. Los sujetos hacen la realidad (la historia) y la realidad hace a los sujetos; sujeto y realidad al ser lo mismo, poseen un mismo fin: alcanzar el *espíritu universal* o, como también lo llama Hegel, alcanzar la *idea o conciencia universal de libertad* o, como nosotros lo proponemos, alcanzar la conciencia crítica y universal de la humanidad.

Ahora recordemos que antes precisamos, que para Hegel la historia es un enorme proceso de liberación del espíritu universal que supone el avance en el logro de la autoconsciencia. La historia, para Hegel, es exhibición de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad, es la explicación y la realización del espíritu universal.⁸²⁴ Según Hegel, existe un objetivo hacia donde se dirige la historia del mundo; este objetivo es la conciencia universal de libertad. Esta conciencia universal de libertad, se basa en el principio de la libertad del ser humano en cuanto ser humano que es y, es aquí, donde la conciencia universal de libertad encuentra su más alto grado de superioridad. Este principio, para nosotros, a diferencia de Hegel, contiene en sí mismo a toda la humanidad.⁸²⁵ Para Hegel, recordemos hay una fuerza universal e inmanente que mueve al mundo dialécticamente, y esta no es otra que la razón, donde el ser humano y sus intereses particularistas guardan un nivel secundario o de menor relevancia que esa fuerza universal, superior y trascendente, que es la que decide las cosas en el mundo y en la realidad. Una suerte de providencia que desciende del cielo a la tierra.

Nosotros no compartimos la idea de Hegel de someter el progreso de la humanidad a una fuerza trascendental que lo decida; por buena o mala que sea esta fuerza. Nosotros creemos que esto dejaría al ser humano convertido, en eso que, justamente, venimos rechazando en todo este trabajo. El ser humano no es una marioneta ni un robot al que una fuerza trascendental lo decida o programe, determinante e ineludiblemente, hacia un sentido o hacia otro; este es un mal en el que se puede caer, y pese a que parezca ser el mundo más cómodo posible -sobre todo para los que están del lado privilegiado de la historia-, no se podrá sostener en el tiempo indefinidamente y, más tarde o más temprano, dejará de ser cómodo, para convertirse en el

⁸²⁴ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, cit., p. 279.

⁸²⁵ Hegel descarta a la gran mayoría de pueblos de poder alcanzar el grado superior de la conciencia de libertad, y declara que este privilegio le corresponde exclusivamente a la nación alemana.

peor de los mundos posibles. El ser humano educado y formado en la consciencia y en la convicción de sus propios valores y derechos humanos y ciudadanos, es un ser humano poderoso, capaz de cambiar el mundo en el sentido humano que le corresponde y que necesita para ser un mundo estable y justo. Lo de Hegel hay que tomarlo como la descripción de una patología social en la que se puede caer -y en la que de hecho demasiada humanidad ya ha caído- pero de ningún modo es la regla a la que todos estemos determinados; aunque, podríamos decir, que en cierta forma, esa fuerza trascendental y determinante hegeliana, se parecería o se equipara, por ejemplo, a los poderes económicos y de mercado imperantes en la actualidad. Pero esto, en todo caso, es un problema; no es lo inevitablemente correcto o natural que haya que aceptar sí o sí. A ello se debe la existencia de este trabajo, y de otros muchos que siguen el mismo interés, y que tienen el firme convencimiento de la fuerza y capacidad que los seres humanos podemos alcanzar para cambiar el mundo hacia una eficiencia real de armonía y justicia. El antídoto para la patología que se desprende de la dialéctica trascendental hegeliana, es, definitivamente, la educación permanente en valores, para todos y a todos los niveles de la enseñanza.

Entonces, nosotros rechazamos la idea de que el progreso de la realidad dependa inevitable y necesariamente de una fuerza trascendental, que es la que decida la historia y la realidad de la humanidad; no es lo correcto ni lo humanamente natural, según nuestras capacidades. Creemos que Hegel construye así su dialéctica, porque él se encuentra desencantado de la fuerza activa y consciente del ser humano. Al parecer, Hegel no confía o no cree que el ser humano tenga la suficiente capacidad para hacer progresar al mundo desde su propia convicción, ni tampoco cree que sea capaz de alcanzar el entendimiento de su propio valor humano, desde sí mismo y es, por ello, que Hegel introduce la necesidad de una fuerza trascendental y determinante que le permita al ser humano entenderse a sí mismo y entender el fin que cumple al ser parte de una misma humanidad. En este mismo sentido, Jacques D'Hondt escribirá:

"Hegel se resignaría ante la impotencia del pensamiento humano, condenado a aceptar las cosas e incapaz para corregirlas o reformarlas. Vería en la conciencia nada más que un simple

*epifenómeno, y esta derrota se manifestaría acompañada de un sentimiento melancólico, de esa tristeza amarga que se apodera del espíritu al fin de una jornada carente de acción, de una vida sin eficacia."*⁸²⁶

Ahora bien, nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, no estará de acuerdo con Hegel, y a diferencia de él, sostendrá que la historia de la humanidad es un continuo desarrollo que tiene como resultado el progreso⁸²⁷ y cuyo centro propulsor está constituido por la actividad del ser humano y no por una fuerza trascendental y condicionante. Es decir, mientras que Hegel parece quitar de la centralidad al ser humano, Mondolfo, por el contrario, coloca al ser humano precisamente en el centro de esa realidad; Mondolfo le otorga al individuo la calidad de ser él el protagonista que echa a andar la creación y el progreso de la historia.

En este sentido, decíamos, en la primera parte de este trabajo, que Mondolfo, era un humanista voluntarista; y esto porque, para él, el ser humano es quien crea sus condiciones de vida desde su voluntad, sin determinaciones o fuerzas trascendentales que lo decidan. Luego estas condiciones de vida creadas actuarán sobre su creador –es decir, sobre el mismo ser humano que las creó- y, es este mismo creador, quien debe superar las condiciones de vida creadas por él. Siendo así, la realidad ocasionada por la acción del ser humano, es la condición del desarrollo o progreso de las acciones futuras, que son sus consecuencias. Es una auto-transformación continua de la sociedad. Toda la historia, según Rodolfo Mondolfo, está presente en nuestra humanidad, puesto que es desde ella de donde emana. La realidad entonces, para Mondolfo, es aquella a la que el ser humano le da forma; de lo que se desprende, que si ésta no es producto de la acción voluntaria del ser humano, entonces, para Mondolfo, no sería

⁸²⁶ D'Hondt, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, traducido por Aníbal C. Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 127.

⁸²⁷ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., p. 80. Hegel también habló del *progreso* y, al parecer, Mondolfo lo recoge de él, aunque le da otra connotación. Hegel dice del *progreso* que: "(...) el espíritu comienza desde su infinita posibilidad -pero solamente posibilidad- y que logra su finalidad recién en el resultado, o sea en lo que es su realidad intrínseca. Es así como aparece en la existencia el progreso como un avance de lo imperfecto hacia lo perfecto, aun cuando no se debe tomar lo primero en sentido abstracto solamente como lo imperfecto, sino como algo que tiene simultáneamente dentro de sí su anverso, lo perfecto, en forma de germen y tendencia. En cierto modo lo traduce también la fórmula aristoteliana de *dynamis* y *potencia*, fuerza y poder."

parte de la realidad o de la historia -porque la realidad es la que propulsa el ser humano-. Se transita recíproca y constantemente de lo social al individuo y, de éste, a lo social; se trata de un tránsito opuesto, desde la totalidad colectiva de la sociedad a la particularidad individual o colectiva de los seres humanos.⁸²⁸ En la oposición dialéctica entre individuo y sociedad, nos desarrollamos, progresamos y reconstruimos continuamente e incesantemente la humanidad, y es que la humanidad vive de la vida y de las relaciones de sus individuos.⁸²⁹

Al igual que Rodolfo Mondolfo, sostenemos que el ser humano no es un sujeto pasivo -al menos, no debería serlo- donde la historia le inscribe o le determina contenidos y facultades. Mondolfo no aceptaba que los seres humanos seamos reducidos a simples sujetos pasivos de la historia y de la naturaleza, o que seamos reducidos a simples sujetos dormitados, inconscientes o distraídos, de todo lo que pasa a nuestro alrededor en la realidad humana. Es interesante, aquí recordar al filósofo griego Heráclito quien afirmaba que el fundamento de todo, está en el cambio incesante; el ente deviene y todo se transforma en un proceso de continuo nacimiento y destrucción al que nada escapa. Decimos pues, que es interesante referirnos en esta parte a este filósofo griego ya que Mondolfo le presta especial atención al citado filósofo clásico y le dedica parte de su obra, haciendo comentarios que resultan perfectamente relacionados con lo que aquí decimos de la necesidad de lograr una consciencia sobre nuestra humanidad y sobre las consecuencias de nuestra indiferencia que, pese a que no se quiera, ineludiblemente, trascenderá a toda la realidad humana:

"Heráclito se presenta como despertador de los espíritus dormidos (...), para dar a todos la conciencia de lo que hacen sin darse cuenta, parecidos a durmientes que olvidan sus sueños. El símil del sueño -sustituido otra vez por el de la sordera, que, según el proverbio vuelve ausente a los presentes- se repite como parangón preferido (...) reafirmando para los -seres humanos- la exigencia de despertar a la conciencia del mundo real y común (el mundo del logos) (...) observando que de todas maneras aun los inconscientes,

⁸²⁸ Mondolfo, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, cit., p.73.

⁸²⁹ Mondolfo, R., "Significación del humanismo en el mundo contemporáneo", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, cit., p. 532.

siendo dominados por el logos universal sin saberlo, son cooperadores involuntarios del devenir cósmico real."⁸³⁰

Permítasenos recordar también lo que dice Pierre Bourdieu sobre el mundo y los seres humanos:

*"El mundo social es historia acumulada, y por eso no puede ser reducido a una concatenación de equilibrios instantáneos y mecánicos en los que los hombres juegan el papel de partículas intercambiables."*⁸³¹

Entonces, es claro que a Rodolfo Mondolfo, también le preocupa, la necesidad de que, primero, nos entendamos cada uno, interior e individualmente, para luego, entender al resto de la humanidad a la que pertenecemos. Todo esto relaciona a Mondolfo con nuestra propuesta de contar con una necesaria consciencia y convicción activa sobre el valor de nuestra humanidad. Así, podemos encontrar que Mondolfo nos dice sobre la historia que:

*"(...) es de nuestro interés vital el tratar de entenderla y reconstruirla a fin de comprendernos a nosotros mismos y a nuestra humanidad (...)"*⁸³²

Estaremos de acuerdo en que el valor de la verdad en la vida, el amor propio de cada uno de nosotros y el respeto a nuestra humanidad, se establecen luchando contra los errores y contra los fraudes de verdad que pretenden o dicen ser lo todo valioso y verdadero. De la consciencia que se expresa en la lucha interior contra el mal, nace la consciencia laboriosa que busca el bien para la humanidad. En esta apreciación es pertinente lo expresado por nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, cuando habla del *amor de sí*:

⁸³⁰ Mondolfo, R. (1945). "El primer fragmento de Heráclito. Texto, traducción y comentario". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, separata, tercera época, año III, nº 3, p. 50.

⁸³¹ Bourdieu, P., *Poder, derecho y clases sociales*, traducido por M^a José Bernuz Beneitez, Desclée, Bilbao, 2001, p. 131.

⁸³² Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, cit., p.102.

"El impulso místico hacia la unidad del propio espíritu con la totalidad infinita del ser no es (...) negación y disolución de la personalidad y de la propia autoconciencia en el abandono del éxtasis, sino que constituye antes bien la afirmación más plena y completa de la propia intimidad espiritual en su fuerza expansiva. (...) el amor de sí en su misma afirmación se expande 'en un cierto impulso del corazón hacia goces sentidos como necesidad (...); el 'vacío inexplicable sentido en sí mismo' se colma de la ternura del 'placer delicioso y puro de la humanidad' y del abandono extático en la infinitud del todo. El amor de sí se convierte en impulso de amor hacia el sistema universal de las cosas, en inspiración moral (...). Recibiendo de la intimidad de la conciencia su contenido y su valor, se eleva a sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana y de la armonía o identidad entre los fines de la personalidad y el sistema universal (...)."833

Seguros estamos, que la verdadera libertad es algo que se conquista, pero esta libertad verdadera únicamente se alcanza con una actitud activa, consciente y vigilante desde nuestro interior, el que debe entender el verdadero valor humano. Esto sólo se logra desde la convicción forjada a partir del ejercicio consciente de la capacidad crítica sobre todo lo que hay. La vida en sociedad y sus componentes educativos deben proyectarse a conseguir en sus ciudadanos el sentimiento y la convicción de ser individuos verdaderamente libres, poseedores de un pensamiento propio y de una personalidad crítica y activa. Esto generará una consciencia sólida en cada uno de los integrantes de esa sociedad y, con ello, se gestará una consciencia pública que sabrá exigir, a los poderes públicos, el respeto hacia sus valores y derechos, para que estos sean eficaces, pero sobre todo, eficientes: esta es la única forma de sostener y mantener una sociedad justa, libre de Poderes sin escrúpulos que lo dominen todo, o lo necesario, para favorecer sus intereses particularistas y egoístas en detrimento de los demás que son ajenos a sus grupos de privilegio. Esta es la única forma en que la resistencia de la consciencia pública se torna en eficaz y eficiente.

⁸³³ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., pp. 44 y 45.

Sólo con una consciencia convencida de su valor y fuertemente sentida, se logrará alcanzar el vigor y el espíritu necesario para exigir el respeto para nuestra libertad de pensamiento, de expresión, de consciencia autónoma, y para nuestra libertad de crítica:

*"Es necesario, (...) difundir y mantener viva la consciencia del peligro inherente a la mentalidad del hombre masa, que renuncia a la autonomía espiritual; es necesario hacer sentir que la libertad no es una pertenencia que, conquistada una vez, se mantiene en pie por su propia fuerza; sino que es una conquista incesante, que es necesario renovar diariamente, hora a hora, con la tensión vigilante de cada uno y de todos."*⁸³⁴

Hay que tener en cuenta, en principio, que, por nuestro valor humano y universal, en la sociedad, podemos y debemos exigir nuestros derechos y el respeto de los mismos, pero esto conlleva la necesidad de tener la consciencia del valor superior de nuestros derechos humanos; y, en este sentido, el tener esta consciencia, es un deber humano, universal y democrático, para todos sin excepción. Y es que en la colectividad cívica de la sociedad, a todo derecho le corresponde un deber. La consciencia de poder exigir un derecho, no puede ser eficiente si es ajena, a la consciencia de saber el valor humano que tiene dicho derecho. La consciencia de lo primero no puede estar desconectada de la consciencia de lo segundo.

Rodolfo Mondolfo, comentando a San Agustín, nos explica que la distinción entre la materia del conocimiento y el conocimiento efectivo, se logra, cuando la razón sobrepone sus formas a esta materia ofrecida por los sentidos, proporcionando así -a la razón- la condición preliminar del conocimiento, realizable únicamente por la razón misma. Es decir, para Mondolfo, la razón y los cinco sentidos exteriores tienen una diferencia fundamental. La razón, comprende a todas las sensaciones y a todos los sentidos que le están sometidos, pero además, se comprende también a sí misma; por el contrario, los cinco sentidos, sienten cada uno sus propias sensaciones, aunque no lleguen aún a comprenderlas, pero no se sienten cada uno de ellos a sí mismos. Luego, Mondolfo habla de la existencia de un *sentido*

⁸³⁴ Mondolfo, R., Conclusiones sobre el marxismo, en ensayo preliminar a Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, cit., p. XXIX.

interior que siente el sentir mismo; aunque, al mismo tiempo, Mondolfo, albergue la interrogante de si este sentido interior se distingue también a sí mismo, es decir, si se asemeja a la razón o a los sentidos exteriores. Mondolfo dice, que si Kant dijo que conocer es juzgar, para él, juzgar es conocer. El *sentido interior*, dice Mondolfo, juzga no únicamente qué es lo que le falta o le basta a cada uno de los sentidos exteriores -con lo que tiene que conocerlos a todos y distinguirlos a unos de otros- sino que también juzga si están menos atentos o bastante, y prueba su integridad y le solicita su deber; conoce y mide su forma de actuar y juzgándola, la conduce. El *sentido interior* es su moderador, pues es su juez, y al juzgar debe conocer lo que juzga. Se trata de una asimilación o acercamiento del *sentido interior*, a la inteligencia; su separación recíproca se aminora al aceptarse relacionada una función cognoscitiva con la práctica en el *sentido interior*, que por ello se inclina a presentarse como autoconciencia intrínseca a toda la experiencia sensible. En este orden de ideas, que pueden resultar algo confusas, lo importante que rescatamos -en relación a la consciencia- es que Mondolfo va a afirmar que él está de acuerdo con que el *sentido interior* es un sentido nuevo, que se sitúa en un ámbito distinto de los ya conocidos cinco sentidos y, además afirma, que es el *sentido interior* quien los subordina y compenetra; este sentido de sí mismo, en opinión de Mondolfo, es la consciencia:

*"(...) la importancia de este sentido interior está en su carácter y tarea de sentido 'común', que recoge todas las impresiones de los sentidos particulares y las distingue y une mutuamente al mismo tiempo (...). Por esa actuación que unifica al distinguir y distingue al unificar el sentido interior hace posible la formación de una experiencia sensible, que es (...) unificación y distinción orgánica de la multiplicidad infinita de las diferentes impresiones. El sentido interior es la unidad de la conciencia, que condiciona y permite el tránsito de la sensibilidad múltiple dispersa a una experiencia organizada, primera forma de conocimiento del mundo en relación con nuestra vida."*⁸³⁵

⁸³⁵ Mondolfo, R., *La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos*, Ex-Insula, Buenos Aires, 1943, p. 12.

Esta teoría de la consciencia, entendida como sentido interior para Mondolfo, es de suma importancia, pues nos proporciona un entendimiento claro sobre el lugar que ocupa la actividad sintética de la consciencia y la unidad del sujeto en la formación y el desarrollo de su conocimiento sobre la realidad.

Luego de lo precisado sobre el valor de la consciencia, debemos fijarnos ahora en el Derecho en relación a una sociedad justa.

El fin del Derecho y el de una sociedad justa, democrática y decente, se tiene que centrar, necesaria y prioritariamente, en proporcionar el marco y medios necesarios para que sus integrantes alcancen el pleno desarrollo de su personalidad y dignidad humanas. Sin embargo, esto conlleva, como decíamos en el punto anterior, a corresponder con el deber de ejercitar activamente la consciencia sobre el valor verdadero de esos derechos superiores y prioritarios. Debe ejercerse activamente la consciencia y convicción del valor superior humano, para alcanzar el bienestar particular y hacer una sociedad más justa para todos. De esto depende la realización constante y progresiva del fin mismo, pues el conocimiento y el cumplimiento activo de este deber coinciden con el ejercicio eficiente del Derecho:

*"(...) no tiene eficacia un conocimiento que no se convierta en acción y no sea aplicado personalmente, sabemos de verdad sólo lo que hacemos (...)."*⁸³⁶

El desarrollo universal de la personalidad humana no se logra sin el requisito de colocar en actividad a nuestras energías y conocimientos conscientes, y esto nos lleva a afirmar que, en busca de una real eficiencia, debemos también tener claro que la ausencia de respeto y de consciencia hacia nuestro valor humano, tanto de nosotros mismos como de los demás, supone, inevitablemente, un problema para la libertad, la autenticidad y la dignidad de nuestra propia humanidad y la de los demás seres humanos. Si no se tiene consciencia del problema mismo como tal, el vigor y el impulso necesarios para el ejercicio activo de nuestras energías conscientes, simplemente, pierden fuerza y protagonismo. En ese momento

⁸³⁶ Mondolfo, R. (Julio-Diciembre 1964)). "Origen y desarrollo histórico de la universidad". *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, separata, segunda serie, año V, nº 3-4-5, p. 59.

corremos el riesgo de dejarnos llevar por todo lo que hay, transformándonos en meros sujetos sujetados por el sistema; envueltos en la inercia y la desidia de la masa inconsciente; caemos en el debacle de una vida inauténticamente libre:

*"La conciencia de los problemas, en efecto, empuja hacia la evaluación de todos los anhelos y las tentativas de solución: fuente de mutuo respeto por la sinceridad común de la aspiración y del esfuerzo."*⁸³⁷

Tener conciencia del valor superior que le corresponde a las exigencias del desarrollo propio, es indispensable para que sean éstas realizables. Esta adquisición de conciencia es un desarrollo de la personalidad de cada quien; la conquista de las condiciones exteriores está subordinada a la realización de las condiciones éticas y psicológicas; las condiciones exteriores, son su consecuencia. En este sentido Mondolfo anota:

*"Donde faltan las condiciones interiores de la conciencia y la voluntad, es inútil que existan las condiciones exteriores de la legislación y la situación material; es inútil que sea reconocido un derecho a quien carezca de la conciencia del mismo y de la voluntad de ejercerlo. El problema de renovación social, que constituye el programa de la democracia, es antes de todo y esencialmente un problema de renovación psicológica."*⁸³⁸

En cuanto a la libertad verdadera de la que hablamos antes, sostenemos que tenemos que relacionar esta idea con los contenidos decisorios que Mondolfo introduce a su teoría, y que están determinados por ideales y valores -como el valor del libre desarrollo- que encontramos en la interioridad de la conciencia. Importa mucho esto, en su teoría de la cultura, pues según lo precisa Rodolfo Mondolfo, de ello depende -de los ideales y valores presentes en la

⁸³⁷ Mondolfo R. (Enero-Febrero 1943). "Roberto Ardigó y el Positivismo Italiano". *Revista Sustancia*, Tucumán, nº 13, p. 21.

⁸³⁸ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., pp. 129 y 130.

interioridad de la consciencia- la totalidad integral del desarrollo de los sujetos:

“La libertad se obtiene solamente sumergiéndose en lo que es más íntimo a nuestra conciencia: más allá del intelecto, más allá de la razón priva por esto la conciencia, el asentimiento interior. La aspiración a la interioridad (...) es (...) esfuerzo hacia la libertad, no expresa, (...) de ninguna manera una tendencia individualista.”⁸³⁹

5. TEORÍA DE LA EMPATÍA DEL RECONOCIMIENTO.

Llegados a este último punto, es hora de concretar nuestra propuesta desde nuestro enfoque personal y desde el desarrollo filosófico que hemos expuesto en este trabajo. Intentamos al menos vislumbrar un camino que nos permita superar la acusada y aguda *crisis de valores* que denunciemos.

En primer lugar, vamos a hacer una diferenciación entre lo que debemos entender por obligación frente a lo que es la convicción.

La obligación es todo aquello que hacemos o no hacemos, obligados -valga la redundancia- por algo o por alguien. No importa ya si creemos que eso que hacemos, o no hacemos, es correcto o incorrecto, o si es lo que verdaderamente queremos hacer. Cumplimos con ese hacer, o con ese no hacer, porque existe una consecuencia que se produce, o que se podría producir, si yo no cumplo con aquello a lo que se me obliga. Esto significa que, en la obligación, existe una sanción o algún medio coercitivo que quiero evitar, y la forma de evitarlo, es cumpliendo. Esto último es lo que interesa, no la consecuencia o el efecto que se produce, en sí mismo, con el cumplimiento.

Ese es el marco en el que se mueve principalmente el Derecho y con el que se regula la mayor parte de la producción de normas legales, así como su desarrollo: el de obligar formal y legalmente para que los sujetos eviten una sanción represora o castigadora.

⁸³⁹ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, cit., pp. 41 y 42.

En cambio, la convicción se mueve en otro marco de entendimiento, y, a nuestro juicio, en un marco muy superior, en cuanto a consecución de eficiencia se trate.

La convicción implica que yo hago, o dejo de hacer algo, porque creo que con ello hago lo correcto, o, simplemente, porque quiero hacerlo, o dejar de hacerlo, y no tengo en cuenta, para decidirlo, la consecuencia sancionadora que se provoque. Este es un estado de convencimiento espontáneo y profundo de los sujetos, que es más eficiente y sólido para mover, en un sentido u en otro, las decisiones de los individuos, ya que, haya o no consecuencias represoras que intenten obligarlos a algo, siempre se actuará guiados por las convicciones propias -es decir, por convencimiento-. La convicción no necesita verse obligada o amenazada con alguna sanción, para ejercerse y cumplirse. Este es el nivel que se alcanza con una consciencia crítica y activa del valor humano. Esto es lo que nos conducirá a una verdadera consciencia de libertad. Nuestra certeza de la real y mucho mayor eficiencia de la convicción, por encima de la obligación y coacción, se encuadra muy bien con el criterio en el que se sitúa la filosofía Rodolfo Mondolfo al respecto:

"(...) la necesidad de la propia expansión es 'tendencia viva, verdadera y pura, que nada desmiente nunca en la más profunda interioridad', a la alegría de hacer felices a los demás, que es la más dulce de cuantas puedan existir, a condición de que sea 'libre y voluntaria'. Cuando no interviene el peso de la exigencia ajena, de la extrema obligación coactiva, a la que nuestra espontaneidad se rebela, 'la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante' (...)." ⁸⁴⁰

La convicción de la que aquí hablamos, la estamos contraponiendo a la obligación coactiva que usa el Derecho en sus normas, en busca de lograr una real eficiencia. Sin embargo, no se nos puede pasar por alto que existe un cierto límite con respecto al instrumento de la convicción, sobre todo en los actos de gobierno y del Derecho, pues en la práctica social, muchas veces, la convicción debe ponderarse con la responsabilidad. Esto lo entenderemos mejor si nos situamos por un momento, nuevamente, en la esclarecedora filosofía

⁸⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 43 y 44.

weberiana y a su ya clásica distinción entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad*. No pretendemos decir que quien actúe por convicción sea necesariamente irresponsable o, que quien actúe por responsabilidad carezca de convicción. Lo que sí, hay que advertir la diferencia que existe entre estas dos formas de actuar. Quien actúa guiado por la *ética de la convicción*, actúa según lo que le ordene ella; en cambio, quien actúa guiado por la *ética de la responsabilidad* actúa teniendo en cuenta las consecuencias previsibles:

*"(...) pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, (...) no lograrán hacerle mella."*⁸⁴¹

Con lo cual, si con el ejercicio de quien actúa por la *ética de la convicción* se provocan perjuicios, el que la ejerció no se considera responsable de dichos perjuicios; por el contrario, responsabilizará de ello al mundo, a la torpeza de los otros o la voluntad de una fuerza supuestamente invencible; la única responsabilidad que estará dispuesto a asumir es la de perder la pasión convencida sobre su convicción y, sus acciones, estarán dirigidas a mantener dicha pasión, las que únicamente deben y pueden tener un valor ejemplar.

En cambio, el que guía sus actos de acuerdo a la *ética de la responsabilidad*, atenderá todas las imperfecciones posibles de sus actos, y asumirá que esos perjuicios se deben a su acción. Sobre esto, Weber terminará concluyendo que la *ética de la convicción* no es la más conveniente para conducir el accionar político; para Weber, es la *ética de la responsabilidad* la que le correspondería a la política. En este sentido comenta Joaquín Abellan que:

"La ética de convicciones (...) no aporta ninguna solución a la cuestión de la justificación de los medios utilizados en la política. (...) la lógica interna de una ética de convicciones es de carácter

⁸⁴¹ Weber, M., *El político y el científico*, traducido por Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2007, p. 165.

absoluto y no puede permitirse ninguna excepción (...). (...) la aplicación de la ética de las convicciones a la política significa convertir la lucha política en una lucha de carácter religioso, que ignora la naturaleza fundamentalmente diabólica del poder, es decir, que ignora que ni los mejores ideales ni las mejores intenciones son capaces de eliminar la naturaleza trágica de la política. La utilización de la política para la realización de objetivos absolutos sin dar entrada de manera determinante a las consecuencias de esa realización conduce finalmente a un descrédito de los propios ideales."⁸⁴²

En la ética weberiana se sostiene que no se pueden lograr objetivos correctos sin utilizar medios que a veces son moralmente dudosos o peligrosos y, además, pueden provocar consecuencias moralmente incorrectas:

"Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan 'santificados' por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos."⁸⁴³

Podemos reconocer que en cierta forma, la historia nos ha mostrado que quienes se guían únicamente por la *ética de la convicción* terminan olvidando su consciencia de responsabilidad. Las situaciones del mundo no son tan cuadrículadas como para creer que siempre de todo lo bueno va a brotar el bien y de todo lo malo, el mal. La vida humana no tiene esos niveles de racionalidad y lógica, y la Política no es la excepción. Pese a todo esto, el ser humano que ejerce el poder no tiene que estar siempre supeditándose a prever, calculada y estratégicamente, que va a lograr resultados socialmente óptimos y correctos con sus acciones, ni que su única forma de decidir sea sujetándose a la *ética de la responsabilidad*. El mismo Weber parece entenderlo así, pues pese a que opina que la *ética de la*

⁸⁴² Abellán, J., *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 197 y 198.

⁸⁴³ Weber, M., *El político y el científico*, cit., p. 166.

responsabilidad es la que debe conducir a la política; sin embargo, reconoce que la *ética de la convicción* tiene un componente de ilusión y de firmeza hacia la entrega del objetivo en el que se cree y el que se quiere alcanzar. Si bien es mejor ejercer las acciones políticas con responsabilidad, para Weber, éstas deben encontrar un límite en que el político se sienta obligado a detenerse por sus convicciones.

Las convicciones las llevamos en el interior de nuestro ser, y son la muestra más clara y pura de nuestra propia vida activa; son la evidencia de que nuestro ser no está muerto interiormente. Por ello, el auténtico político y, en general, cualquier persona que quiera ser auténtica y correcta en su accionar, debe obrar con el sentimiento de estar haciéndolo por ese compromiso ideal en el que cree; por su convicción de que lo que hace, lo hace siguiendo los requerimientos del interior de su ser. La convicción es una fuerza que nos permite desenvolvemos con entereza en la realidad, sin derrumbarnos interiormente, frente a las caídas y avatares que se nos presenten. Así pues, podemos asegurar que la *ética de la responsabilidad* y la *ética de la convicción*, en la vida en general, resultan complementarias para nuestra mejor existencia. Con respecto a esto -aunque lo haga hablando del *político*-, podemos leer en Weber que:

"Es infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: 'No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo'. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico (...)."844

⁸⁴⁴ *Ibíd.*, p. 177.

Pensamos que la *ética de la convicción* no descarta a la *ética de la responsabilidad*; más bien, creemos que ambas, pese a ser opuestas en la consideración de sus consecuencias, no dejan de ser complementarias y necesarias sobre todo para el ejercicio del Poder en la política. El Poder político responsable tiene que atender y respetar a los valores y derechos superiores que no pueden estar sujetos a condicionamientos, pero, a la vez, estos derechos y valores, tienen que estar dispuestos a tener que ser limitados excepcionalmente, cuando se conjeturen consecuencias peores.

La *ética de la convicción* por sí sola no es perfecta, al igual que la *ética de la responsabilidad*. Ambas se necesitan para surtir efectos eficientes sobre la humanidad. Y esto es así, porque en la realidad humana la perfección es inalcanzable; la perfección humana en sí es imperfecta porque nuestra naturaleza también lo es. Con lo cual lo que se busca en la sociedad, dentro de su imperfección natural, es que sea lo más justa posible; es decir, que en su imperfección no se alcancen niveles críticos, de injusticia y de discriminación, que provoquen la crítica situación de que los mismos humanos desvirtúen su propio valor por preferir otros a los que se le ha inducido, irresponsablemente.

Entonces, sostenemos que la convicción -dentro de la consciencia de los valores y derechos humanos- es indispensable para lograr la eficiencia práctica de los mismos, dentro de la humanidad, y es, precisamente, esa convicción la que hace que las decisiones se ejerzan también con responsabilidad o preocupación por sus consecuencias.

Bien, precisado lo anterior, continuemos lo que veníamos desarrollando antes, sobre la mejor forma de encontrar eficiencia y justicia en nuestras sociedades.

Vemos, en el mundo, que hay una enorme pluralidad de normas legales que imponen obligaciones y respeto para los derechos humanos. Hay normas que, por ejemplo, instauran y obligan a una cuota mínima de contratación de personas con distinta capacidad, o de mujeres; sin embargo, es bien sabido que los empleadores, por lo regular, tratan de encontrar alguna forma legal de rehuir a esta obligación, o de cumplirla lo menos posible; y hacen lo mismo cuando toca pagar impuestos. Esto es así, porque lo único que les importa es evitar la consecuencia o sanción, mas no que se dé un trato justo e

igualitario -en oportunidades- a otros seres humanos, o que se sea solidario en la distribución de sus ganancias. Olvidan, estos empleadores, o no caen en cuenta, que al principio, y al final, las mujeres y las personas con distinta capacidad -siguiendo con nuestro ejemplo- son tan seres humanos como ellos, y el no darle oportunidades, o el intentar dárselas lo menos posible, en principio afecta a estas personas; sin embargo, en profundidad, hace de nuestra sociedad, una sociedad menos justa y, con ello, una sociedad peor. Lógicamente, eso atenta contra el bienestar de la humanidad en general y, por ello, al fin de cuentas, los empleadores terminan afectándose a ellos mismos, pues les tocará vivir en una sociedad peor, en una sociedad menos justa que, más tarde o más temprano, aunque sea de forma distinta, también los tratará con la misma injusticia que ellos trataron y con la misma indiferencia que ellos le dieron al derecho de los demás, pues quien se acostumbra a no considerar el derecho del otro, o a conculcarlo, está forjando una sociedad más injusta, la que a pocos se irá convenciendo que eso es lo normal, y terminará generalizando su indiferencia para todo los demás. No se trata que los maltratados alguna vez busquen venganza cuando puedan ser ellos los que decidan contribuir o no al respeto de los demás, ni nada que se le parezca; es únicamente una consecuencia de un deterioro de los valores humanos que termina generalizándose y afectando a toda la sociedad. La indiferencia hacia los demás repercute hacia uno mismo y, luego, generalizándose, repercute a la consciencia de la humanidad.

Una sociedad injusta, es una sociedad indecente; una sociedad indecente, provoca que los egoísmos y los particularismos propios de las personas, se intenten imponer desde una visión sesgada de la humanidad, de tal forma, que los intereses particulares se convierten en intereses caprichosos que hay que alcanzar a toda costa sin importar el derecho o la consideración hacia los demás; sin importar la humanidad como unidad de conjunto que es; sin importar todo lo que nos rodea y con lo que debiéramos de vivir en armonía.

Tengamos presente que, según lo hemos advertido, en el desarrollo central de todos los análisis de Mondolfo, se enfoca al ser humano y esto es así porque para Mondolfo, el ser humano es el centro de todos los problemas, actividades y realizaciones históricas y sociales.

En ese sentido, dice Mondolfo:

*"Ha estado (el tema del hombre) está y estará siempre presente en el pensamiento de los hombres como consecuencia natural y necesaria del hecho de que el interés primordial y el problema más inmediato para el sujeto humano está constituido por el hombre mismo. El primer objeto para el hombre (decía Feuerbach) es el hombre mismo; el hombre llega a la conciencia del universo sólo por medio de la conciencia que tiene de sus semejantes; y por eso toda meditación sobre el mundo y todo esfuerzo para entenderlo deben inspirarse en las experiencias de la vida humana y en sus problemas."*⁸⁴⁵

No nos damos cuenta que cuando afectamos a la humanidad -o, mera e ingenuamente, nos desinteresamos de ella como conjunto o le somos indiferentes porque el problema no nos afecta directamente (porque no somos personas con distinta capacidad, inmigrantes, mujeres, o porque hemos tenido la "suerte" de nacer en uno u otro país rico)- realmente nos afectamos y le somos indiferentes a nuestra propia naturaleza humana, es decir, nos afectamos a nosotros mismos:

*"La democracia (...) implica interés y participación activos de los individuos (de todos los individuos) en la vida social y política; implica la persuasión de que los problemas e intereses de la colectividad son para cada uno problemas e intereses propios, a los que nadie puede negar su propia atención viva y su buena voluntad; implica el desarrollo del sentido de la responsabilidad que cada cual tiene por su parte en el desenvolvimiento de las vicisitudes sociales."*⁸⁴⁶

El derecho a la educación, el derecho al sufragio universal, la no discriminación de las mujeres por parte de la estructura patriarcal, la protección de los niños contra la explotación precoz o el maltrato,

⁸⁴⁵ Mondolfo, R. (1961). "Significación del humanismo". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, quinta época, año 6, nº 3, p. 532.

⁸⁴⁶ Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, cit., p. 133.

etcétera, son algunos de los asuntos trascendentales de los que debe ocuparse una sociedad justa y democrática. Sin embargo, estos no tienen sentido cuando los individuos no tienen la consciencia y la convicción simultánea del valor de su derecho y del deber que tienen de reconocérselo a su humanidad, primero ellos, antes de exigirlo al exterior. Para exigir, por justicia, lo que le pertenece a cada uno en su calidad de persona, dado el carácter universal de su humanidad, primero hay que tener consciencia de que todos tenemos la obligación ética y social de valorarnos y de valorar a todos los demás de la misma forma en que nos valoramos a nosotros mismos.

Desde nuestro análisis de Rodolfo Mondolfo podemos decir, a este respecto, que las condiciones sociales son el *antes histórico y lógico* delante de la consciencia, pero siempre que estemos ante la conservación y adaptación del estado preexistente; sin embargo, cuando se trata de renovar y reconstruir, el *antes histórico y lógico* -como lo llama Mondolfo- son la consciencia y la voluntad.

Ahora bien, la preocupación de las sociedades de hoy y sus democracias, va a ser, precisamente, la renovación de las consciencias críticas y la formación de convicción en las voluntades. Lo que se norma teóricamente como Derecho, tiene que ser sentido verdaderamente como exigencia superior y necesaria; por ello, a la vez que se exige el respeto propio -derecho- hay que reconocer la necesidad de la propia actividad consciente sobre el resto de la humanidad -deber-. El ejercicio de esta actividad es condición e instrumento para el alcance del desarrollo de la plena personalidad y de la dignidad de la humanidad. Esto, simultáneamente, nos situará en un continuo y progresivo camino hacia la realización de estos fines. El fin que habita en las consciencias, es despabilado y vigorizado por el ejercicio activo y crítico de nuestras convicciones, convirtiendo la idealidad de los derechos humanos en una realidad más eficiente y productiva. En este sentido, afirmamos que la exigencia universal de los derechos humanos, del desarrollo pleno de la personalidad y, en general, de la dignidad humana, tienen en su consciencia y convicción, su propia vida eficiente y real.

El desarrollo y la dignidad universal de la personalidad humana, es el rasgo fundamental de las sociedades democráticas modernas, y esto requiere que haya libertad, pero no únicamente libertad negativa o ausencia de obstáculos; se requiere también de la libertad positiva, es decir, se requiere de la existencia de condiciones necesarias. Esto

ya está muy claro, según el desarrollo que venimos haciendo. Sin embargo, el desarrollo y dignidad de la personalidad humana, también requiere de responsabilidad. Esto nos vuelve a llevar al punto inmediato anterior, pues supone tener la consciencia que el derecho y el deber, que comentamos antes, son inseparables. El punto más importante, el quid para una verdadera y eficiente renovación social, se constituye con la transformación de *las masas amorfas e inconscientes*⁸⁴⁷. Lo más importante, lo medular, para la renovación eficiente de la humanidad y de sus valores y derechos propios, es, por lo tanto, transformar a los seres humanos inconscientes en colectivos humanos de personas conscientes y responsables:

"El sentido de la responsabilidad (...) es un elemento esencial de la democracia; pero su desarrollo encuentra en la vida social moderna una condición que por un lado lo favorece, por el otro lo limita y obstaculiza (...)."848

El desinterés y el desapego por los problemas de la humanidad y por la discriminación que le afecta a muchos de sus integrantes, es un desinterés y un desapego que nos pasará traerá secuelas a todos, directa o indirectamente, incluidas nuestras familias y su futuro:

"(...) qué ceguera, qué sordera, qué densidad de ideología debería cargar para evitar el interés por lo que probablemente sea el tema más crucial de nuestra existencia, esto es, la sociedad en la que vivimos, las relaciones económicas dentro de las que funciona y el sistema de poder que define las maneras, lo permitido y lo prohibido de nuestra conducta. Después de todo, la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos."849

El escenario de la desmedida preocupación por proteger el interés particular, obviando el interés general y desatendiendo, de lo demás

⁸⁴⁷ Mondolfo, R. (Julio 1962). "Personalidad y responsabilidad en la democracia". *Buenos Aires Revista de Humanidades*, cit., p. 245.

⁸⁴⁸ *Ibíd.*

⁸⁴⁹ Foucault, M., *La naturaleza humana: justicia versus poder*, traducido por Leonel Livchits, Kats, Buenos Aires, 2006, pp. 53 y 54.

que ocurre en la sociedad, es una desatención, que termina afectando y dañando a la sociedad en general y, con ello, también al interés particular que se creía proteger.

Entremos ahora a posicionarnos en los conceptos hegelianos para hacer algunas reflexiones que sustenten nuestra propuesta, desde su filosofía.

Primero recordemos que antes dijimos que Hegel distinguía entre moral subjetiva y moral objetiva. Entonces, según el discurso que venimos desarrollando, los egoísmos y los particularismos, así como los caprichos, nos corresponde ubicarlos en la moral subjetiva de Hegel. En la moral subjetiva se sitúan los intereses particulares de los sujetos. Luego, el interés general de la humanidad se situaría en la moral objetiva hegeliana.

Aplicando la filosofía hegeliana, en lo que respecta a la distinción entre moral subjetiva y moral objetiva, resulta que nuestra propuesta de la superioridad de la convicción, sólo puede funcionar si ambas -la moral subjetiva y la moral objetiva- se fusionan y se dan en forma conjunta. La preocupación por el interés particular, no debe hacernos perder la conciencia de que pertenecemos a una misma humanidad y, que el conjunto de ella, se forma con todos y con cada uno de los seres humanos que habitamos en este planeta.

El *para sí* hegeliano es el mundo de los intereses particulares, pero estos tienen que dar el paso hacia el *por sí* (o *en sí*) que es el único camino hacia la verdadera conciencia crítica de nuestra libertad; dar y entender el paso del *por sí*, es el que nos lleva a ese estado de convicción necesario para una sociedad más decente y justa. Quien está convencido que lo que hace, o deja de hacer, lo decide por una causa mayor -de la que él es consciente que también es parte- es alguien que ha logrado un nivel de libertad auténtico y superior, aunque nosotros precisaríamos, que es alguien que ha alcanzado el verdadero estado de libertad de la realidad social en la que vive. El *para sí* es el mundo de los particularismos, de los egoísmos y del interés puramente individual. El *por sí*, es la moral objetiva. El *por sí* es el mundo de la trascendencia cuando la moral subjetiva trasciende a su entorno, es decir, cuando el individuo se da cuenta que su *para sí* tiene como fin último el *por sí*, ya que sin él no se logra la verdadera conciencia de libertad. Este es el momento de la

convicción, que no necesita de la imposición obligada para ser ejercido y respetado.

Esto es por lo que debe preocuparse el Derecho, principalmente, si lo que quiere es encontrar eficiencia y suficiencia en el desarrollo de sus preceptos dentro la sociedad. Un Derecho que sólo se preocupa por hacer normas con las que obligar legalmente a la humanidad, la historia nos ha demostrado que se queda corto o es incapaz de perseverar para acabar con las distintas causas de injustos y de discriminaciones que afectan a gran parte de nuestra humanidad.

Una norma legal cae en el vacío de su ineficiencia cuando afronta la falta de convicción humana sobre sus valores de conjunto. Esta falta de convicción y consciencia es la que se esfuerza por encontrar una laguna, una antinomia, o cualquier otro subterfugio para lograr incumplir o cumplir parcialmente o sólo en apariencia una norma. El fin de una consciencia carente de convicción en valores y derechos humanos, es evitar la sanción coercitiva que impone la norma; no es el cumplir con la responsabilidad y la importancia de los derechos en la sociedad. Esta es la vanidad o el gran problema del Derecho y de las políticas que adoptan, en general, muchos Estados, cuando creen que todo se soluciona con la producción de organizaciones, normas y sanciones que obligan.

Así, sostenemos que el Derecho debe superar la idea de esa supuesta suficiencia en la infinidad de normas con las que impone obligaciones legales, sanciones y mecanismos coercitivos.

Es claro que todo eso, no está dando los resultados prácticos que debiera. Afirmar lo contrario, es sostenerse en una falacia que agravaría aún más la *crisis de valores* que hoy afrontamos. Se puede afirmar, que siempre hemos estado desatendiendo los derechos de muchos seres humanos y, con ello, de que la crisis que acusamos no es tal o no es tan grave; es sostener, que si las cosas siempre han sido así, es, simplemente, porque no pueden ser de una forma distinta. Sin embargo, nosotros no podemos estar de acuerdo con ello ni quedarnos en ello.

Lo cierto es que los avances de la tecnología y de los medios de comunicación -con los satélites, el internet, etcétera- han hecho que, hoy por hoy, sea casi imposible que no nos enteremos de la situación de la humanidad en cualquier parte del mundo y, además, en tiempo

presente y real y casi al mismo tiempo en que suceden las cosas. Y decimos que es casi imposible, pues muchas veces los medios de comunicación se prestan a ocultar o a desvirtuar determinadas informaciones. La indiferencia hacia el sufrimiento de los demás, se hace más reprochable aún, cuando ya no se puede justificar con el desconocimiento de ello. El mirar hacia otro lado, es desapego hacia la consciencia y bienestar de la propia humanidad, y es algo que hay que recriminar con dureza. La indiferencia activa, consciente y dolosa, es la única forma de no saber lo que pasa en el mundo. Y se debe recriminar, precisamente porque con esa indiferencia se nos trae consecuencia a todos, incluso a quienes creen no llegar a ser afectados por el mal que sufren otros a lo lejos -como el drama de los refugiados que huyen de la guerra sangrienta de Siria o como el problema del virus del ébola que llegó a Europa y nos encontró a todos completamente desprevenidos o, más bien, completamente indiferentes a este mal, pese a que ya hace tiempo lo venían sufriendo miles de seres humanos en el continente africano-. El no sufrir las características o realidades de otros, no significa que seamos ajenas a ellas y que sus consecuencias no nos alcancen a todos, como humanidad que somos. La historia nos demuestra que, por lejos o ajeno que se crea algo, todo nos alcanza a todos, pues somos, una misma unidad humana; es una realidad de nuestra existencia que está por encima de países, de nacionalidades y de cualquier otra situación externa que se quiera imponer para justificar la indiferencia o la desatención.

Diremos pues, que para alcanzar la verdadera consciencia de libertad, hay que desarrollar nuestra capacidad activa y crítica. Para poder llegar a ese estado de convicción, debemos tener el convencimiento de que no se puede acceder a la plena libertad y a la dignidad humana, si no es aceptando en mí a los demás, interesándome por lo otro y por los otros, sabiéndome y sintiéndome integrante de una misma humanidad, más allá y por encima de cualquier concepto de nación, sexo o cualquier otra condición externa de la realidad; es decir, dejando particularismos de comodidad, convenientes, indolentes e indiferentes; o sea, generalizándome en el otro, es decir, en la humanidad. Generalizándonos logramos reconocernos en nuestra verdadera realidad. En resumidas cuentas, fundiéndonos con la realidad que quede fuera de nuestro interior y con los demás del conjunto de la humanidad, formando con ellos, una unidad de bienestar desde el interés común y general, para que lo particular tenga sentido. La consciencia crítica y sustancial, de una

misma humanidad, unida e indivisa, es lo que hace realmente libre a una sociedad; es lo que hace a cada individuo, verdaderamente libre y autentico.

Lo subjetivo, es decir, los intereses individuales y particularistas, son un primer paso hacia el todo, que es lo que realmente importa y, por ello, es un paso abstracto. Para que llegue a ser concreto tiene que conectarse o, más bien, fusionarse con lo objetivo que está representado por el interés general de la humanidad. Esta fusión o conexión es lo que encaja con el concepto de la *eticidad* hegeliana. El momento de la *eticidad*, es el momento de la racionalidad de la conciencia crítica, la cual tiene que estar constantemente activa, con el fin de entender que todos pertenecemos a una moral universal concreta, que es el verdadero fin y contenido de nuestra moralidad subjetiva, la que nunca debe quedarse atascada en la simple consciencia moral. Hay que dar el paso hacia la moral objetiva, es decir, hay que tener la convicción de que todo lo que decidimos, en primer lugar, debemos decidirlo con nuestra propia consciencia y criterio y, en segundo lugar, que todo lo que decidamos siempre va a afectar al fin superior que no es otro que el interés general o el fin universal de la humanidad. Si daño lo superior, o no lo tengo en cuenta, habré condenado y afectado también a mi interés particular.

Para lograr la convicción sobre ese valor superior que es la humanidad, los seres humanos deben ser bien educados en sus capacidades de reflexión y crítica, en sus deberes como ciudadanos y como integrantes de una misma familia humana, pues sino, de lo contrario, corren el peligro de creer que hay saber donde realmente no lo hay, o de confundir el valor superior de lo humano con valores menos relevantes y hasta intrascendentes o superficiales para la humanidad. Buen ejemplo de este riesgo, es el caso de la hermana Paciencia Melgar que ya citamos antes, y que muestra como se dio prioridad superior a un valor de nacionalidad, en claro detrimento del superior valor y del derecho humano a la salud y a la propia vida.

La ética no es un tema de mera consciencia sobre los intereses particularistas e individuales de cada sujeto o de cada grupo de sujetos. A la Política, al Derecho, a los gobiernos y, en general, a los Estados, les debe interesar provocar convicción sobre una moral pública que no se quede en la moral subjetiva de los individuos, sino que se relacione con las cuestiones objetivas de la realidad de todos. El no interesarse por ello es arriesgarnos a descender a un

subjetivismo inútil que resulte ineficiente para la racionalización de la vida humana.

El Derecho y la Política, deben instaurar una consciencia de estado de bienestar, en la que cada sujeto tenga la convicción de que el mal del otro, afecta a todos y a todo lo que lo rodea y, con ello, al fin de cuentas, le afecta también a él. Es decir, interesarse por el mal o por el sufrimiento del otro, es interesarse por ese otro, pero no sólo por un tema de acercamiento o simple empatía. Interesándome por el sufrimiento ajeno, también me intereso por evitarme un sufrimiento propio que, como humanidad que somos, se terminará relacionando con el problema supuestamente ajeno. Al final, nos damos cuenta que el problema del otro, realmente no nos es ajeno, sino que somos también parte de él.

Todos somos parte del todo, y como partes del todo, todo se relaciona; todo -más tarde o más temprano- termina relacionándose con todo, tanto lo bueno como lo malo. El sufrimiento del otro, es también el mío, aunque en principio no lo note. Si en lugares remotos, por ejemplo, millones de personas sufren una pobreza extrema, o son víctimas que huyen de conflictos armados, o de persecuciones religiosas, o sufren graves enfermedades (como el ébola), desnutrición, hambre, desempleo, etcétera; por muy lejos que suceda esto, si nos creemos inmunes o le somos indiferentes, seguros debemos estar que en algún momento las consecuencias de todos estos problemas nos alcanzaran. Asaltos desesperados y masivos para cruzar fronteras e ingresar a otros países, embarcaciones y "pateras" que llegan llenas de niños, niñas y personas que lo han perdido todo; seres humanos que se arriesgan a sucumbir a la bravura de los mares, a la inclemencia del clima, a las enfermedades del camino, y encima, demasiadas veces, además deben de soportar el inhumano rechazo y el maltrato de execrables xenófobos o indolentes, cuya falta de formación e indiferencia los hace perder su consciencia humana ante el drama de los que huyen de la miseria y de la muerte. Que quede claro que el sufrimiento de los demás, que no queremos tener en cuenta porque no nos afecta en el presente, finalmente, de una u otro forma, nos alcanzará a todos y nos afectará a todos por nuestra esencia humana de una misma unidad de conjunto. Todos somos seres humanos, de todos es el mundo por igual, por ende, todos tenemos los mismos derechos de bienestar y superación y, como es así, todos tenemos el mismo derecho de exigirlo y de luchar por ello, sin importar fronteras ni

nacionalidades. La verdadera gran nación del mundo es una sola: La Nación Humana.

Si extrapolamos lo anterior a los conceptos de Hegel, afirmaremos que la convicción correcta o, lo que es lo mismo, la consciencia crítica y verdadera sobre la humanidad, se representa en la disposición de querer que se desarrolle lo que es bueno *en sí y por sí*. La consciencia y la convicción de lo que es *en sí y por sí* racional, se basa en determinaciones universales y pensadas, es decir, en la forma de convicciones sobre leyes y principios necesarios para la humanidad.

Todos debemos, a nuestra consciencia moral, someterla al juicio de si es o no es verdadera, ya que la reflexión exclusiva y cerrada hacia sí misma (el *para sí*), se opone inmediatamente con lo que ella debiera ser para la razón universal: la conciencia moral debe ser la norma de un modo de actuar racional, universal y válido, *en sí y por sí*. No debe caerse en el error de confundir a la moral subjetiva, con la conciencia verdadera que requiere nuestra humanidad.

En la satisfacción de la convicción sobre los fines verdaderos y válidos, *en sí y por sí*, se encuentra, a la vez incluida la satisfacción subjetiva del propio individuo (el *para sí*). La satisfacción de la moral subjetiva, representada por los intereses particulares, no es suficiente para lograr la libertad hacia el momento de la plenitud. Esta plenitud, se logra en la convicción sobre la necesidad de ir hacia una moral objetiva, hacia una moral de convicción, respeto y consideración del superior valor humano como tal; es decir, hacia un mundo que se rija por la consciencia crítica de una humanidad ética. La sola autonomía de la voluntad particular, como sustancia de la moralidad subjetiva, es insuficiente para sustentar el progreso de la libertad verdadera.

Nos interesa ahora, luego de todo lo dicho, dejar sentado lo último de nuestra propuesta y de nuestro enfoque con respecto a lo que venimos sosteniendo en este trabajo de reflexión y propuesta.

No estamos proponiendo, ni por asomo, que el Derecho deje de regular mediante normas legales coercitivas que obliguen a cumplir. Consideramos que las normas que obligan son necesarias, pues, en principio, el cambio hacia la convicción no se logra de un día para otro y, en general, creemos que el sentirse obligado a algo, no es

tampoco del todo malo, siempre que se tenga la capacidad de reflexionar sobre ello para entender el por qué debo de cumplir. La producción de normas, la obligación y la sanción deben ser, para el Derecho, instrumentos coadyuvantes a la consecución de su fin social, pero no el único ni principal instrumento para ello. Lo que proponemos -en la situación de crisis actual de nuestra sociedad- es que el Derecho, ante su clara ineficiencia e insuficiencia para la protección cierta de los derechos humanos, construya, prioritariamente, otro tipo de frente que no sólo busque la producción de múltiples normas legales; que no sólo busque el reconocimiento meramente formal de derechos protegidos bajo coerciones o sanciones de obligatoriedad legal; o que no sólo busque que los sujetos cumplan por estar obligados con una consecuencia de sanción en su contra; sino que el Derecho debe buscar construir, desde sus normas y regulaciones, la consciencia y convicción de la que aquí hablamos.

El Derecho no debe basar su forma de organizar la sociedad, únicamente en normas legales que obliguen. El basarse sólo en esto, es tener en cuenta a los sujetos sólo por su moral subjetiva. Es decir, por su interés particular de no ser sancionados con una consecuencia provocada por su incumplimiento. El Derecho y la Política tienen que dar un paso mayor, en busca de lograr una consciencia que tenga la convicción sobre la necesidad humana de cumplir con los derechos. La búsqueda, únicamente, de una consciencia que respeta derechos, pero obligada por las normas que se lo imponen, al final resulta poco útil en términos prácticos: la historia nos desvela como el mundo se viene deteriorando desde otrora. La historia nos muestra como, más bien, afrontamos un continuo proceso de deshumanización de los valores humanos.

El Derecho tiene que propiciar y promover el paso de los sujetos hacia la consciencia de esa moral objetiva y necesaria para lograr el verdadero bienestar social. Esto sólo se puede lograr instaurando una consciencia de convicción, dentro de todos los sujetos, y como antesala de la consciencia de obligación. Es crucial, para ello, que el Derecho, la Política y los Estados, en general, tengan que dar preferencia y dotar de medios a la educación en valores. Aquí, nos volvemos situar específicamente en nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, quien al respecto dice:

"Justamente la condición por la cual se realiza el proceso de variación del ambiente y de la

*educación, que constituye (...) el problema insoluble para el materialismo que considera al hombre producto del ambiente. El proceso de variación del ambiente social y de la educación (...) es una praxis, y la praxis es la relación de sujeto-objeto, en la cual ambos términos se desarrollan paralelamente. Sujeto es el individuo social, objeto, el ambiente social en el cual vive y es educado. El materialista, que supone el sujeto derivación del objeto (...) se ve llevado, si está animado por idealidades filantrópicas y de progreso, a atribuir a la sociedad el deber de mejorar el ambiente y la educación. (...) los dos términos sujeto y ambiente no están -en cuanto distintos- separados, sino unidos en la relación de la praxis. (...) La educación es, pues, una praxis de la sociedad, una actividad continua del hombre que crece y crece -que crece y se condensa-; educa educándose y acreciendo paso a paso la propia energía educadora."*⁸⁵⁰

A juicio de Rodolfo Mondolfo, la concepción del ser humano como ser social, y la concepción de la esencia humana como conjunto de las relaciones sociales, se advierten como una relación fuerte y durable, como una acción continua y de dependencia recíproca entre el individuo y la sociedad, inseparables en su existencia y en el proceso de su formación y evolución progresiva que puede concebirse, precisamente, como proceso real e histórico de la educación. Y es que, para Mondolfo, no cabe duda que la sociedad, actúa en la formación y transformación del ser humano. De la educación y de la historia, el ser humano no es únicamente un producto ya que es él precisamente su productor. En el proceso de la educación que se desarrolla en toda la historia de la humanidad, el ser humano es el creador incesante y progresivo de sí mismo; es su consecuencia natural por ser un ser social, porque es él mismo, como ser social, la causa activa y obrante:

"La educación es un intercambio continuo de acción recíproca entre la personalidad individual y el ambiente social; hay interdependencia, y no sólo

⁸⁵⁰ Mondolfo, R., *Max y marxismo. Estudios histórico-críticos*, cit., p. 63.

*dependencia unilateral (...). Siempre hay interdependencia en la misma educación del hombre, el que existe solamente como ser social. Es evidente que hay aquí un concepto activista del proceso educativo en el que el hombre es sujeto operante al mismo tiempo que es objeto de la operación; aún más, puede ser este segundo término sólo en cuanto sea el primero (...)."*⁸⁵¹

Para Rodolfo Mondolfo, existe una unidad e identidad entre sujeto y objeto del proceso educativo; este proceso se realiza como praxis que se tuerce sobre sí misma; es un proceso de progresiva auto-transformación del sujeto humano.

Educación en busca de consciencia críticas y reflexivas sobre todo lo que hay, y sobre uno mismo, es el único camino firme para el entendimiento libre de los verdaderos y superiores valores humanos. Es indispensable impulsar la capacidad de reflexión y de crítica en todos los niveles de enseñanza, empezando por la familia. De lo contrario, el resultado es lo que vemos hoy en día: sujetos que no ejercen su capacidad de crítica, sujetos que viven el día a día como mejor pueden, sin autonomía y libertad real -por mucho que crean tenerla-; son sujetos convertidos en autómatas que se dejan llevar por todo lo que hay; son sujetos con una total o gran indiferencia para lo que pase más allá de sus intereses particularistas; son sujetos que se creen libres, cuando realmente son sujetos sujetados por el sistema que los gobierna. El carácter imperativo de la consciencia moral y de la convicción del superior valor de la humanidad, surge de la interiorización del valor humano en la consciencia, pero esta interiorización, es el fruto de todo un proceso de educación ética en el ser humano. Así, la consciencia moral se expresará como consciencia del deber, que dispone cuándo se debe y por qué se debe, y hacia quién se debe, y por qué fin y cómo se debe:

"El niño no tiene todavía una ley interior y sólo la adquiere mediante la educación, en la formación de sus hábitos espirituales y de su personalidad moral, que es un proceso de tránsito de la heteronomía a la autonomía. La formación de la personalidad moral realiza la conquista de la

⁸⁵¹ Mondolfo, R., *Problemas de cultura y de educación*, cit., p. 60.

*autonomía: cuando la ley se ha interiorizado, 'el hombre libre estará en situación de ser él mismo ley a sí mismo'. Ley a sí mismo, porque tiene en su conciencia moral el imperativo categórico, que le dice y manda lo que se debe (...). Esta interiorización de la ley constituye la unidad moral de la personalidad ética; la unidad que confiere al virtuoso su armonía y satisfacción interior, que lo vuelve compañía deseable de sí mismo, mientras el malvado siempre está dividido interiormente y resulta enemigo a sí mismo."*⁸⁵²

Situémonos ahora en la cuestión o sospecha -aunque es más que eso- sobre si existen determinados intereses espurios y de poder que -logrando imponerse sobre el derecho, la política y los Estados- les interese provocar sociedades autómatas, manipulables y sumisas, que sientan tener una libertad que realmente no tienen. Hablamos de intereses irresponsables, de intereses desinteresados en la idea de una humanidad de conjunto y unidad, que sólo buscan el enriquecimiento de sus minoritarios grupos de privilegio. Esta es una severa realidad que no podemos negar, aunque no todos sepan advertirla. Es un tema muy actual y seductor de ser analizado; sin embargo, nos limitamos a dejarlo mencionada, pues no es materia de este trabajo.

Las sociedades son grandes edificios que se construyen sobre cimientos; sus cimientos son los valores humanos en los que se sostienen; las sociedades son estructuralmente morales; los valores humanos son la estructura que determinan su sostenibilidad y bienestar. Ya se pueden construir edificios muy altos, robustos y lujosos, y llenos de cosas servibles e inservibles, de cosas eficientes e ineficientes, de cosas suficientes e insuficientes, de cosas que obligan o no; pero, si los cimientos son poco sólidos y endeble, por bueno que sea todo lo demás con lo que se le llene, el edificio terminará pesando más de lo que puede resistir, se deteriorará con todo lo de dentro y, al final, su estructura cederá y el edificio se derrumbará. Este es el riesgo de nuestras sociedades de hoy, más preocupadas por obligar que por educar en la capacidad de la razón y de la crítica propia hacia todo lo que hay. Este es el gran riesgo que se corre cuando se ningunea a los valores y derechos humanos.

⁸⁵² Mondolfo, R., *La ética antigua y la noción de conciencia moral*, cit., pp. 24 y 25.

Si no nos preocupamos por tener una existencia auténticamente libre y respetuosa con los valores de toda la humanidad, las sociedades y sus normas -ya pueden estar llenas de derechos humanos formalizados en normas que obligan, de grandes organizaciones internacionales supuestamente defensoras de los derechos y podemos llenarnos de discursos, doctrinas y libros en contra de toda discriminación- terminarán sucumbiendo a la primacía de su ineficiencia en la realidad. Si no se forma a los integrantes de la sociedad en el valor propio de su humanidad, como humanidad que es, muy pronto las sociedades no podrán sostenerse sólo con normas, sanciones y obligaciones producidas por el Derecho.

El Derecho no crea cimientos; son los valores, los cimientos de la sociedad y del Derecho; son ellos los que estructuran al Derecho, no al contrario. De ahí nuestra propuesta: hay que cimentar en valores para empoderar a los seres humanos en sus derechos, y para empoderar al Derecho. Esto es, hacer que los seres humanos reconozcan el valor que hay en su propia humanidad y que es, el mismo valor de todos los demás; es también empoderar al Derecho, pues con la convicción de los sujetos, las normas y regulaciones legales terminan siendo eficientes en la práctica, pues la real eficiencia de una norma, verdaderamente, depende de la voluntad consciente del individuo que la sigue: depende de que quien la cumpla, realmente quiera cumplirla por el valor humano que se protege.

Tengamos en cuenta que el Derecho lo hacen seres humanos. Las naciones, los gobiernos, sus instituciones, las organizaciones internacionales, los poderes públicos, las empresas, etcétera, son tales, porque el ser humano las ha creado; es él quien las conforma y las decide a actuar en uno o en otro sentido; ninguna de ellas tiene vida propia. Entonces, es al ser humano al que hay que apelar y al que hay que educar, desde los valores de su condición humana; luego todo, indudablemente, funcionará mejor y será realmente eficiente.

La convicción consciente del valor humano de todos, como cimiento de nuestras sociedades, es lo único que puede sostener una verdadera libertad; es lo único que nos permite la armonía real con los demás y con el medio que nos rodea y, en última instancia, con nosotros mismos. Esto es lo que Rodolfo Mondolfo defiende en su filosofía humanista y es lo que nosotros defendemos en este trabajo, desde sus iluminadores conceptos:

*"En esto estriba la necesidad y la misión de la cultura humanista, cuya tarea fundamental es mantener viva en el hombre la conciencia de su humanidad, en el doble sentido de una esencia humana íntegra y de una vinculación vital con todos los demás hombres y sus actividades especiales en la complejidad de la vida social y el proceso de su desarrollo progresivo."*⁸⁵³

La convicción de que una sociedad libre, igualitaria, inclusiva, justa y decente, es el mejor de los mundos posible, es una convicción a la que sólo se puede llegar a través de una educación en valores -a través de enseñar el bienestar que se alcanza con la fusión de la moral subjetiva en la moral objetiva-, pues ésta es la única que nos proporciona la capacidad crítica necesaria para entender y defender el valor auténtico de nuestra humanidad, como unidad y conjunto que es. Es lo único que nos hace seres auténticos, plenos y realmente libres. La educación en los valores superiores y reales de nuestra humanidad, es lo que nos llevará a convencernos -sin tener que ser obligados- de que el sufrimiento o la discriminación por la que pasan otros, es un tema que también va de nosotros, que es un tema que tiene que ver nosotros, y con todos, pues todos somos parte de esa misma humanidad que sufre, sea cual sea el lugar o la condición en la que se produzca.

Lo anterior nos lleva casi a lo último de este trabajo, que es, además, la propuesta principal a la que queríamos llegar: ***la teoría de la empatía del reconocimiento***.

La teoría de la *empatía del reconocimiento* es una propuesta más amplia a lo que comúnmente se entiende y se explica por empatía: Es ponerse en el lugar del otro, pero no como un otro-ajeno, sino convencidos de que ese otro, también somos nosotros; es decir, proponemos un teoría de empatía en donde existe un necesario reconocimiento de que lo que le incumbe a ese otro, nos incumbe también a todos, como humanidad que somos. Se trata de reconocernos en el otro, siendo nosotros. No se trata de ponerse en el lugar del otro, sino de sentirse ser parte de ese otro.

⁸⁵³ Mondolfo, R., "Misión de la cultura humanista", en VVAA., *Papeles de Buenos Aires*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2003, p. 64.

Por lo regular, la empatía simplemente se entiende, como el hecho o el ejercicio de ponerse en el lugar del otro. Esta definición está bien, y reconocemos que puede ser muy útil para el discurso de los derechos humanos. Sin embargo, nosotros pretendemos dar un paso más largo que permita alcanzar eficiencia a esta figura y, precisamente, en el ámbito de los derechos humanos que es el que nos ocupa. No hablamos de ponerse en el lugar del otro, para sólo entender su problema o para ser solidarios. Proponemos una empatía por la cual nos ponemos en el lugar del otro, pero convencidos, que ese otro también somos nosotros; no proponemos una suerte de identidad igualitaria, de sustitución o de bondadosa atención, sino que lo que proponemos es un reconocimiento consciente en ese otro, un reconocimiento por el cual llegamos a tener la convicción de que el problema del otro también nos incumbe y nos afecta, o nos podría afectar, como humanidad que somos; proponemos impulsar el reconocimiento consciente de que el problema del otro también es de nosotros. Y por ello, debemos ponernos en el lugar del otro, porque su problema es también nuestro problema, nos ataña y sus consecuencias también.

Entonces, por ello, la teoría de la empatía que nosotros proponemos, la hemos llamado *teoría de la empatía del reconocimiento*. Ésta, en principio, implica también -como en la empatía simple- ponerse en el lugar del otro; sin embargo, el paso mayor está en no ver a ese otro como si fuera otro, sino que se trata de verlo como si ese otro fuéramos nosotros mismos. Esto es crucial para el discurso de la defensa de los derechos humanos y hay que explicarlo bien. A ello vamos.

No se trata de asimilarse o de identificarse con el estado mental o afectivo del otro, ni de ponerse al mismo nivel de lo que siente ese otro o, mediante un proceso de elevada abstracción, lograr sentir que sustituimos a ese otro para entender su sufrimiento ajeno y desde allí empezar a preocuparnos. Es lógico que uno no pueda experimentar o explicar bien cómo y cuál es el nivel exacto de sufrimiento por el que pasa el otro, ni tampoco se trata de sentirnos sustitutos o identificados exactamente con el nivel de dolor o sufrimiento de alguien; eso lo dejamos claro desde ya.

La teoría de la *empatía del reconocimiento* que proponemos, se sostiene en la idea de reconocernos en el problema de ese otro, pero no en el grado de su afección particular, sino en su humanidad, que es la misma que todos tenemos, y en eso sí que tenemos y nos

podemos identificar perfectamente para interesarnos por la lucha contra toda indiferencia, vulneración o desapego hacia los valores y derechos humanos.

El poner en práctica la *empatía del reconocimiento* es una consecuencia lógica de la educación correcta en valores humanos. Con la interiorización de la *empatía del reconocimiento* cualquier sujeto es capaz de reconocerse en la discriminación que sufre el otro, pero no reconociéndose en la causa de la afección, sino en la misma humanidad que comparte con ese otro y, que es, la que en el fondo se afecta.

Si vemos que alguien le da una bofetada a otro, sabremos que ello está mal; lo que no sabremos es cuánto dolor se ha causado a ese otro; en esto, es claro, que no nos podemos reconocer en el otro. Pero, si el que sufre la bofetada es nuestro hijo, es seguro que, sin que nos obliguen, no nos quedaremos indiferentes ante esa agresión. Esto es más claro que lo anterior, pues sin lugar a dudas nos vamos a reconocer en el sufrimiento de ese otro (nuestro hijo), dado que nos reconocemos en él como parte de una misma familia. No podremos reconocernos en su dolor, ya que no sabremos bien cuánto o cómo le duele, pero aún así nos sentiremos afectados e involucrados en el problema del otro, porque el valor de la unidad familiar y la convicción consciente de pertenecer al mismo conjunto de familia, hará que sí nos reconozcamos con el problema de ese otro (nuestro hijo) y todo, sin importar que sepamos o no cuánto le duele. No es cierto, entonces, que hay que poder sentir o saber directamente el grado de dolor que pasa alguien para poder comprender bien o para poder defender bien a quien es víctima de un injusto. Es más probable, incluso, que quien no sea el directamente agredido -al que no le dan directamente la bofetada- sea más objetivo para afrontar el problema. El tema a rescatar aquí, que es el que queremos resaltar, es que cuando alguien se siente parte de una misma familia humana, sabe que el problema también le compete. Por supuesto, que el componente emotivo del directamente afectado, también es valioso para tratar el problema. No se trata de hacer una jerarquía de quien esté o no capacitado, o esté más capacitado, para resolver los problemas de discriminación social. La postura de jerarquías o de mayores capacidades, es un error. Ambos, tanto el afectado directo, como el que participa por su convicción de que es parte de una misma humanidad, están perfectamente capacitados por su propia y esencial humanidad familiar que los une.

Lo mismo pasa con las sociedades. Si a los ciudadanos les enseñamos a ser críticos con sus valores propios y humanos, lograremos personas más libres, dignas y auténticas. Saber con convicción, que la realidad humana de todos, es una realidad que responde a la misma idea de familia, de unidad y de conjunto que cada quien lleva y defiende en sus casas, es tener consciencia de que la indiferencia hacia los demás, es inaceptable e indecente para nuestra propia calidad humana.

Cuando alguien tenga conocimiento de la discriminación o sufrimiento de otro, u otros seres humanos, por esa *empatía del reconocimiento*, se reconocerá en él y en ellos, más no podrá mantenerse indiferente; no importará que el problema le afecte o no, directa e inmediatamente, no le importará que el problema suceda al lado o a miles de kilómetros. Este reconocimiento en otro, se sustenta en la convicción de saber que todos pertenecemos a una misma familia, que es la familia humana, más allá y muy por encima de cualquier condición de sexo, nacionalidad, distinta capacidad, estatus social o económico, etcétera.

Por ello, permítasenos traer al recuerdo, en este momento, a la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Ésta se instauró en la enseñanza española, sin duda alguna, con mucho acierto, aunque que hoy, lamentablemente, ya no está. Se le echa mucho en falta, precisamente por las reflexiones que aquí lanzamos y con las que nos sometemos al juicio y a la crítica de todo mejor parecer.

Viene bien recordar en esta parte lo que dice el profesor Rafael De Asís:

"El diseño de una educación basada precisamente en los derechos humanos implica concienciar de la importancia de la dignidad humana y del igual valor de los seres humanos (...)." ⁸⁵⁴

Nos toca salir del casi y, ahora sí, llegar a lo último de este trabajo.

Si hemos propuesto nuestra *teoría de la empatía del reconocimiento* -que consideramos un paso superior al de la simple empatía- no podemos dejar de afirmar algo que cae por su propio peso.

⁸⁵⁴ De Asís, R., "La protección de los grupos vulnerables", en *Los desafíos de los derechos humanos hoy*, cit., p. 203.

Para defender un discurso de derechos humanos, en contra de cualquier forma de discriminación, no se necesita ser idéntico o carecer de características que nos diferencien del que sufre la discriminación. Quien crea lo contrario, está en un grave error. No es cierto, ni mejor ni someramente necesario ni conveniente, que para defender un derecho humano o para entenderlo bien, se tenga que sufrir directamente la agresión, o se tenga que ser parte igual del grupo humano que sufre la discriminación. Si se tiene la consciencia y convicción de la idea de humanidad, entendida como conjunto de unidad familiar, no se necesitará, ser niño para defender los derechos del niño; no se necesitara ser mujer, para defender los derechos de las mujeres; no se necesitará ser inmigrante para defender los derechos de los inmigrantes; no se necesitará ser pobre, para defender los derechos de los pobres; etcétera. Y es que, tener la consciencia y convicción correcta de nuestra existencia humana, nos hace advertir firmemente que cuando defendemos los derechos de los niños, de las mujeres, de los inmigrantes, de los pobres, de los pueblos indígenas, etcétera, etcétera, etcétera, lo que defendemos en el fondo y desde nuestra convicción, es el derecho de la humanidad; lo que defendemos son los derechos humanos, entendidos como derechos iguales de todos y para todos. Sin importar la condición social o económica, sin importar ser niño o adulto, hombre o mujer, extranjero o nacional, indígena o forastero, etcétera, todos son y somos parte de una misma y única realidad: todos estamos unidos por el valor de nuestra humanidad inherente e ineludible. Esto nos lleva, lógicamente, a poder decir que, al final, todos somos víctimas -directa o indirectamente- de cualquier vulneración que se produzca sobre los derechos humanos.

Lo anterior nos lleva a comentar otro gran error que hemos advertido, con nuestra exposición, asistencia y participación, en la infinidad de eventos académicos y sociales que se organizan en defensa de los derechos humanos. Nos referimos a la idea de que la mejor defensa contra la vulneración de los derechos, es crear una suerte de trincheras cerradas desde donde se defiendan los derechos, en contra de otros que son los calificados como los agresores, generalizándolos, presuponiéndolos o estereotipándolos como tales, por tener cual o tal característica física o biológica. Esta posición se sustenta en la idea de que quien tradicionalmente ha conculcado el derecho de un determinado grupo, es el enemigo de ese grupo. Esta visión de hacer "grupos de enemigos generalizados" es completamente incompatible con el discurso de los derechos

humanos y contradictoria con la idea de unidad y conjunto humano. Por inverosímil que parezca, esto es algo que defienden, algunas y algunos estudiosos y defensores de los derechos humanos. Y en esto hay que tener mucho cuidado, pues la generalización de hacer grupos de enemigos de agresores y agresoras, sin tener cuidado en advertir que en todo grupo humano hay quienes piensan diferente, nos puede llevar a estereotipar y a condenar a un ser humano que no menosprecia ni tiene la intención de menospreciar la condición o situación de alguien, que no vulnera ni tiene la intención de vulnerar los derechos humanos. Se puede ser adulto y defender los derechos del niño; se puede ser varón y defender perfectamente los derechos de la mujer. No hay ninguna incompatibilidad, per se, en ello. Un adulto por ser tal, no es un agresor o enemigo de los derechos del niño; ni tampoco un hombre por el hecho de serlo, es machista, enemigo o agresor de los derechos de las mujeres.

Entonces, no es un acierto que las persona discriminadas hagan grupos cerrados de defensa, donde ellos se sientan con mayor autoridad o con la única autoridad para defenderse de la discriminación, como si no fuéramos todos parte de una misma humanidad. De una u otro forma, como lo anotáramos antes, víctimas somos todos; no sólo los directamente afectados. La convicción de conjunto y unidad humana, es la que nos permite entenderlo. No hay trincheras contrapuestas y contrincantes, porque la humanidad es una; no hay enemigos dentro de una misma familia humana. Todos estamos en la misma trinchera, que es la trinchera humana, y a ella no podemos dejar de pertenecer, aunque quisiéramos o la negáramos. Al final, no se trata de trincheras, sino de coherencia y razón ante nuestra realidad de pertenencia. Esto se logra con una educación en valores y derechos humanos, y no creando grupos o trincheras enemigas. Al vulnerador de derechos hay que denunciarlo, sancionarlo y educarlo para corregirlo, pero a él, no a los que se le parezcan o compartan una realidad física o biológica, pues esto, no tiene por qué hacer suponer que alguien es también vulnerador de derechos. Es razonable, es coherente, que se tenga en cuenta lo que aquí decimos.

Resumiendo, afirmamos entonces, que no se necesita ser igual que el discriminado o sufrir de la misma forma esa discriminación y tener las mismas características bilógicas, físicas, de género o sociales, que ese otro discriminado. No se necesita ser mujer para defender y entender bien el discurso del feminismo; no se necesita ser persona

con distinta capacidad, inmigrante, o pobre, etcétera, para saber que cuando se discrimina se está afectando a toda la humanidad. Todos tenemos un mismo valor y todos debemos tener el mismo interés superior por la protección de los derechos de la humanidad.

Por eso, a quienes, de una u otra forma, creen que el problema de cada causa de discriminación o de vulneración de los derechos humanos, no va de todos, o que no tiene que ver con todos, o que no nos compete a todos, nosotros les diremos **De te fabula narratur**⁸⁵⁵: contigo va el cuento; es decir, el tema va contigo, el tema va conmigo, el tema va con nosotros, el tema va con todos; la historia de *otros* también va de ti; en tanto todos somos parte de una misma humanidad. Lo del *otro* me compete, no le puedo rehuir pues nuestro vínculo humano así lo determina, indefectiblemente. Es responsabilidad de todos preocuparnos por la continua rectitud de nuestra consciencia, de nuestras convicciones y de todas las decisiones que tomemos a lo largo de nuestras vidas.

Para terminar, esta parte final del trabajo, lo relacionamos, directamente, con lo que Rodolfo Mondolfo llama *el principio incesante del escrutinio de sí mismo para conocerse intelectual y moralmente*. Sobre ello, Mondolfo nos deja claro que tenemos una responsabilidad permanente de estar atentos a nuestros desaciertos espirituales, para mejorarnos a través de un constante examen de consciencia; asumir esta responsabilidad es la obligación de nuestra esencia y valor humano. Esta es la verdad de nuestra realidad; todo lo que se crea contrario a ello, es falso, a menos que se trate de otra realidad, que no sea la humana. Todos los que no adviertan esto, se desmerecen a sí mismos en su humanidad; son criterios obtusos, mal educados en sus valores e irresponsables en sus acciones. Asumir la responsabilidad consustancial a nuestra humanidad, preocupándonos por nosotros y, con ello, por todos los demás, en tanto humanos, es

⁸⁵⁵ Marx, C., "Prologo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital", en C. Marx F. Engels. *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1980, tomo II, p. 47. Esto aparece en las Sátiras de Horacio, libro I, sátira I, y es recogido en 1867, por Marx, en el prologo que hace a la primera edición alemana, tomo I, de *El Capital*. En este prologo Marx explica muy bien el por qué usamos esta cita, aunque él lo hace explicando su obra: "Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden. El país clásico para ello es hasta ahora Inglaterra. De aquí el que haya tomado de él los principales hechos que sirven de ilustración a mis conclusiones teóricas. Si el lector alemán alza los hombros con gesto de fariseo ante la situación de los trabajadores industriales y agrícolas ingleses o si se tranquiliza con optimismo pensando que en Alemania las cosas no están, ni con mucho, tan mal, tendré que decirle: De te fabula narratur!"

algo imprescindible que no puede cesar. Rodolfo Mondolfo, en este sentido, dirá:

"(...) el incesante escrutinio de sí mismo (...) Convertido -por una exigencia de unidad entre teoría y práctica- en norma de toda la vida, confiere a la existencia humana una seriedad y una nobleza incomparables, y lleva al hombre, al mismo tiempo, a cobrar conciencia de la vinculación entre su propio perfeccionamiento interior y el de los demás, esto es, de su obligación moral de cooperar en el perfeccionamiento espiritual del prójimo. (...) Fin humano por excelencia, esto es, la elevación intelectual y moral que constituye el verdadero bien y la satisfacción íntima de cada uno y de todos, ley de autonomía y fuente de la verdadera felicidad. De todas estas exigencias, que mientras exista la humanidad son y serán siempre una necesidad y un imperativo categórico (...)." ⁸⁵⁶

⁸⁵⁶ Mondolfo, R., *Sócrates*, cit., pp. 82 y siguientes.

CONCLUSIONES

1. Hemos podido reconocer, en Rodolfo Mondolfo, que fue un filósofo humanista, además de un socialista marxista, no determinista. En Argentina destaca por sus obras y por su labor sobre la filosofía antigua y es quizás éste el tema con el que se le conoce más. Sin embargo, cuando aún residía en Italia, en sus primeros años de labor académica, Rodolfo Mondolfo dedicó gran parte de su obra al estudio del marxismo y del comunismo, siempre desde su enfoque humanístico y socialista. Mondolfo se opone a cualquier concepción determinista sobre el desarrollo de la historia. Así, para él, el desarrollo de la historia es el producto de la relación dialéctica que, por el trabajo, se establece, de un lado, entre el ser humano y la naturaleza y, del otro, entre el ser humano y los demás seres humanos.
2. El sentimiento socialista de Mondolfo, es uno de los distintivos más relevantes de nuestro autor, que se origina desde sus años de juventud cuando aún en él era un sentimiento de justicia social y que, con el tiempo, se convertiría en una lectura dialéctica del proceso histórico y del proceso social en la que el ser humano se situaría en el centro de estos procesos, con todas sus actividades y necesidades. Mondolfo ve en el socialismo, un tipo de continuidad paralela de la historia moderna, capaz de logros democráticos y con miras al respeto de los derechos humanos. El socialismo, entiende Mondolfo, supone una consciencia y voluntad constructiva de la colectividad del proletariado; no una consciencia y voluntad constructiva que se sienta y se afirma en una minoría resuelta o en una élite política dirigente.
3. La obra de Rodolfo Mondolfo, se caracteriza por un proceso de aclaración del marxismo, con el objetivo de hacer evidente la aspiración humanística de sus postulados. Para Mondolfo, el marxismo, en vez de oponerse al idealismo hegeliano, representa de él un desarrollo y un ahondamiento.
4. Según la filosofía mondolfiana, la historia de la humanidad es un continuo desarrollo que tiene como resultado el progreso y

cuyo centro propulsor está constituido por la actividad del ser humano y no por una fuerza trascendental y condicionante. Este pensamiento se contrapuso a las interpretaciones marxistas que aludían a una fuerza de las cosas para explicar la llegada del socialismo. De igual forma, el pensamiento mondolfiano se opuso expresamente a la concepción hegeliana, que ve a la historia como a un tipo de vieja providencia que desciende del cielo sobre la tierra.

5. La *necesidad* y la *contingencia*, existen a la vez, siendo esta situación la que imprime el signo de la vida real, capaz de interesar y conmover vivamente a la historia. Se produce un enfrentamiento entre los distintos elementos opuestos y contrapuestos del desarrollo, sean estos de las fuerzas económicas, sociales o culturales. Para Mondolfo, esto nunca supondrá la destrucción de una fuerza sobre la otra. Siempre hay una necesidad, que es el mismo proceso, y una contingencia, que son las creaciones del espíritu del ser humano.
6. En sus obras sobre la filosofía antigua, en las que trata sobre determinados personajes, o en las referidas al marxismo, encontramos siempre un discurso de inspiración humanista. Es así, que desde las reflexiones de su humanismo hemos sustentado la idea principal de esta obra: la necesidad actual de reflexionar sobre el empoderamiento del ser humano en sus valores y, desde allí, buscar el retorno a la crítica de la organización de nuestras sociedades actuales.
7. Tengamos claro que para Mondolfo, los esfuerzos dirigidos a cumplir dignamente con nuestros deberes nos reservan las mejores y más puras satisfacciones de la vida; para él no es vano el esfuerzo que uno hace para cumplir con su deber y tratar de mejorarse siempre a sí mismo, ayudando a los otros a mejorarse y a progresar. La estimulación hacia el cumplimiento constante de los deberes es la fuente motora de su filosofía. Esto es lo que lo conecta, palpablemente en importancia, con la actualidad y con lo que sostenemos en esta Tesis Doctoral.
8. Mondolfo entiende al ser humano como un ser esencialmente social; la naturaleza, al ser también parte de lo social, tampoco

es ajena ni independiente del ser humano. La naturaleza es lo que es, en tanto es objeto de conocimiento y estudio para el ser humano. La dialéctica integra a la naturaleza, pero únicamente mientras ella entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social.

9. Mondolfo, en su teoría, desprovee de contenido a la subjetividad humana y para que el ser humano no termine descrito como un simple opositor a la naturaleza material de todo lo que hay, vuelve a llenar la subjetividad de los individuos con contenidos abstractos que remarcan el carácter activo y potencial del interior mismo de los individuos. Los llena con determinados ideales o valores humanos. Mondolfo, deja a su teoría en un vacío sobre los elementos que deciden al ser humano; sin embargo, esto lo compensa con ideales como el libre desarrollo, el hecho de tener sentimiento y consciencia interior de la belleza de la naturaleza humana que purifica a los sujetos, de la materialidad que convierte a los individuos en sujetos morales y universales.
10. Si el *humanismo individualista* coloca su mayor interés en las actitudes individuales y, sobre todo, en la perfección interior, tanto en el orden de la sensibilidad como del espíritu; el *humanismo social*, en cambio, le otorga privilegio a la sociedad, concibiendo al ser humano como un ente histórico y social; así, el *humanismo individualista* pone su énfasis sobre el individuo y, el *social*, sobre la sociedad. Rodolfo Mondolfo, en este sentido, quedaría situado en el *humanismo social*, dado que centra al ser humano como sujeto histórico. El hecho de que el entorno en el que actúa el ser humano se corresponda como obra del mismo ser humano (*inversión de la praxis*), hacen que la interpretación mondolfiana del desarrollo histórico se convierta en un historicismo humanista.
11. Rodolfo Mondolfo, tiene una especial preocupación por la humanidad en cuanto a la cultura que la sostiene, pues, son los valores de una sociedad los que la determinan a ser lo que son, y por ello él plantea una teoría de los valores humanos basada en la inversión de la praxis. Es decir, que los valores del ser humano los determina él mismo, y luego estos lo determinan a él, y así sucesivamente. Esta es precisamente, una de las ideas

principales que hemos propuesto en este trabajo. Mondolfo se ocupa de la filosofía de la cultura vinculándola sistemáticamente con la teoría de los valores. Para Mondolfo la filosofía de la cultura es aquella que dirige su campo de acción y de reflexión sobre el conjunto orgánico de las creaciones producidas por el espíritu humano durante el curso de su desarrollo histórico.

12. La *filosofía de la praxis*, para Mondolfo, es una filosofía de la actividad, que considera al ser humano un sujeto real y activo. Para la *filosofía de la praxis* el ser humano es el eje central de cualquier proceso cognoscitivo y práctico. En la filosofía mondolfiana, el ser humano es un ser activo eficiente. El ser humano es el sujeto del proceso histórico en tanto es una voluntad libre con capacidad para transformar las condiciones de su vida concreta. Esta es una concepción voluntarista. Para Mondolfo, la voluntad activa y transformadora del ser humano, establece el momento fundamental de la historia y de la sociedad.
13. Si la praxis determina la vida del ser humano y la praxis supone la conversión consciente de la naturaleza, la sociedad y la historia, entonces, el humanismo propuesto por Mondolfo, tiene su fundamento, en las fuerzas activas del ser humano.
14. Siendo así, la existencia humana debe entenderse desde una consciencia y concepción activista y voluntarista, ya que en la cúspide de este voluntarismo activo se circunscriben la libertad y la dignidad humana. Mondolfo tiene entonces, una concepción activista, voluntarista, historicista e inmanente de la vida humana. La praxis que propone Mondolfo, supone una actividad ejecutante y productora que cubre el aspecto teórico y práctico de la acción del ser humano ante la naturaleza. El ser humano considerado en sí mismo es una fuerza potencial, un principio de actividad que se desarrolla en contacto y en vinculación con la naturaleza. La consciencia es la afirmación del propio ser, de la propia potencialidad. La capacidad potencial del ser humano se despliega y se desarrolla, cuando se siente ante el estímulo de la consciencia de los límites que se le oponen.

15. En la filosofía de la praxis, el espíritu humano es, en principio, una potencialidad ambigua, indefinida e imprecisa; sin embargo, esta potencialidad se fortalece y consolida en sí misma cuando es consciente de la existencia de un límite -el objeto- que le frena el poder desarrollarse con libertad. Este límite convierte a la ambigüedad del espíritu en una exigencia y descontento permanente; convierte a la indeterminación del espíritu, en una búsqueda inacabable y persistente de su superación. En este sentido, advertimos, que el objeto, entonces, si bien supone, por un lado, el freno de la actividad, por otro, impulsa y supedita la actividad misma.
16. La creatividad constituye la facultad más propiamente humana. Hay un vínculo entre la verdad y la producción, según el cual, la única verdad que puede ser conocida radica en los resultados de la acción creadora, de la producción. De esta forma, para Rodolfo Mondolfo, la dignidad del ser humano está fuertemente conectada a la historicidad de sus producciones.
17. La sociedad produce al ser humano, en tanto humano, pero es el ser humano quien produce a la sociedad. Nuestro autor no acepta un individualismo que rechace a la sociedad y que sostenga ser extraño a sus influencias. Mondolfo sostiene una armoniosa y recíproca oposición dialéctica entre individuo y sociedad. La vinculación entre el ser humano y la sociedad es dialéctica y recíproca; el ser humano es una consecuencia o producto social, pero, al mismo tiempo, es un productor de la sociedad. Hagamos lo hagamos, lo humano está siempre presente.
18. Si se pierde la consciencia de la reciprocidad que hay entre la existencia de los individuos y la sociedad, entre la existencia de los seres humanos y la realidad, y se entendiera al ser humano únicamente como producto social más no como productor de las relaciones sociales, el ser humano terminaría transformado en un ser pasivo que pierde su calidad activa sobre la historia y sobre la realidad.
19. De tal forma, -a juicio de Mondolfo-, perder la propia personalidad humana, es caer en la *autoalienación*, por tanto, la liberación tiene que implicar la recuperación de la esencia

humana por parte de los sujetos; es el retorno a la condición de ser humano.

20. Sostiene Mondolfo, que la historia no es sólo el pasado, sino que también se mantiene viviente en el espíritu actual. Es la idea de la contemporaneidad de la historia. Toda la historia sobreviniente es contemporánea en nosotros, con la advertencia de que esta historia fue tan real en su existencia pasada, como lo es en sus consecuencias presentes. Toda la historia vive en nosotros, y no únicamente la que se conoce o podemos reconstruir, sino también aquella que ignoramos pero que ha sido real en su existencia pasada y es real en sus consecuencias presentes. Nuestro espíritu es una formación histórica vinculada con el pasado y dependiente de él. Mondolfo rechaza que haya una mutua incomunicabilidad de épocas diferentes, pero, también rechaza que se identifiquen o se igualen problemas de distintas épocas como si no hubiera diferencias irreductibles entre ellos. Rechaza, lo que él llama las *ilusiones del progreso* que confían en la discontinuidad, es decir, aquellas que afirman que el momento futuro tiene que romper cada continuidad con el presente.
21. Rechaza también, la *ilusión de progreso* que no confía en la sucesión histórica; es decir, aquella negación del futuro, que afirma que el presente cumple, o intenta cumplir, en la teoría y en la regla reaccionaria. Mondolfo rechaza ambos casos de *ilusiones del progreso*, por una parte, por la discontinuidad y, por otra, por la detención de la sucesión histórica. En ambos casos, Mondolfo, ve una suerte de metafísica de la historia trascendente y dominante del ser humano, en donde se sustancian los conceptos de la historia, respecto a su génesis material, situándolos fuera del sujeto, a modo de cosas.
22. Desde el análisis que hace Mondolfo a Giordano Bruno y a Rousseau, podemos situarnos, con respecto al primero, en la idea que tiene nuestro autor sobre la condición que tiene el ser humano en la historia y, con respecto al segundo, en la idea que tiene sobre la libertad y, esto, según ponemos a nuestro autor en dialogo con estos dos personajes. Así, desde el análisis del primero, advertimos que para Mondolfo el ser humano será un ser activo y voluntario, productor de la

historia, que es la que luego actuará sobre él; y, desde el análisis del segundo, veremos que para Mondolfo la libertad del ser humano es lo que determina su sentimiento íntimo de vida con el cual es consciente de su unidad con la humanidad en conjunto, y con la universalidad de los demás.

23. El *amor a sí mismo* es otra de las figuras de las que nos habla Rofolfo Mondolfo. Para él, el *amor a sí mismo* es el que provoca la preocupación y la relación ética y espontánea con todos los demás; es decir, con la humanidad. En ese sentido, el amor a sí mismo, nosotros lo explicamos como el amor que uno siente por la condición misma de su ser, que no es otra que la grandeza de su ser humano, como tal. Este sentimiento de amor conducirá a que todos se sientan identificados con los de su misma especie, es decir a sentirse parte integrante de un todo mucho más grande que es la misma humanidad, y a apreciarla con la misma intensidad con la que todo ser humano individual se aprecia a sí mismo.
24. Criticando a Hobbes y a Condillac, Mondolfo se niega a aceptar el mero contenido naturalista y sensualista que estos autores, respectivamente, le atribuyen a la subjetividad humana. De Hobbes rechazará el sometimiento del ser humano a sus deseos y necesidades y, de Condillac, rechaza la posición pasiva en la que se deja al ser humano, al igualarlo con una estatua que sólo consigue relevancia o, mejor dicho, existencia, desde que sufre estímulos exteriores y desde que recibe sensaciones.
25. El ser humano, para Mondolfo, es un ser dotado de actividad y de voluntariedad e intencionalidad. Por ello, Mondolfo rechaza reducir al ser humano a la pasividad o a la consecuencia de una simple naturalidad de sus actos. Si bien existe una realidad, y en ella existe todo lo que hay, el individuo, por ser un ser activo e intencional, tiene la capacidad de oponérsele. Mondolfo niega a la naturaleza un carácter decisivo en el desarrollo de los sujetos y, por ello, defiende a un ser humano no determinado por conceptos de sensibilidad y de naturalidad material.
26. Mondolfo rechaza la idea de que el carácter del ser humano sea simplemente consecuencia de la experiencia, o que sea el reflejo de los objetos. Mondolfo sostiene que el objeto es el

reflejo de los sujetos, y que la experiencia es una revelación continua de la potencia y de los caracteres propios del sujeto; la experiencia es revelación del propio ser del sujeto. Objeto y experiencia son planos neutros sobre los que el ser humano se proyecta, desarrollándose activamente hacia la consecución de un fin. Ese fin le es interno e intrínseco al mismo ser humano; pero a su vez, ese fin, es un estado en el que el ser humano realiza todas sus potencialidades, y por tanto, ese fin, es un estado por medio del cual el ser humano alcanza su perfección. Así, el ser humano incorpora a su propia manera de ser, de pensar y de sentir, las ideas y acciones de la experiencia; el ser humano se reproduce en la misma concepción de la experiencia.

27. Hegel es uno de los autores al que Mondolfo criticará con dureza. En esta crítica advertiremos el rechazo de nuestro autor a toda forma de totalitarismo y su negación a que el ser humano sea un ser pasivo, no protagónico de su historia, meramente decidido por una fuerza que le es superior y trascendental a él.
28. Por otro lado, en la democracia, según Mondolfo, se busca resolver el problema de la relación entre el derecho natural subjetivo y la validez objetiva de la ley civil; es decir, entre libertad y autoridad. Para nuestro autor la consciencia universalista está presente y viva en todo ser humano, en tanto ser humano que es. Esta consciencia universalista es condición y fundamento de la formación del yo común, y es ésta la que proporciona –al yo común– orientación y contenido. El yo común y la *voluntad general* para poder realizarse, de manera concreta y real, necesitan del *contrato social*.
29. Así, Mondolfo, desde las ideas de Rousseau, nos habla de una *doctrina de la democracia* cuyo fundamento es el *principio de la personalidad humana* de valor universalista. Este es el fundamento de la doctrina de la democracia en la edad moderna, el mismo que, sostiene Mondolfo, fue exaltado, por primera vez, por Jean Jacques Rousseau.
30. En la democracia moderna, entonces, se reivindica la dignidad humana como inherente a la misma naturaleza del ser humano

y no como patrimonio de unos cuantos privilegiados. Es desde este *principio de la personalidad humana* -cuyo valor ético fundamental se apoya en una misma dignidad correspondiente a todos- que podemos aclarar el problema de las relaciones entre el ser humano y la sociedad, entre el derecho natural y el Estado, entre la libertad y la voluntad general.

31. En opinión de Mondolfo, cuando comenta a Robert Michles, la intención de la democracia de elevar universalmente a toda la sociedad, organizándose a través de funciones delegadas en jefes, termina convirtiéndose en una situación privilegiada donde son sólo las élites de los jefes, o de los grupos, los que - por su mejor organización o su mayor capacidad técnica- logran elevarse a un nivel social y cultural más alto. Surge, de esta manera, un grupo aristocrático diferenciado de la masa y, con ello, el corporativismo cerrado, que detesta cualquier aspiración universal de elevación masificada de la sociedad, por lo que la obstaculiza a fin de mantener su privilegiada y diferente posición alcanzada. La democracia, entonces, resultaría así opuesta a su propia aspiración universalista y general.
32. Luego, de las ideas principales de Rodolfo Mondolfo, y desde la inspiración de su humanismo, sostenemos que el mayor y más grave problema de nuestra humanidad moderna es la *crisis de valores humanos*, especialmente reflejada en la indiferencia de muchos hacia el sufrimiento de otros muchos más.
33. Es necesario, impulsar la reflexión sobre el empoderamiento de los individuos en sus valores humanos. Convencidos de que todo ser humano tiene la capacidad y el poder de decidir su mundo, dicho poder tiene que asentarse en la consciencia de la superioridad de sus valores humanos, sin restricciones e iguales para todos.
34. La falta o confusión de los verdaderos valores humano, la indiferencia hacia el sufrimiento de los demás, el desmedido y descontrolado ánimo de poder, etcétera, hacen que esta crisis de valores afecte a los poderes democráticos de la sociedad, así como a sus fines.

35. Son los poderes económicos del capitalismo racionalizado -de los que nos habla la teoría de Max Weber- los que, descontrolándose, interfieren poderosamente en la sociedad y en la falta de eficiencia de los derechos humanos.
36. Pareciera que todo se quiere resolver con normas, desde un exceso o vanidad del Derecho -que parece creer que todo lo soluciona construyendo normas, sanciones y obligaciones legales-, que resulta, finalmente, ineficiente en la realidad social. El Derecho necesita partir de una visión humanista para entender bien qué es lo que necesita la sociedad. El Poder, incluido el económico, tiene que sustentarse en la consciencia de que los valores y derechos humanos, le son anteriores y superiores a él mismo, y a cualquiera de todos sus demás intereses.
37. Por mucho que existan normas que obliguen a las personas, a los Estados, a los poderes y, en general, a las sociedades, a cumplir y respetar los derechos humanos, si, al mismo tiempo, no existe, una consciencia verdadera de la necesidad de ello, simplemente éstas no tendrán capacidad práctica sobre la realidad.
38. El ser humano necesita entender que las normas legales hay que cumplirlas porque son correctas para su ser y para la humanidad. Sin una consciencia de humanidad y sin una convicción firme en los verdaderos valores de ella, las normas del Derecho tienden a ser ninguneadas o engañadas para que sus efectos de sanción y coerción no operen y, con ello, ser superadas sin cumplirlas o, ser cumplidas sólo en apariencia o en lo mínimo posible. Luego, ante ello, deviene la decadencia y la crisis de convivencia, dentro de las sociedades.
39. Tener consciencia del superior valor de los derechos humanos y de la importancia de su cumplimiento y respeto, empodera a la iniciativa discrecional humana y empodera al Derecho en su eficiencia real. El Derecho puede disponer hacia los fines que se ha propuesto, sin embargo, si la sociedad no está dispuesta a ello por su propia convicción, el Derecho quedará meramente limitado a su norma legal, que será válida, pero no tendrá capacidad y efectos prácticos en la realidad social.

40. La consciencia del superior valor de los derechos humanos, requiere de una educación en valores humanos y en derechos ciudadanos; esto es crucial para una sociedad auténticamente democrática, libre, responsable y justa.
41. Las sociedades en el mundo no siguen su curso por sí mismas; son dirigidas por el ejercicio del Poder y a través de gobernantes, quienes deben estar formados en los valores humanos y en los valores democráticos. Tener consciencia de los valores humanos, es tener consciencia de que todos los seres humanos tenemos el mismo derecho, y todos, tenemos responsabilidad sobre ello.
42. Por otro lado, reconocemos, que el ser humano conlleva en su ser una voluntad de Poder, una inclinación natural para querer dominarlo todo. El poder dominar, es la esencia del ser humano desde su creación. Es el ser humano quien conoce el mundo y es él quien le da una forma nueva, de manera constante. Hay una tendencia a dominar y a realizar una imagen renovada del mundo. La educación en valores humanos y ciudadanos es lo que evita que nuestra voluntad de poder caiga en excesos, indiferencias o vulneraciones a los derechos humanos.
43. Por ello, sin despreciar el rol del Derecho, sostenemos la necesidad de reflexionar sobre su ineficiencia e insuficiencia, sobre todo en materia de derechos humanos.
44. Antes de instaurarse en políticas y normas que únicamente busquen obligar legalmente, hay que centrarse en políticas que le den preferencia a la búsqueda de una convicción social sobre el verdadero y superior valor de los derechos humanos. Se trata de educar a los ciudadanos en la consciencia activa y cívica de sus valores y de sus derechos humanos.
45. Los intelectuales de los Derechos Humanos llevamos la misión de buscar la verdad en las relaciones de la Ética, del Derecho y del Poder, de la Política y de la Sociedad; llevamos la misión de despertar a quienes se distraen y no logran ver la verdad de su verdad humana. Los intelectuales del Derecho tenemos la

misión de crear conciencia de verdad y de respeto al derecho humano de todos.

46. Los intereses inescrupulosos de algunos poderes, serán implacables para poner trabas, desprestigiar y menospreciar a quienes busquemos despertar la reflexión auténtica en los demás y a quienes busquemos hacer fuerza en contra de los intereses egoístas que se imponen en la sociedad. Los intelectuales de los derechos humanos, somos la resistencia a l todo tipo de egoísmos poderosos, particularistas y subalternos.
47. La indiferencia hacia el sufrimiento de otros, es desapego hacia la consciencia y bienestar de la propia humanidad, y es algo que hay que recriminar con dureza. La historia nos ha demostrado que, por lejos o ajeno que se crea algo, todo nos alcanza a todos, como la misma unidad humana que somos; esta es la realidad de nuestra existencia que está por encima de países, de nacionalidades y de cualquier otra situación externa que se quiera imponer para justificar la indiferencia o la desatención.
48. No creemos en conceptos de fronteras, de nacionalidades o de países que menosprecien o desatiendan la calidad y necesidad humana de ninguna persona o grupo de personas. No creemos en condiciones sociales, económicas, ideológicas, religiosas, de género, etcétera, que se crean por encima del valor de la condición humana y de sus derechos humanos. Es inconsciencia, indolencia y equívoco, el pensar lo contrario.
49. Finalmente, asumimos una responsabilidad intelectual, dando forma y nombre a un desarrollo teórico que sustenta lo que defendemos. Lo hemos llamado *La teoría de la empatía del reconocimiento*. Es una propuesta distinta, que pretende ser mayor, a lo que comúnmente se entiende y se explica por empatía. La *empatía del reconocimiento* que proponemos, significa ponerse en el lugar del otro, pero no entendiéndolo como un otro-ajeno, sino más bien, entendiendo que ese otro u otros, también somos nosotros: en conveniencia e interés.
50. En pocas palabras, *la teoría de la empatía del reconocimiento* sostiene que no hay otros-ajenos en la humanidad; todos

estamos conectados por nuestra misma condición humana: ponerse en el lugar del otro, en verdad, es ponerse en el lugar de uno mismo, no en una suerte de identidad o sustitución abstracta, sino por un interés concreto, común, además de conveniente e inevitablemente compartido.

REFLEXIÓN FINAL

Las sociedades, no tienen valor propio en sí mismas; es el valor de los seres humanos que las integran, lo que las hace valiosas. La sustancialidad y la esencia de nuestro valor están en nuestra humanidad. La indiferencia o despiste hacia nuestro valor, y al de los demás, es reprochable a nuestra capacidad de pensar. La responsabilidad es de todos y de cada uno de nosotros. Una sociedad justa, igualitaria, inclusiva, solidaria, libre y auténtica, no se forja por generación espontánea; es la voluntad activa y consciente de los seres humanos quien la decide. El valor de una sociedad, de una nación o de un país se cimenta en esto y en nada más que esto: todos somos parte de una misma humanidad. Todo lo demás es complementario. Los intelectuales de los derechos humanos y, en general, todos aquellos que, conscientes del valor de la humanidad, se manifiestan críticamente sobre ella, hacen visible, lo que para muchos es invisible y, hacen visibles, a quienes procuran hacer invisibles a los demás.

Terminamos con las alumbradas palabras del poeta inglés, del siglo XVII, John Donne, quien en una de sus mejores composiciones, que sentimos muy relacionada con el espíritu de nuestro trabajo, decía:

*"¿Quién no dirige la mirada al Sol cuando éste se alza?
¿Quién aparta sus ojos del cometa cuando éste aparece?
¿Quién no presta oídos a cualquier campana, sea cual sea la circunstancia en que ésta suena?
¿Y quién puede evadirse de esa campana que lleva a una parte de sí mismo lejos de este mundo?"*

Ningún hombre es una isla completa en sí misma; todo hombre es un trozo de continente, una parte del todo: si un terrón fuese arrastrado por el mar -y Europa es el más pequeño-, ocurriría lo mismo que si fuese un promontorio, que si fuese una finca de tus amigos o la tuya propia.

La muerte de cualquier hombre me empequeñece, pues estoy en la maraña de la humanidad. En consecuencia, no envíes nunca a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti."⁸⁵⁷

⁸⁵⁷ Donne, J., *Paradojas y devociones*, traducido por Andrea Rubín, Cuatro, Valladolid, 1997, p. 86.

OBRAS Y AUTORES CITADOS

- Abellán, Joaquín, *Poder y política en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- Acri, Francesco, *Del Sistema in genere. Discorso letto nell'Università di Palermo dal prof. Francesco Acri addì 15 gennaio 1867*, Stabilimento Tipografico Di Francesco Lao, Palermo, 1867.
- Alarcón, Gílder, *Estado de Derecho, derechos humanos y democracia. Pautas para la racionalidad jurídico-política desde Elías Díaz*, Dykinson, Madrid, 2007.
- Althusser, Louis, *Para leer el capital*, Siglo XXI, México D.F., 2004.
- Ansuategui, Francisco, *De los derechos y el Estado de Derecho. Aportaciones a una teoría jurídica de los derechos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2007.
- Ansuátegui, Francisco, "El concepto del Derecho", en *Curso de teoría del Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2000.
- Ansuátegui, Francisco, *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Dykinson, Madrid, 1997.
- Ardigó, Roberto, *La morale dei positivisti; Relatività della logica umana; La coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza*, Draghi Angelo, Padova, 1908.
- Ardigó, Roberto, *La psicologia come scienza positiva*, Viviano Guastalla, Mantova, 1870.
- Aricó, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, 1988.
- Arnoletto, Eduardo, *Curso de teoría política*, Eumed, Valle de Calamuchita, 2007.
- Avineri, Shlomo, *La teoría hegeliana dello Stato*, traducido al italiano por Maffi, Laterza, Bari, 1973.
- Becchi, Paolo (1993). "Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil". *Doxa*, nº 14.

- Bedogni, Ursula, *John Stuart Mill, Vida, pensamiento y obra*, Planeta, Barcelona, 2007.
- Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, traducido por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, p. 480.
- Bobbio, Norberto, *Contribución a la teoría del derecho*, Debate, Madrid, 1990.
- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, traducido por José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2007.
- Bobbio, Norberto, "Introducción", en Rosselli, Carlo, *Socialismo liberal*, traducido por Diego Abad de Santillán y Mario Merlino, Pablo Iglesias, Madrid, 1991, p. XVIII.
- Bobbio, Norberto, "Introduzione", en *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1968.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, traducido por José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008.
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, traducido por Manuel Escrivá De Romani, Paradigma, Barcelona, 1991.
- Bonete, Enrique, "Introducción: para una ética del poder", en *Poder político: límites y corrupción*, Cátedra, Madrid, 2014.
- Bonete, Enrique, *La política desde la ética. I. Historia de un dilema*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, traducido por M^a José Bernuz Beneitez, Desclée, Bilbao, 2001.
- Bourdieu, Pierre, "Una utopía razonada: contra el fatalismo económico", en *Pensamiento crítico contra la dominación*, traducido por Mario Carbajo Vila y otros, Akal, Madrid, 2000.
- Breuer, Stefan, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Alfons El Magnànim, Valencia, 1986.
- Bruno, Antonino, "Economía e diritto in Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano, 1981.

- Bruno, Giordano, *Cábala del caballo Pegaso*, traducido por Miguel Ángel Granada, Alianza, Madrid, 1990.
- Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, traducido por Miguel Ángel Granada, Nacional, Madrid, 1984.
- Bruno, Giordano, *La expulsión de la bestia triunfante*, traducido por Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas, Cien del Mundo, México D.F., 1991.
- Bruno, Giordano, *Los heroicos furores*, traducido por M^a Rosario González Prada, Tecnos, Madrid, 1987.
- Camarasa, Ada, "Mondolfo y el socialismo", en VVAA., *La filosofía de Mondolfo*, Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1998.
- Catalán, Miguel, "Introducción", en *Marqués de Condorcet (Marie-Jean-Antoine Caritat), ¿Es conveniente engañar al pueblo?*, traducido por Javier de Lucas, Sequitur, Madrid, 2009.
- Caturelli, Alberto, "Presencia de Rodolfo Mondolfo", en *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1962.
- Chomsky, Noam, *Estados fallidos*, traducido por Gabriel Dols, Ediciones B, Barcelona, 2007.
- Colliot-Thélène, Catherine, *La sociologie de Max Weber*, La Découverte, Paris, 2006.
- Condillac, Étienne Bonnot de, "Arte de pensar", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, traducido por Basilio Antonio Carsi, Basilio Roldan y Godinez y José Gorosarri, Imprenta de Carreño, Cádiz, tomo IV, 1813.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, traducido por Emeterio Mazorriaga, Tecnos, Madrid, 1999.
- Condillac, Étienne Bonnot de, "Gramática", en *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, cit., Tomo I.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Tratado de las sensaciones*, traducido por Gregorio Weinberg, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Considérant, Victor, *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, Librairie Phalanstérienne, París, 1850.

- Contreras, Marco, "El mercado global y las paradojas del conocimiento social", en *El Estado y sus otros*, Araucaria, Buenos Aires, 2006.
- Cordero, Néstor, "Prologo", en Pogatschnig, Marcella, *El Otro Mondolfo. Un marxista humanista*, traducido por Pedro Pasturenzi; Biblos, Buenos Aires, 2009.
- Croce, Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza & Figli, Bari, 1907.
- Cuenca, Patricia, "Los derechos humanos: la utopía de los excluidos", en VVAA., *Los derechos humanos: la utopía de los excluidos*, Dykinson, Madrid, 2010.
- De Asís, Rafael, "Hacia una nueva generalización de los derechos. Un intento de hacer coherente a la teoría de los derechos", en *Una discusión sobre la universalidad de los derechos humanos y la inmigración*, Dykinson, Madrid, 2006.
- De Asís, Rafael, *Las paradojas de los derechos fundamentales como límites al poder*, Dykinson, Madrid, 2000.
- Del Vecchio, Jorge, *Persona, Estado y Derecho*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1957.
- D'Hondt, Jacques, *Hegel, filosofo de la historia viviente*, traducido por Aníbal C. Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- Díaz, Elías, "Democracia y Estado de Derecho", en *Los desafíos de los derechos humanos hoy*, Dykinson, Madrid, 2007.
- Díaz, Elías, *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Dykinson, Madrid, 2013.
- Díaz, Elías, *Estado y sociedad democrática*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 51 y 52.
- Donne, John, *Paradojas y devociones*, traducido por Andrea Rubín, Cuatro, Valladolid, 1997.
- Duso, Giuseppe, "La historia conceptual", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni, Siglo XXI, México D.F., 2005.
- Duso, Giuseppe, "Revolución y constitución del poder", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, cit.

- Engels, Federico, "Introducción, Marx, C., Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", en *C. Marx F. Engels. Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1980, tomo I.
- Farré, Luis, "El humanismo de Rodolfo Mondolfo", en Mondolfo, R., *Rodolfo Mondolfo su pensamiento filosófico, histórico y social*, Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino - Israelí, Buenos Aires, 1984.
- Febbrajo, Alberto, "Capitalismo, stato moderno e diritto razionale-formale", en *Max Weber e il diritto*, cit.
- Fernández, Eusebio, *Filosofía Política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995.
- Fernández, Eusebio, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, Dykinson, Madrid, 2011.
- Feuerbach, Ludwig, *Essence du christianisme*, traducido por Joseph Roy, Lacroix, Paris, 1864.
- Foucault, Michel, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, traducido por Leonel Livchits, Kats, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel, "Un dialogo sobre el poder", traducido por Francisco Monge, en *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2007.
- Garmendia de Camusso, Guillermina, "Rodolfo Mondolfo: el historicismo y la idea de progreso", en Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo: maestro insigne de filosofía y humanidad*, Kessinger Publishing's, Milton Keynes, 2010.
- Gentile, Giovanni, "Bernardino Telesio", en *Opere Complete*, Sansoni, Firenze, volumen 12, 1946.
- Giddens, Anthony, *Capitalismo y la moderna teoría social*, traducido por Idea Books S.A., Idea Universitaria, Barcelona, 1998.
- Gómez, Luis (Mayo-Agosto 2009). "Técnica, ambiente y sociedad del riesgo". *Revista Gestión y Ambiente*, Medellín, volumen 12, N° 2.
- González, Horacio, "Cien años de sociología argentina: la leyenda de un nombre", en *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Colihue, Buenos Aires, 2000.

- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducido por Isidoro Flambaun, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- Gustafsson, Bon., *Marxismo y revisionismo. La crítica bernsteiniana del marxismo y sus premisas histórico-ideológicas*, traducido por Gustau Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Haller, Von, *Restauration der Staatswissenschaften*, in der Steinerischen Buchhandlung, Winterthur, 1816, v. I.
- Hegel, Georg, *Lecciones de Filosofía de la historia*, traducido por José María Quintana, Zeus, Barcelona, 1971.
- Hegel, Georg, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, traducido por Max Maureira y Klaus Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Hegel, Georg, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducido por Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Hegel, Georg, *Fe y saber*, traducido por Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Hegel, Georg, *Fenomenología del espíritu*, traducido por Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010.
- Hegel, Georg, *Fenomenología del espíritu*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.
- Hegel, Georg, *Filosofía de la historia*, traducido por Emanuel Suda, Claridad, Buenos Aires, 1976.
- Hegel, Georg, *Filosofía del derecho*, traducido por Angélica Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Hegel, Georg, *Filosofía della storia*, traducido del alemán al italiano por G. B. Passerini, Capolago, Cantón del Tesino, 1840.
- Hegel, Georg, *Filosofía real*, traducido por José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2006.
- Hegel, Georg, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducido por Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.

- Hegel, Georg, *G. F. Hegel. Filosofía del derecho*, traducido por Angélica Mendoza de Montero, Casa Juan Pablos, México D. F., 2004.
- Hegel, Georg, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
- Hegel, Georg, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducido por José Gaos, Alianza, Madrid, 1999.
- Hegel, Georg, *Principios de la filosofía del derecho*, traducido por Juan Luis Verma, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Hegel, Georg, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, traducido por Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, traducido por Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2006.
- Holbach, Barón de, *Sistema de la naturaleza*, traducido por Nerina Bacín y otros, Editora Nacional, Madrid 1982.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducido por Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974.
- Hyppolite, Jean, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, traducido por Alberto Drazul, Ediciones Caldeón, Buenos Aires, 1970.
- Iltting, Karl-Heinz, "La forma lógica y sistemática de la Filosofía del Derecho", en *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducido por Alfredo Llanos, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1987.
- Jaeschke, Walter, Hegel. *La conciencia de la modernidad*, traducido por Antonio Gómez Ramos, Akal, Madrid, 1998.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, traducido por Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, traducido por Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006.

- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducido por Manuel García Morente, San Juan, 2007.
- La Torre, Massimo, *Derecho poder y dominio*, traducido por Francesca Gargallo, Fontamara, México D.F., 2004.
- Lacasta, José, *Hegel en España*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 172 y 173.
- Lacasta, José, "Hegel y los derechos humanos", en *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, 2007, tomo III, siglo XIX, volumen II, libro II.
- Loos, Fritz, *Zur Wert-und Rechtslehre. Max Webers*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1970.
- López Calera, Nicolás, *Mensajes Hegelianos. La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, Iustel, Madrid, 2012.
- Losurdo, Domenico, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Riuniti, Roma, 1983.
- Lukes, Steven, *El poder. Un enfoque radical*, traducido por Carlos Martín Ramírez, Siglo XXI, Madrid, 2007.
- Mackintosh, Robert, *Hegel and hegelianism*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1903.
- Manfrin, Luca, "Max Weber: Entre legitimidad y complejidad social", en *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni, Siglo Veintiuno, México D. F., 2005.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte)*, traducido por Eli Leonetti Jungl, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, traducido por Fernando Domènech Rey, Istmo, Madrid, 2000.
- Marcuse, Herbert, "Industrialization and capitalism", en *Max Weber and sociology today*, translated by Kathleen Morris, Basil Blackwell, New York, 1971.
- Marramao, Giacomo, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971.

- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada, 2004.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducido por Jose Luis Monereo Pérez, Comares, Granada, 2004.
- Marx, Carlos, "Prologo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital", en *C. Marx F. Engels. Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1980, tomo II.
- Marx, Karl y Engels, Federico, *El manifiesto comunista*, traducido por Elisa Dapia Romero, Edicomunicación, Barcelona, 1999.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducido por Marat Kuznetsov, Progreso, Moscú, 1989.
- Marx, Carlos, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducido por A. R. y H. A., Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968.
- "Marxismo ed educazione in Rodolfo Mondolfo". (Marzo-Aprile 1960). *I problemi della pedagogia*, Roma, nº 2.
- Mazzalli, Guido (1946). "Marx e Mondolfo". *Società Nuova*, Milano, Nº 1.
- McCarthy, Eugene, *Los límites del poder*, traducido por Nicanor Ancochea, Llibres de Sinera, Barcelona, 1968.
- Meisel, James, *El mito de la clase gobernante. Gaetano Mosca y la élite*, Amorrortu, traducido por Flora Serato, Buenos Aires, 1962.
- Miceli, Riccardo, *La filosofía italiana actual*, Losada, Buenos Aires, 1940.
- Michels, Robert, *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, traducido por Enrique Molina de Vedia, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.
- Michels, Robert, *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, traducido por Enrique Molina de Vedia, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.

- Mondolfo, Rodolfo (1945). "El primer fragmento de Heráclito. Texto, traducción y comentario". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, separata, tercera época, año III, nº 3.
- Mondolfo, Rodolfo (1961). "Significación del humanismo". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, quinta época, año 6, nº 3.
- Mondolfo, Rodolfo (1961). "Significación del humanismo en el mundo contemporáneo". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, quinta época, año 6, nº 3.
- Mondolfo, Rodolfo (Enero-Febrero 1943). "Roberto Ardigó y el Positivismo Italiano". *Revista Sustancia*, Tucumán, nº 13.
- Mondolfo, Rodolfo (Enero-Junio 1957). "La filosofía como problemática y su continuidad histórica". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. 1, nº 1.
- Mondolfo, Rodolfo (Julio 1962). "Personalidad y responsabilidad en la democracia". *Buenos Aires Revista de Humanidades*, año II, nº 2.
- Mondolfo, Rodolfo (Julio-Diciembre 1951). "Sobre una interpretación reciente de Anaxágoras y los Eleatas". *De Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, volumen II, nº 7-8.
- Mondolfo, Rodolfo (Julio-Diciembre 1964)). "Origen y desarrollo histórico de la universidad". *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, separata, segunda serie, año V, nº 3-4-5.
- Mondolfo, Rodolfo (Julio-Septiembre 1952). "La filosofía como problemática y el historicismo". *Philosophia*, Mendoza, Año IX, nº 16.
- Mondolfo, Rodolfo, "Conclusiones sobre el marxismo", en *Marx y Engels. Manifiesto comunista*, traducido por Alfonso Calderón, Universitaria, Santiago de Chile, 1971.
- Mondolfo, Rodolfo, "En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis", en Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, traducido por M. H. Alberti, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1969.

- Mondolfo, Rodolfo, "Estudio preliminar. La obra de Condillac", en Condillac, E., *Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Mondolfo, Rodolfo, "La missione della filosofia nell'epoca attuale", en *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.
- Mondolfo, Rodolfo, "Misión de la cultura humanista", en VVAA., *Papeles de Buenos Aires*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2003.
- Mondolfo, Rodolfo, "Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo", en Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cit.
- Mondolfo, Rodolfo, "Palabras del Dr. Rodolfo Mondolfo", en *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1962.
- Mondolfo, Rodolfo, "Prólogo", en Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, traducida por Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, traducido por Oberdan Caletti, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1973.
- Mondolfo, Rodolfo, *El infinito y las antinomias lógicas en la filosofía antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1945.
- Mondolfo, Rodolfo, *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, traducido por Roberto Bixio, Raigal, Buenos Aires, 1956.
- Mondolfo, Rodolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Hachette, Buenos Aires, 1960.
- Mondolfo, Rodolfo, *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, traducido por Francisco González Ríos, Imán, Buenos Aires, 1946.
- Mondolfo, Rodolfo, *Entre la historia y la política*, Cajica, Puebla, 1973.
- Mondolfo, Rodolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955.

- Mondolfo, Rodolfo, *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1945.
- Mondolfo, Rodolfo, *Evolución del socialismo*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, *Feuerbach y Marx: La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, traducido por M. Alberti, Claridad, Buenos Aires, 2006.
- Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- Mondolfo, Rodolfo, *Giuseppe Manzzini y los orígenes del movimiento obrero en Italia hasta 1872. El conflicto entre Manzzini y Bakunin*, Asociación Italia Libre, Buenos Aires, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, *Historia de la filosofía. Apuntes de clase para estudiantes universitarios*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, sin año.
- Mondolfo, Rodolfo, *Il "Verum Factum" prima di Vico*, Guida, Nápoles, 1969.
- Mondolfo, Rodolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze, 1952.
- Mondolfo, Rodolfo, *Il problema sociale contemporáneo*, en *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit.
- Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, *La ética antigua y la noción de conciencia moral*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1944.
- Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, traducido por Alberto Mantica, Imán, Buenos Aires, 1942.
- Mondolfo, Rodolfo, *La infinitud del espíritu en la filosofía antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1946.
- Mondolfo, Rodolfo, *La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos*, Ex-Insula, Buenos Aires, 1943.

- Mondolfo, Rodolfo, *La vitalità della filosofia. Nella caducità dei sistemi. Prolusione a un corso di Storia della Filosofia letta nella R. Università di Torino, il 1º dicembre 1910*, Prato, Torino, 1911.
- Mondolfo, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, cit.
- Mondolfo, Rodolfo, *Naturaleza y cultura en la formación de la filosofía griega*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1943.
- Mondolfo, Rodolfo, *Origen y sentido del concepto de la cultura humanista*, Renacimiento, La Plata, 1940.
- Mondolfo, Rodolfo, *Problemas de cultura y de educación*, Hachete, Buenos Aires, 1957.
- Mondolfo, Rodolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- Mondolfo, Rodolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. Volumen I: La morale di T. Hobbes*, Kessinger Publishing's, La Vergne, 2010.
- Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- Mondolfo, Rodolfo, *Sulle orme di Marx*, Capelli, Bologna, 1948.
- Mondolfo, Rodolfo, *Un psicólogo asociacionista: E. B. Condillac*, Remo Sandrón, Palermo, 1902.
- Mosca, Gaetano, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité: les doctrines politiques depuis 1914*, Payot, París, 1955.
- Mosca, Gaetano, *La clase política*, traducido por Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004.
- Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Ovejero, Felix, "Democracia y mercado", en *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2008.

- Pareto, Vilfredo, *Forma y equilibrio sociales*, traducido por Jesús López Pacheco, Alianza, Madrid, 1980.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio y Dorado Porrás, Javier, "Derecho, sociedad y cultura en el siglo XVIII", en *Historia de los Derechos Fundamentales*, tomo II, volumen I, Dykinson, Madrid, 2001.
- Peces-Barba, Gregorio, *Diez lecciones sobre ética, poder y derecho*, Dykinson, Madrid, 2010.
- Peces-Barba, Gregorio, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio, "Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales", en *Historia de los derechos fundamentales*, tomo I, Dykinson, Madrid, 2003.
- Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía*, traducido por Carmen García-Trevijano Forte, Acento, Madrid, 2002.
- Platón, *La república*, traducido por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1988.
- Pogatschnig, Marcella, *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, cit.
- Poggi, Alfredo, *Cultura e socialismo*, Opere Nuove, Roma, 1958.
- Poulantzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, traducido por Fernando Claudín, Siglo XXI, México D.F., 1987.
- Pró, Diego, *Rodolfo Mondolfo*, Losada, Buenos Aires, 1967, tomo I.
- Pró, Diego, *Rodolfo Mondolfo*, Losada, Buenos Aires, 1968, tomo II.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Les confessions d'un révolutionnaire. Pour servir à la révolution de février*, Librairie Internationale, París, 1868.
- Pucciarelli, Eugenio, *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit.
- Ratzer, José, *La consecuencia antimarxista de Rodolfo Mondolfo*, Cinco, Buenos Aires, 1984.

- Recaséns, Luis, *Tratado general de filosofía del derecho*, Porrúa, México D. F., 2008.
- Revuelta, José, "Prologo, en Comte, A.", en *Curso de filosofía positiva (Lecciones 1 y 2) Discurso sobre el espíritu positivo*, Orbis, Barcelona, 1984.
- Ricœur, Paul, *Poder, necesidad y consentimiento. Lo voluntario y lo involuntario*, traducido por Juan Carlos Gorlier, Docencia, Buenos Aires, 1988.
- Rodríguez Sánchez, Carlos, "Max Weber y la democracia", en *Democracia. Una bibliografía selectiva sobre el tema. Crítica & Utopía*, El Cid, Buenos Aires, 1979.
- Rosselli, Carlo, *Socialismo liberal*, cit.
- Rossi, Prieto, "Il proceso di razionalizzazione del diritto e in rapporto con l'economia", en *Max Weber e il diritto*, cit.
- Rossi, Prieto, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli Editore, Roma, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Cartas a Malesherbes", en *Escritos polémicos*, traducido por Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Confesiones*, traducido por Santiago Cunchillos, Porrúa, México D.F., 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres", en *Jean Jacques Rousseau. Obras selectas*, traducido por Enrique López Castellón, Edimat Libros, Madrid, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, "El contrato social", en *Jean Jacques Rousseau. Obras selectas*, cit.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, Porrúa, México D.F., 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, traducido por Mauro Armiño, Alianza, Madrid 2008.
- Ruano de la Fuente, Yolanda, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001

- Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, 1996.
- Saavedra, Luis (1981). "La racionalización en Max Weber". *Sistema. Revista de ciencias sociales*, Instituto de Técnicas Sociales, Madrid, nº 42.
- Sahay, Arun, "The importance of Weber's methodology in sociological explanation", en *Max Weber and modern sociology*, Routledge, London, 1998.
- Santarelli, Enzo, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milán, 1964.
- Sardisco, Ana, "Filosofía e historia en las investigaciones de Mondolfo", en VVAA., *La filosofía de Mondolfo*, cit.
- Scaglia, Antonio, *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Pisa, 2007.
- Sorel, George, *Sindicalismo revolucionario*, traducido por Jordi Garriga Clave, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2004.
- Spencer, Herbert, *Los primeros principios*, Comares, Granada, 2009.
- Taibo, Carlos, *El decrecimiento explicado con sencillez*, Catarata, Madrid, 2014.
- Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, traducido por J. Pradera, Tecnos, Madrid, 2007.
- Treves, Renato, "Rodolfo Mondolfo e la filosofía della cultura, Introduzione", en Mondolfo, R., *Alle origini della filosofía della cultura*, Il Mulino, Bologna, 1956.
- Treves, Renato, *Sociología del derecho y socialismo liberal*, traducido por Rafael de Asís y Luis Aparicio, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- Vallespín, Fernando, "Poder, legitimidad y Estado", en *Sobre el poder*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Villoro, Luis, "El poder y el valor", en *Sobre el poder*, cit.
- Viqueira, Johán, *La psicología contemporánea*, Labor, Barcelona, 1930.

- Viroli, Maurizio, *La sonrisa de Maquiavelo*, traducido por Atilio Pentimalli, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Voltes, Pedro, *Federico "El Grande" de Prusia*, Palabra, Madrid, 2006.
- Weber, Max, "Psicología social de las grandes religiones (1913)", en *Obras maestras del pensamiento contemporáneo. Max Weber. Ensayos de sociología contemporánea II*, traducción de Mireia Bofill, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- Weber Max, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en *Ensayos sobre metodología sociológica. Max Weber*, traducido por José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Weber, M., "El Socialismo (1918)", en Max Weber. *Escritos Políticos*, traducido por Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, traducido por José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímas, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.
- Weber, Max, *El político y el científico*, traducido por Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2007.
- Weber, Max, *Historia económica general*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de cultura económica, Madrid, 2001.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004.
- Wright, Charles, *La élite del poder*, traducido por Florentino M. Torner y Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2001.
- Zaccaria, G., "Razionalità, formalismo, diritto: riflessioni su Max Weber", en *Max Weber e il diritto*, cit.
- Zabludovsky Kuper, Gina, *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1989.
- Zabludovsky Kuper, Gina, *Patrimonialismo y modernización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

- Zeitlin, Irving, "Gaetano Mosca (1858-1941)", en *Ideología y teoría sociológica*, traducido por Néstor A. Míguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

ARTÍCULOS EN PRENSA Y WEB CITADAS:

- "A bordo del 'Conte Grande' llegó un filósofo italiano". (28 de mayo de 1939). *EL Diario*.
- "De la historia de la filosofía nos dirá un erudito". (27 de mayo de 1939). *La Razón*.
- "Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776", [en línea]. *Libertad.org*. Dirección URL: <http://www.libertad.org/declaracion-de-independencia-de-estados-unidos-de-america> [Consulta: 23 septiembre 2015]
- "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789", [en línea]. *FMM Educación*. Dirección URL: <http://www.fmmeducacion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm> [Consulta: 23 septiembre 2015]
- "Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948", [en línea]. *Naciones Unidas*. Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> [Consulta: 23 septiembre 2015]
- "Día internacional de la no violencia: 'quiero que se dispare la última bala, aunque sea contra mí'", [en línea]. *Blog Bitácora UNICEF*, 02 de octubre de 2015. Dirección URL: <http://www.unicef.es/actualidad-documentacion/blog/dia-internacional-de-la-no-violencia-quiero-que-se-dispare-la-ultima-aunque-sea-contra-mi> [Última consulta: 08 octubre 2015]
- "La invasión judía de ayer y de hoy". (28 de mayo de 1939). *Crisol*.
- "La lucha contra el ébola en España y la paradoja Paciencia Melgar", [en línea]. *La voz de Galicia*, 08 de octubre de 2014. Dirección URL: <http://www.lavozdegalicia.es/noticia/sociedad/2014/10/08/lucha-contra-ebola-espana-paradoja-paciencia-melgar/00031412777042493242870.htm> [Última consulta: 28 mayo 2015]

- "Llegó al país el profesor italiano Rodolfo Mondolfo". (28 de mayo de 1939). *La Vanguardia*.
- "Llegó ayer en el 'Conte Grande' un destacado intelectual italiano". (28 de mayo de 1939). *El Mundo*.
- "Llegó un eminente filósofo italiano que se ha substraído a la atmósfera asfixiante del fascismo". (27 de mayo de 1939). *Noticias Gráficas*.
- "Residirá en Bs. Aires el profesor Mondolfo". (27 de mayo de 1939). *Crítica*.
- "Un prestigioso escritor y profesor de filosofía de Italia llegará hoy". (27 de mayo de 1939). *La Prensa*.
- "Un prestigioso profesor italiano llegará hoy". (27 de mayo de 1939). *La Nación*.
- "Un problema de inusitada gravedad". (27 de mayo de 1939). *La Fronda*.
- Lluent, Èric. "El peligro de ponerse la foto de perfil con el filtro de la bandera francesa", [en línea]. *My Way, el blog d'Èric Lluent*. Dirección URL: <http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=17&Itemid=50>. [Última consulta: 14 de noviembre de 2015]
- Mondolfo, Rodolfo (12 de noviembre de 1957). "Discurso. En el homenaje de la Universidad de Montevideo". *El país*.
- Patrignani, Gian. "Terremoto del 30.10.1930, Marche settentrionali (Senigallia)", [en línea]. *La Valle del Metauro. Banca dati sugli aspetti naturali e antropici del bacino del Metauro*, 01 de enero de 1999. Dirección URL: http://www.lavalledelmetauro.org/standard.php?lingua=it&id_sezione=21&id_sottosezione=10&id_sottosottosezione=&record=299. [Última consulta: 19 enero 2010].
- Pérez-Maura, Ramón (16 de agosto de 2009). "Y no nos avergonzamos". *ABC*.

- Sainz, Emilio. "La contemplación el pensamiento espiritual y la libertad", [en línea]. *Revista Biosophia. Por una ciencia espiritual del universo y del hombre*. Número 12. Dirección URL: http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=17&Itemid=50. [Última consulta: 17 de septiembre de 2013]
-

ANEXO:
OBRAS COMPLETAS
DE RODOLFO MONDOLFO.
(Listadas cronológicamente)

**OBRAS COMPLETAS DE
DE RODOLFO MONDOLFO⁸⁵⁸**

1. L'eredità in T. Tasso, in Arch. di psichiatria del Lombroso, 1899.
2. Memoria e associazione nella scuola cartesiana, (Cartesio, Malebranche, Spinoza), con appendice per la storia del'inconscio, Firenze, M. Ricci, 1900.
3. Per le relazioni fra genialità e degenerazione: F. D. Guerrazzi, in Arch. di psichiatria, 1900.
4. Spazio e tempo nella psicologia di Condillac, in Rivista filosofica, 1902.
5. Scienza e opinioni di B. Varisco, in Scienza Sociale di Palermo, fasc. III, 1902.
6. Un psicologo associazionista: E. B. de Condillac, Palermo, R. Sandron, 1902.
7. Il concetto del bene e la psicologia dei sentimenti in T. Hobbes, in Rivista di Filosofia, gennaio-febbraio, 1903.
8. L'educazione secondo il Romagnosi, in Rivista filosofica, gennaio-aprile, 1903.
9. A proposito di refezione scolastica: il pensiero di Romagnosi, in Critica sociale, maggio, 1903.
10. Saggi per la storia della morale utilitaria: I. La morale di T. Hobbes, Padova, Dnicker, 1903.

⁸⁵⁸ Hemos seguido el formato insertado en el libro *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, Córdoba 1962, pp. 35 y siguientes, que fue luego acrecentado por Eugenio Pucciarelli en el libro *Rodolfo Mondolfo: maestro insigne de filosofía y humanidad*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires, Kessinger Publishing's, Milton Keynes, 2010, pp. 71 y siguientes. Además hemos agregado una obra más ubicada durante nuestra investigación (ubicación 437). Todo el listado guarda un orden cronológico.

11. Saggi per la storia della morale utilitaria: II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius, Padova, Dnicker, 1904.
12. La politica degli insegnanti, Critica sociale, dicembre, 1904.
13. Il dubbio metodico e la storia della filosofia. Prolusione a un corso di storia della filosofia nell'Università di Padova, con appendice storico-critica, Padova, Drucker, 1905.
14. Per una filosofia naturale, in Rivista di filosofia, gennaio-febbraio, 1905.
15. L'insegnamento liceale della filosofia, ivi, luglio-settembre, 1905.
16. L'insegnamento della filosofia nei licei e la riforma della scuola media, ivi, ottobre-dicembre, 1905.
17. Per la riforma della scuola media: la scuola unica, in Critica sociale, novembre, 1905.
18. Ancora per la riforma della scuola media, ivi, 1905.
19. Di alcuni problemi della pedagogia contemporanea, in Rivista di filosofia, gennaio-aprile, 1906.
20. Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti, in Critica sociale, agosto-novembre, 1906.
21. Intorno al convegno filosofico di Milano, in Rivista di filosofia, ottobre-dicembre, 1906.
22. Politica scolastica: per la riforma della scuola media, in Critica sociale, febbraio, 1907.
23. Questioni varie: il problema della laicità nella scuola media, in Rivista di filosofia, 1907.
24. Obiezioni alle idee del Salvemini sugli esami, in Nuovi doveri, giugno, 1907.

25. Il contratto sociale e la tendenza comunista in J. J. Rousseau, in *Rivista di filosofia*, ottobre-dicembre, 1907.
26. Il pensiero di Roberto Ardigò, Mantova, Mondovi, 1908.
27. La dottrina della proprietà del Montesquieu, in *Rivista filosofica*, gennaio-febbraio, 1908.
28. La filosofia della proprietà alla Costituente e alla Legislativa nella rivoluzione francese, in *Rivista di filosofia*, 1908.
29. Sulla laicità della scuola, in *Critica sociale*, marzo, 1908.
30. Religione, fanciulli, educazione, in *Nuovi doveri*, giugno, 1908.
31. La fine del marxismo? in *Critica sociale*, ottobre, 1908.
32. Roberto Ardigò nelle scuole di Mantova, *Notizie e documenti*, Mantova, 1909.
33. Studi sui tipi rappresentativi (Ricerche sull'importanza dei movimenti nell'immaginazione, nelle funzioni del linguaggio, nelle pseudoallucinazioni e nella localizzazione delle immagini), in *Rivista di filosofia*, marzo-aprile, 1909.
34. Tra il diritto di natura e il comunismo, *Studi di storia e filosofia*, parte I, Mantova, 1909.
35. La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx, in *Cultura filosofica*, marzo-giugno, 1909.
36. La filosofia della storia di Ferdinando Lassalle, (Per nozze Mondolfo- Sacerdote), Milano, Pirola, 1909.
37. La riforma della scuola media: fra la commissione reale e il congresso della federazione, in *Critica sociale*, gennaio, 1910.
38. Politica scolastica: il dovere presente della federazione degli insegnanti, in *Critica sociale*, marzo, 1910.

39. La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi. Prolusione alla Università di Torino, in *Cultura filosofica*, gennaio-febbraio, 1911.
40. Rovistando in soffitta, in *Critica sociale*, luglio, 1911.
41. Fra l'ideale e l'azione: per l'unità di teoria e praxis, in *Critica sociale*, agosto, 1911.
42. La filosofia di G. Bruno e l'interpretazione di F. Tocco, in *Cultura filosofica*, 1911.
43. Sul concetto di plus-valore, in *Critica sociale*, febbraio, 1912.
44. Il concetto di necessità del materialismo storico, in *Rivista di filosofia*, gennaio-febbraio, 1912.
45. Il materialismo storico in Federico Engels, A. F. Formiggini, Editore, Genova, 1912, pp. 358.
46. I ginnasi magistrali, in *Unità*, aprile, 1912.
47. Partiti politici e generi letterari, in *Unità*, aprile, 1912.
48. Intorno alla filosofia di Marx, in *Critica sociale*, aprile, 1912.
49. La crisi magistrale, in *Unità*, maggio, 1912.
50. La preparazione dei maestri elementari, in *Unità*, maggio, 1912.
51. Intorno alla morale sessuale e Ancora la morale sessuale, in *Critica sociale*, ottobre, 1912.
52. Rousseau nella formazione della coscienza moderna, in *Rivista pedagogica*, dicembre, 1912.
53. Socialismo e filosofia: I. la crisi e la necessità di un orientamento filosofico: IL materialismo, realismo storico e lotta di classe: III. La necessità della filosofia della praxis, in *Unità*, gennaio, 1913.

54. Personalità e responsabilità nella democrazia, in *Cultura filosofica*, gennaio-febbraio, 1913.
55. Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore, in *Critica sociale*, febbraio, 1913.
56. La preparazione degli insegnanti, in *Unità*, maggio, 1913.
57. La crisi della scuola media e il compito della Università, in *Nuova Antologia*, maggio, 1913.
58. Discutendo di materialismo storico, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1913.
59. Zur Soziologie der Geschlechtmoral, in *Archiv, f. Sozialwiss. u. Sozialpol.*, mai heft, 1913.
60. Per la biografia di Giordano Bruno, in *Rivista d'Italia*, ottobre, 1913.
61. Francesco Acri e il suo pensiero, Discorso tenuto nella R. Università di Bologna, pp. 96, Bologna, N. Zanichelli, Editore, 1914.
62. Il pluralismo nell'etica, in *Rivista d'Italia*, febbraio, 1914.
63. Francesco Acri, in *Rivista pedagogica*, giugno, 1914.
64. La filosofia in Belgio, in *Rivista di filosofia*, gennaio-marzo, 1915
65. La crisi del socialismo e l'ora presente, in *Unità*, febbraio, 1915.
66. Revolutionärer Geist und historischer Sinn, in *Archiv für die Geschichte d. Sozialismus und der Arbeiterbewegung* hrsg. v. Prof. Carl Grünberg, Verlag Hirschfeld, Leipzig, 1915.
67. Le matérialisme historique chez F. Engels, Trad. de l'italien par S. Jankelevitch, Paris, Giard et Brière, édit. 1916.
68. Chiarimenti sulla dialettica engelsiana. In "Rivista di filosofia", fase. V, 1916.

69. Spirito rivoluzionario e senso storico, in "Nuova rivista storica", fase. Ili, 1917.
70. Dai sogni d'egemonia alla rinuncia alla libertà, discorso per l'inaugurazione degli studi nella R. Università di Bologna, editore Zanichelli, 1917.
71. Il primo assertore della missione germanica: Herder, in "Rivista delle nazioni latine", giugno, 1918.
72. Tra il primato d'un popolo e la missione universale delle nazioni, in "Nuova rivista storica", fase. V-VI, 1918.
73. Leninismo e marxismo, in "Critica sociale", febbraio, 1919.
74. Leninismo e socialismo, in "Critica sociale", fase, aprile-maggio, 1919.
75. Il socialismo e il momento storico presente, in "Energie nove", giugno, 1919.
76. L'insegnamento di Marx, in "Critica sociale", ottobre, 1919.
77. Sulle orme di Marx, studi di marxismo e di socialismo, un volume di pp. VIII-165, Bologna, L. Cappelli ed., 1919.
78. Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione, in "Critica sociale", dicembre, 1919.
79. Problemi concreti: la scuola, in "Critica sociale", fase, gennaio, marzo, aprile, maggio, 1920.
80. Gli adulatori del proletariato, in "Coltura popolare", agosto, 1920.
81. Intorno al progetto Rignano, in "Critica sociale", agosto, 1920.
82. Roberto Ardigò, in "Critica sociale", settembre, 1920.
83. Il marxismo e la crisi europea, in "Scientia", dicembre, 1920.

84. Il problema sociale contemporaneo, relazione al IV Congresso italiano di filosofi, in "Rivista di filosofia", IV, 1920.
85. Le condizioni della rivoluzione, in "Critica sociale", dicembre, 1920.
86. Sulle orme di Marx, II edizione accresciuta di nuovi saggi, un volume di pp. XV-208, Bologna, L. Cappelli ed., 1920.
87. Martoff contro Zinovieff e l'antitesi fra socialismo e bolscevismo, in "Critica sociale", gennaio, 1921.
88. Introduzione a F. Turati- Le vie maestre del socialismo, un volume di pp. 35-318, Bologna, L. Cappelli ed., 1921.
89. Forza e violenza nella storia, prefaz. a S. Panunzio: Diritto forza violenza, un volume di pp. XIX-216, Bologna, L. Cappelli ed. 1921.
90. Collaborazione e lotta di classe, in "Critica sociale", settembre, 1921.
91. Significato e insegnamenti della rivoluzione russa, in "Critica sociale", dal settembre 1921 al febbraio 1922, estratto poi in edizione Bemporad, Firenze, 1922. pp. 67.
92. La libertà della scuola, in "Critica sociale", marzo, 1922.
93. L'esame di Stato, in "Critica sociale", giugno-luglio, 1922.
94. La formazione storica delle arti e dello spirito umano in Vitruvio, in "L'Arduo", giugno, 1922.
95. Per la comprensione storica del fascismo, introduzione alla raccolta: Il fascismo e i partiti politici italiani, I volume, pp. XXXV-70, Bologna, L. Cappelli ed., 1922.
96. Per la difesa della libertà, in "Critica sociale", agosto, 1922.
97. Il problema della cultura popolare, in "Critica sociale", settembre, 1922.

98. Libert  della scuola, esame di Stato e problemi di scuola e di cultura, un volume di pp. 145, Bologna, ed. L. Cappelli, 1922.
99. Prefazione a S. Diambri Palazzi: Il pensiero di Antonio Labriola, ed. Zanichelli, Bologna, 1923.
100. Mazzini e Marx, in "Critica sociale", fascicoli di febbraio, marzo, aprile e maggio, 1923.
101. Il monito delle tradizioni del risorgimento nazionale, in "Istruzione media", marzo, 1923.
102. Il materialismo storico, in "Rivoluzione liberale", marzo, 1923.
103. Educazione e rinnovamento sociale in Mazzini e in Marx, in "Rivista di filosofia", fase. I, 1923.
104. Il problema sociale in Mazzini e in Marx, in "Critica sociale", fascicoli di giugno, luglio, agosto, 1923.
105. La riforma della scuola, in "Critica sociale", giugno, 1923.
106. Scuola e libert , in "Critica sociale", luglio, 1923.
107. Libert  e funzione sociale della scuola nella riforma Gentile, in "Coltura popolare", fascicoli di ottobre e novembre, 1923.
108. La riforma universitaria, in "Critica sociale", ottobre, 1923.
109. L'esperimento russo, in "Rivoluzione liberale", novembre, 1923.
110. La lotta di classe in Russia, in "Rivoluzione liberale", novembre, 1923.
111. L'attivit  del bilancio, in "Critica sociale", novembre, 1923.
112. Aspetti della crisi contemporanea, in "Studi politici", dicembre, 1923.
113. Contadini e proletariato nella rivoluzione russa, in "Nuova rivista storica", fase. VI, 1923.

114. Sulle orme di Marx, ITI edizione in due volumi: voi. I Studi sui tempi nostri, pp. 232, voi II Lineamenti di teoria e di storia critica del marxismo, pp. 290, Bologna, ed. L. Cappelli, 1923.
115. La filosofia e l'insegnamento di Francesco Acri, in "Rivista di filosofia", dicembre, 1923.
116. Contributo ad un chiarimento di idee, in "Critica sociale", gennaio, 1924.
117. La filosofia politica in Italia nel sec. XIX, in "Raccolta sulla Storia d'Italia nel secolo XIX" a cura dell'Istituto superiore di perfezionamento per gli studi politico-sociali e commerciali in Brescia, ed. La Litotipo, Padova, pp. 82, 1924.
118. Dal naturalismo di Feuerbach allo storicismo di Marx, in "Rivista di psicologia", fase. I, 1924.
119. Ricordando Antonio Labriola, in "Critica sociale", febbraio, 1924.
120. I discorsi e il Contratto sociale di J. J. Rousseau, trad. con introduzione e commento, un voi. di pp. XL-228, ed. L. Cappelli, Bologna, 1924.
121. L'idealismo di Jaurés e la funzione storica delle ideologie, in "Critica sociale", luglio, 1924.
122. Dopo il primo esperimento, in "Istruzione media", nn. 26 e 27, settembre 1924.
123. Le cose più grandi di lui (i programmi degli esami di Stato), in "Istruzione Media", nn. 28, 29 e 30, ottobre, 1924.
124. Beccaria filosofo, in "Rivista di filosofia", dicembre 1924.
125. Opere scelte di Cesare Beccaria, con introduzione su Cesare Beccaria e l'opera sua e commento. Un voi. di pp. XLII-200, ed. Cappelli, Bologna, 1924.
126. Sintomi premonitori in Russia, nuove forze politiche in vista, in "Critica Sociale", gennaio, 1926.

127. Ferd. Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften, in "Critica sociale", marzo, 1926.
128. Intorno ai nuovi concorsi, "Istruzione media", marzo, 1929.
129. Liberalismo della vecchia Destra, in "Critica sociale", aprile, 1926.
130. Discussioni marxiste, "Rivoluzione liberale", 29 marzo, 1926.
131. I punti del problema: per definire la discussione marxistica, in "Rivoluzione liberale", 26 aprile, 1926.
132. L'opera del Lassalle, in "Critica sociale", aprile, 1926.
133. Francesco Fiorentino, in "Nuova Rivista Storica", fase. II-III, marzo-giugno, 1925.
134. Il problema delle classi medie, in "Critica sociale", maggio-giugno, 1926 - Il medesimo estratto in opuscolo, ed. "La Giustizia".
135. Il pensiero di Engels e la prassi storica della classe lavoratrice, in "Critica sociale", Luglio, 1926.
136. Beccaria e Kant, nota, "Rivista intera, di filosofia del diritto", fase. IV, ottobre-dicembre, 1925.
137. La negazione della realtà dello spazio in Zenone di Elea, in "Ani dell'Istituto Marchegiano di scienze, lettere ed arti", 1925.
138. Per la serietà dell'esame di Stato e Critiche esagerate, in "Istruzione media", Parma, 1925.
139. Veritas filia temporis in Aristotele, in "Scritti filosofici", per le onoranze nazionali a B. Varisco, Firenze, Vallecchi.
140. Das Problem der Mittelklassen in seiner Bedeutung etc., in "Archiv. f. d. Geschichte", herausgeg. von Prof. G. Grünberg.

141. Risposta a un'inchiesta sull'idealismo, in "Il Barctti", Torino, 1926.
142. Materialismo, idealismo, realismo critico-pratico. Per la revisione del bilancio idealistico - e Primum intelligere, in "Il quarto Stato", Milano, 1926.
143. Il problema etico e culturale del socialismo, in "Critica sociale", 1926.
144. Dall'esperienza agricola russa al problema contadino occidentale, in "Critica sociale", 1926.
145. Diderot, D'Alembert e il Trattato delle sensazioni, in "L'idealismo realistico".
146. Condillac contro Condillac, in "Rivista di Psicologia", 1927.
147. Sulla nozione di progresso, riassunto di comunicazione al Congresso della Società per il progresso delle Scienze (sezione scienze filosofiche), in "Atti del Congresso di Bologna".
148. Il Trattato delle sensazioni di Condillac, con introduzione su "L'opera di Condillac", pp. XL VI11-256, Bologna, Cappelli, 1927.
149. Spinoza e la nozione del progresso umano, in "Rivista di Filosofia", 1927.
150. La polemica di Zenone d'Elea contro il movimento, parte I, in "Rivista di Filologia e d'istruzione classica", 1927.
151. Der Faschismus in Italien (sotto il pseudònimo "Re rum italica rum scriptor"), nel libro Internationaler Faschismus hrsg. v. Dr. Landauer u. Dr. Honegger, Karlsruhe, 1928.
152. La polemica di Zenone d'Elea contro il movimento, parte II, in "Rivista di Filologia e d'istruzione classica", fase. 1, marzo, 1928, pp. 78-107.

153. Fichte, in "Dizionario di scienze pedagogiche", voi. I, edit. Vallardi; Milano.
154. Il realismo di R. Ardigò, in "Rivista di filosofia", N. 2, aprile-giugno 1928, pp. 190-200.
155. Nel I centenario di Roberto Ardigò, in "Riv. intern. di filos. del diritto", fase, III, maggio-giugno 1928, pp. 380-387.
156. Romagnosi, in "Dizionario di scienze pedag.", vol. II, Milano, Vallanti ed.
157. Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti. Soc. ed. Dante Alighieri, pp. IV-515.
158. Sintesi storica del pensiero antico, Roma-Genova, Soc. editr. Dante Alighieri, pp. VIII-80.
159. Rassegne di storia della filosofia, I. Filosofia del Rinascimento, in "Rivista di filosofia", aprile-giugno, 1929, pp. 159-170.
160. L'antinomia fondamentale nella visione della vita e della storia di F. Nietzsche, in "L'idealismo realistico", febbraio, 1929.
161. Die Anfänge der Arbeiterbewegung in Italien bis 1872 und der Konflikt zwischen Mazzini und Bakunin, in "Archiv. für die Geschichte hrsg. v. Carl Grünberg", Bd. XIV, pp. 339-365.
162. Il superamento dell'utilitarismo e la coscienza morale nella dottrina epicurea, "Rend. della R. Accad. delle Scienze dell'Istituto di Bologna", p. 18.
163. Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco, in "Civiltà moderna", febbraio, 1930.
164. Razionalità e irrazionalità della Storia: per una visione realistica del problema del progresso, in "Nuova Rivista Storica", gennaio-aprile, 1930.
165. Collaborazione alla "Encyclopaedia of thè Social Sciences", della Columbia University di New York: voci T. Campanella A. Costa.

166. I primordi del movimento operaio in Italia avanti il 1872 e il conflitto tra Mazzini e Bakunin, in "Nuova Rivista Storica", luglio-ottobre, 1930.
167. Collaborazione alla "Enciclopedia Italiana" (Istituto Treccani): voce Giordano Bruno, vita ed opere, religione e filosofia, dio e l'universo: il monismo, l'etica.
168. Note e discussioni: L'esistenza e l'anima di G. Tarozzi, in "Nuova Rivista Storica", ottobre, 1930.
169. Collaborazione alla "Enciclopedia Italiana" (Istituto Treccani): voci: Comunismo (esposizione critica della dottrina e della storia), Filone di Alessandria, C. A. Helvétius.
170. Il concetto della "unwälzende Praxis" e i suoi germi in Bruno e Spinoza, in "Grilnbergs Festschrift", Frankfurt a. M. 1931.
171. Collaborazione alla "Encyclopaedia of the social Sciences" della Columbia University di New York: voci: Epicure and epicureanism Giuseppe Ferrari, Gaetano Filangeri, Pasquale Galluppi, Melchiorre Gioia, Gian Vincenzo Gravina, Theodor Karl Griin, Peter Alexeyevitch Kropotkin, Antonio Labriola.
172. Collaborazione a "Pedagogia" (Enciclopedia delle Enciclopedie, ed. Formiggini, Roma): articoli: Didattica della filosofia, Libertà e laicità della scuola.
173. Comunicazione al Congresso della Società Italiana per il progresso delle scienze su Criteri di studio dei problema riguardante le origini della filosofia greca.
174. Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia, in "Civiltà moderna", ottobre, 1931.
175. Un educatore scomparso: Giovanni Marchesini, in "La Cultura popolare", dicembre, 1931.
176. Rapporti tra la speculazione religiosa e la filosofia nell'antica Grecia, in "La Nuova Italia", firenze, dicembre, 1931.

177. Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica, in "Rivista di filologia e d'istruzione classica", dicembre, 1931.
178. Rapporti tra la speculazione religiosa e la filosofia nella Grecia antica, II. in "La Nuova Italia", Firenze, gennaio, 1932.
179. G. G. Rousseau - Discorsi e Contratto sociale, con Introduzione a Rousseau e commento, II ediz., Bologna, Cappelli; pp. XL-287.
180. Collaborazione alla "Enciclopedia italiana" (Istituto Treccani): voci: Antonio Labriola - Internazionale e internazionalismo.
181. Il Giansenismo in Italia di A. C. Jemolo, in "Rivista di Filosofia".
182. Discutendo il problema dei caratteri differenziali tra filosofia antica e moderna, in "Rivista di Filosofia", luglio-settembre.
183. Arte e religione in Grecia secondo gli schemi del neumanesimo, in "Civiltà Moderna", giugno, 1932.
184. Nota sulla divisione in periodi della filosofia greca, in "Archivio di storia della filosofia", aprile-giugno, 1932.
185. Collaborazione a "Encyclopaedia of the Social Sciences" della Columbia University di New York: voci: Lucretius, Karl Geory Winkelblech (Karl Mario).
186. E. Zeller: La filosofia dei Greci - /presocratici, voi. I. Origini, caratteri e periodi della filosofia greca, traduzione e aggiornamenti, Firenze, "La Nuova Italia", 1932, pp. XV; 425.
187. Studi sopra l'infinito nel pensiero dei Greci, "Memorie della R. Acc. delle Scienze dell'Istituto di Bologna", 1931-32.
188. Eternità e infinità del tempo in Aristotele, "Giorn. crit. della filos. ital.", Firenze, gennaio, 1933.
189. Il contributo di Zenone di Elea alla scoperta dell'infinitesimale, "Arch. di storia della filos.", Roma, gennaio, 1933.

190. La concezione dell'Empireo in Platone, "La Nuova Italia", Firenze, marzo, 1933.
191. Il passaggio dal ideologismo al determinismo nella dottrina peripatetica dell'eternità del mondo, in "Riv. di filos.", Milano, aprile-giugno, 1933.
192. L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche, in "Studi e materiali di storia delle religioni", Bologna, voi. IX, 1933.
193. L'infinità della potenza divina in Aristotele (Dal concetto negativo al concetto positivo dell'infinito), "Ricerche religiose", Roma, luglio 1933.
194. L'infinità dell'essere in Melisso di Samo (contributo a un processo di riabilitazione), "Sophia, fonti e studi di storia della filos:", Palermo, aprile-giugno, 1933.
195. L'infinità divina da Filone ai neoplatonici e i suoi precedenti, "Atene e Roma", Firenze, 1933.
196. L'infinità del numero dai Pitagorici a Platone e ad Archimede, "Aneli, di filos.", Roma, aprile-giugno, 1933.
197. "Prassi che revescia" o "prassi che si revescia"?, in "Riv. internaz. di filos. del diritto", Roma, 1933, fase. 6.
198. Collaborazione alla "Enciclopedia italiana": voce: Materialismo storico.
199. Collaborazione alla "Encyclopaedia of thè Social Sciences" della Columbia University di New York: voce: Paolo Paruta.
200. La genesi storica della filosofia presocratica, "La Nuova Italia", Firenze, marzo, 1934, pp. 82-94.
201. Prefazione al libro di G. Fontanesi: Il problema filosofico dell'amore nell'opera di Leone ebreo, Venezia, pp. I-XII1.

202. Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca. Memoria presentata all'Accademia delle scienze di Bologna, 17 marzo, 1934, pp. 1-32.
203. Note sull'eleatismo, "Riv. di filolog. e d'istruz. class.", Torino, giugno 1934, pp. 209-228.
204. Il problema dell'infinità numerica e dell'infinitesimo in Aristotele, "Riv. di filosofia", Milano, luglio-settembre, pp. 210-219.
205. Caratteri e sviluppi della filosofia presocratica, "Sophia", Roma, luglio-settembre, pp. 274-288.
206. La giustizia cosmica secondo Anassimandro ed Eraclito, "Civiltà moderna", Firenze, settembre-dicembre, pp. 409-424.
207. L'infinito nel pensiero dei Greci, nella Collezione degli "Studi filosofici" diretta da G. Gentile, Firenze, pp. IV-433.
208. Recensioni in "Pan": Art. Rosenberg Storia del bolscevismo da Marx ai nostri giorni, in "Riv. internaz. di filosofia del diritto"; N. Festa, I frammenti degli stoici antichi, voi. I; G. Della Valle, Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano; id., Dove nacque T. Lucrezio Caro?-, in "Sophia"; G. Pasquali, Pagine stravaganti di un filologo; Conte di Gobineau, Il rinascimento, trad. di F. Tarozzi Gentile, in "Civiltà moderna"; Gustav Mayer, Friederich Engels: Eine Biographie, 2 Bd.; Marx-Engels, Historische, Kritische, Gesamtausgabe Werke Schriften, Br'iefe, in "Riv. di filosofia"; Carmelo Ottaviano, Jochimi abbatis liber contro Lombardum.
209. Collaborazione alla "Enciclopedia italiana": voce: Operaio (movimento).
210. Francesco Fiorentino e il positivismo, nel vol. Onoranze a Fr. Fiorentino nel cinquantenario dalla sua morte, Napoli 1935, pp. 81-97.
211. Infinità dell'istante e infinità soggettiva nel pensiero degli antichi, "Giornale critico della filosofia italiana", 1935, III, pp. 205-234.

212. La genesi e i problemi della cosmogonia di Tálete, in "Riv. di filolog. e d'istruzione classica", giugno 1935, pp. 145-167.
213. Intorno al carattere e al concetto centrale della filosofia presocratica, "Atene e Roma", aprile-giugno 1935, pp. 81-100.
214. Il principio universale di Anassimandro, in "Civiltà moderna", luglio- agosto 1935, pp. 344-354.
215. Questioni di storia della scienza greca, in "Riv. di filosoGa", luglio- settembre 1935, p. 12.
216. L'infinito e le antinomie logiche nel pensiero greco, reliz, al "Congresso della Soc. ital. per il progresso delle scienze" a Palermo, 1935.
217. Collaborazione alla "Enciclopedia Italiana dell'istituto Treccani": voci: sindacalismo, socialdemocrazia, scienza (clasificazione delle scienze e storia della scienza).
218. Gli albori della filosofia in Grecia, "Nuova Italia", gennaio, 1936.
219. Feuerbach y Marx - La dialéctica y el concepto de la historia, Buenos Aires, 1936, pp. 142.
220. Su una presunta affermazione antica della sfericità terrestre e degli antipodi, "Archeion", gennaio, 1936, pp. 7-17.
221. Anaximenea, "Riv. di filologia e d'istruz. classica", marzo 1936, pp. 15-26.
222. Gérmenes en Bruno Bacon y Espinoza de la concepción marxista de la historia, "Dialéctica" (Buenos Aires), abril, 1936.
223. Problemi del pensiero antico, Bologna, 1936, pp. 276.
224. Per Diogene d'Apollonia, "Riv. di Glosafia", luglio-settembre, 1936, pp. 189-197.

225. Formes et tendances actuelles du mouvement philosophique en Italie (in collaborazione col prof. Limentani della R. Università di Firenze), in "Revue de Synthèse", Paris, ottobre 1936, pp. 141-163.
226. Aristotele ed Epicuro, in "La Nuova Italia", dicembre 1956, pp. 273-279.
227. La filosofia antica in terra d'Africa e la tendenza al soggettivismo, relazione al Congresso della Società per il progresso delle scienze (Tripoli, 1936), in "Atti della Società", 1937.
228. Problemi della cosmologia di Anassimandro, in "Logos", gennaio 1937, pp. 14-30.
229. Ancora l'infinito e gli antichi, in "Sophia", gennaio-giugno 1937, pp. 147-152.
230. La prima affermazione della sfericità della terra, in "Rendiconti Accademia Scienze", Bologna 1937, p. 18.
231. Collaborazione all'Enciclopedia italiana dell'Istituto Treccani: voci: Unità, Universo (nella storia della filosofia).
232. Recensioni varie: Gli atomisti antichi, Lettere di Antonio Labriola, L'utopia di Platone, Echi del centenario di Romagnosi La vitalità di Aristotele ("Lavoro", 1936-37).
233. Per l'interpretazione di Francesco Fiorentino, in "Archivio di storia della filosofia", 1937.
234. Sui frammenti di Filolao, in "Rivista di filologia e d'istruzione classica", settembre 1937.
235. Platone e la storia del pitagorismo, in "Atene e Roma", 1937, fase. IV.
236. L'origine dell'ideale filosofico della vita, Comunicaz. alla R. Accademia delle scienze di Bologna, presentata il 26 marzo 1938.

237. Zeller-Mondolfo, La filosofía de los Griegos: I presocráticos, vol. II: ionicos y pitagóricos, un volumen de pp. 720, "La Nuova Italia", Firenze; 1938.
238. Intorno ad Epicarmo, in "Civiltà moderna", marzo-junio 1938.
239. L'unità del pitagorismo, in "La Nuova Italia", junio 1938.
240. Origen y sentido del concepto de cultura humanista, para la inauguración de cursos del Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 1940.
241. Historia y filosofía, en la revista "Sustancia" de Tucumán, 1940.
242. El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles, Publicaciones del Instituto de Humanidades de la Universidad de Córdoba, 1940.
243. El materialismo histórico, vol. de pp. 362, edit. Ciencia, Rosario, 1940.
244. Sócrates, edic. de la Univ. Nac. de Córdoba, 1941.
245. Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos, en la rev. "Archeion" de la Univ. Nac. del Litoral, 1941.
246. El pensamiento antiguo, historia de la filosofía greco-romana, 2 vol. de p. 293 y 378, ed. Losada, Buenos Aires, 1942.
247. Moralistas griegos: la conciencia moral de Homero a Epicuro, cd. Imán, Buenos Aires, 1941.
248. La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos, en la rev. "Insula" de Buenos Aires, 1942.
249. Espíritu revolucionario y conciencia histórica, en Revista mexicana de Sociología y en el Boletín del Instituto de Sociología de Buenos Aires, 1942.

250. La antinomia del espíritu innovador, en rev. "Sustancia", Tucumán, 1942.
251. La filosofía política de Italia en el siglo XIX, 136 p. Ed. Imán, Buenos Aires, 1942.
252. En los orígenes de la filosofía de la cultura, p. 171, ed. Imán, Buenos Aires, 1942.
253. La crítica escéptica de la causalidad, en el vol. sobre El problema de la causalidad. Publicaciones del Instituto de Humanidades de Córdoba, 1943.
254. El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales, 149 p. en Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, 1943.
255. En el tercer centenario de Galileo, en rev. "Sur", Buenos Aires, 1943.
256. Roberto Ardigó y el positivismo italiano, en rev. "Sustancia", Tucumán, 1943.
257. Naturaleza y cultura en la formación de la filosofía griega, en Publicaciones del Instituto de Humanidades, Córdoba, 1943.
258. Rousseau y la conciencia moderna, 134 p. cd. Imán, Buenos Aires, 1944.
259. Campanella y Descartes, en la rev. "Estudios de Filosofía", Univ. Nac. de Córdoba, 1943.
260. La filosofía de la historia de Ferd. Lassalle, en "Revista mexicana de Sociología", 1943.
261. El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua, Publicaciones del Instituto de Humanidades Córdoba, 1944.
262. La filosofía de G. Bruno, en rev. "Minerva", Buenos Aires, 1944.

263. La ética antigua y la noción de conciencia moral, en Publicaciones del Instituto de Humanidades de Córdoba y en la revista de Filosofía y Letras de México.
264. Misión de la cultura humanista, en la revista "Papeles" de Buenos Aires, 1944.
265. Determinismo contra voluntarismo en la filosofía de Nietzsche, en rev. "Minerva", Buenos Aires, 1944.
266. La política y la utopía de Campanella, en Revista mexicana de Sociología, 1944.
267. Origen del ideal filosófico de la vida, en Rev. de estudios clásicos de la Univ. de Cuyo, Mendoza, 1944.
268. La trascendencia extratemporal divina y la infinitud temporal en el período religioso de la filosofía griega, en la revista "Philosophia" de la Univ. de Cuyo, Mendoza, 1944.
269. Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles, en la revista de la Univ. de Córdoba y Publicaciones del Instituto de Humanidades, 1945.
270. El infinito y las antinomias lógicas en la filosofía antigua, Publicaciones del Instituto de Humanidades, Córdoba, 1945.
271. El primer fragmento de Heráclito, en la rev. de la Univ. de Buenos Aires, 1945.
272. El pensamiento antiguo, 21 edición revis., 2 vol. de p. 293 y 378, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.
273. Kant contra Beccaria, en la rev. "Babel" Santiago de Chile, 1945.
274. Biografía de G. Bruno, en la rev. "Philosophia" de la Univ. de Cuyo, Mendoza, 1946.
275. La infinitud del espíritu en la filosofía antigua, Publicaciones del Instituto de Humanidades, Córdoba, 1946.

276. Qué es el materialismo histórico, en la rev. "Babel", Santiago de Chile, 1946.
277. La edad heroica de la ciencia de W. A. Heidel, prólogo de R. Mondolfo, ed. Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, 1946.
278. Cesar Beccaria y su obra, un vol. de 117 p., ed. de Palma, Buenos Aires, 1946.
279. Discorso sui metodo di Descartes, commentato (in collaborazione con E. Garin), Firenze, ed. Sansoni (2^o edizione), 1946.
280. Principi di filosofia di Descartes commentati (in collaborazione con E. Garin), Firenze, ed. Sansoni (2^o edizione), 1946.
281. La idea del progreso humano en G. Bruno, en la revista "Babel" Santiago de Chile, 1947.
282. Ensayos críticos sobre filósofos alemanes. Un tomo de pp. 165, ed. Imán, Buenos Aires, 1947.
283. Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella, 1 tomo de pp. 183, ed. Losada, Buenos Aires, 1947.
284. San Agustín y el problema del mal en el neoplatonismo cristiano, en la revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, 1947.
285. Interpretaciones de Heráclito en el último medio siglo, prólogo al Heráclito de Spengler (pp. 84) ed. Espasa Calpe Arg. Buenos Aires, 1948.
286. Interpretaciones italianas del materialismo histórico, en la revista Cultura italiana, Buenos Aires 1948. Publicado anche in edizione italiana con il titolo: Il materialismo storico nella interpretazioni italiane, in "Critica sociale", 1948.
287. Voluntarismo y pedagogía de la acción en Mazzini, en revista "Babel", Santiago de Chile, 1948.

288. La idea de la cultura en el renacimiento italiano, en "Jornadas del centro de cultura italiana", Tucumán, 1948.
289. Die Klassische Philosophie in Latein-Amerika, in "Uni ve mitas", Stuttgart, 1949.
290. Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía, Cuadernos del Instituto de filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, 1949.
291. Sulle orme di Marx, 4^o ed., Bologna, Cappelli, 1949.
292. Le sujet huma in dans la philosophie antique, Procceding of thè X International Coagress of Phikxsophy, Amsterdam, 1949.
293. Voluntad y conocimiento en Heréclito, en "Notas y estudios de filosofía", Tuco min, 1949.
294. Spinoza y la noción del progreso humano, en "Babel", Santiago de Chile, 1949.
295. Discorso sul metodo di R. Descartes, commento di R. Mondolfo, 3^o ed. Firenze, Sansoni.
296. Principi di filosofia di R. Descartes, lib. I, commento di R. Mondolfo, 3^o ed. Firenze, Sansoni.
297. El hombre corno sujeto espiritual en la filosofía antigua, Actas del primer Congreso Nacional de filosofía, Mendoza, 1949.
298. L'utopia di Campanella, in "Studi in onore di Gino Luzzatto", Milano, Giuffré, 1950.
299. I discorsi e il contratto sociale di Rousseau, con "Introduzione a Rousseau", 3^o ed., Bologna, Cappelli, 1950.
300. Il pensiero antico, storia della filosofía greco-romana, 2^o ediz. italiana, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1950.
301. Il metodo di Caldeo e la teoria della conoscenza, Rivista di filosofía, Torino, 1950.

302. Ensayos sobre el Renacimiento italiano, Cuadernos del Instituto de filosofía de la Univ. Nac. de Tucumán, 1950.
303. El método de Galileo y la teoría del conocimiento. Actas de la Academia de Ciencias culturales y artes de la Univ. Nac. de Tucumán, 1950.
304. Trabajo manual y trabajo intelectual desde la antigüedad hasta el Renacimiento, Revista de historia de las ideas de la Univ. Nac. de Tucumán, 1950.
305. Lavoro manuale e lavoro intellettuale dell'antichità al Rinascimento, in "Critic* sociale", maggio-giugno, 1950.
306. Lo humano y lo subjetivo en el pensamiento antiguo, "Notas y estudios de filosofía", Tucumán, 1951.
307. Sobre una interpretación reciente de Anaxagoras y los eleatas, "Notas y estudios de filosofía", Tucumán, 1951.
308. Preparación profesional e investigación científica, en el volumen "La Universidad en el siglo XX" de la Univ. Mayor de S. Marcos, Lima, 1951.
309. La reminiscencia platónica y la actividad del espíritu. Actas del Congreso de filosofía en Lima, y "Revista" de la Univ. Nac. de S. Agustín de Arequipa.
310. Reseñas en "Notas y estudios de filosofía", sobre: Dal Pra: La storiografia filosofica antica; Ch. Moeller, Sagesse grecque et paradoxe chrétien: A. Nogueira, Universo, 1951-52.
311. El pensamiento antiguo, dos tomos, 3^o ed. con ampliación bibliográfica, ed. Losada, Buenos Aires, 1952.
312. El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, ed. Imán, Buenos Aires, 1952.
313. La filosofía como problematización y el historicismo, en "Philosophia", Mendoza, 1952.

314. Il materialismo storico in F. Engels, 2^o ed. italiana, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1952.
315. Leonardo teórico del arte y de la ciencia, "Sur", buenos Aires, 1952.
316. Eduard Zeller y la historia de la filosofía, "Notas y estudios de filosofía", Tucumán, 1952.
317. Intorno alla gnoseologia di Democrito, "Rivista critica di storia della filosofia", Milano, 1952.
318. Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1952.
319. I cirenaici e i raffutati del Teeteto platonico, "Rivista di filosofia", Torino, 1953.
320. Il valore del lavoro nel riconoscimento di Senofonte, Platone ed Aristotele, in "Critica sociale", Milano, 1953.
321. Trabajo y conocimiento según Aristóteles, "Imago mundi", Buenos Aires, 1953.
322. L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote, "Revue philosophique", Paris, 1953.
323. Platón y el concepto unitario de cultura humana, "Humanitas" de la Universidad Nacional de Tucumán, 1953; edizione italiana, con sintesi in latino, in "Scritti in onore di L. Sturzo", Bologna, 1953.
324. Dos textos de Platón sobre Heráclito, "Notas y estudios de filosofía", Tucuman, 1953.
325. Leonardo teorico dell'arte e della scienza, "11 ponte", Firenze, 1953.
326. Campanella y su utopía, prólogo a "La Ciudad del Sol", ed. Losada, Buenos Aires, 1953.

327. Breve historia del pensamiento antiguo, ed. Losada, Buenos Aires, 1953.
328. La valoración del trabajo en la Grecia antigua hasta Sócrates, "Revista de economía", Córdoba, 1953.
329. The attitude to Labour in Ancient Greece, "Past and Present", London, 1954.
330. Rousseau e la coscienza moderna, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1954.
331. Cultura e libertà nel pensiero di Croce, in "Critica sociale", Milano, marzo 1954.
332. Seneca e l'infinità del progresso spirituale, in "Critica sociale", Milano, aprile 1954.
333. La divisione del lavoro e il compito sociale dell'educazione, in "Critica sociale", Milano, giugno 1954.
334. Séneca y la infinitud del progreso espiritual, "La Torre" de la Universidad de Puerto Rico, 1954.
335. Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito, in Revista critica di storia della Glosofia", Milano, 1954.
336. La conciencia moral en Sócrates, Platón y Aristóteles, "Humanidades" de la Univers. Nacion. de La Plata, 1954.
337. Discorsi e contratto sociale di Rousseau, con "Introduzione a Rousseau", 4^o ed., Bologna, Cappelli, 1955.
338. Figuras e ideas de la filosofia del Renacimiento, ed. Losada, Buenos Aires, 1955.
339. Educazione e democrazia, in "Critica sociale", Milano, febbraio 1955.
340. Historia de la filosofía e historia de la cultura, "Imago mundi", Buenos Aires, marzo 1955.

341. Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi, in "Critica sociale", Milano, marzo-aprile 1955 (ed. Edizione della Critica sociale, 1955).
342. Antologia di Aristotele, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1955.
343. La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1955.
344. G. Mozzini y los orígenes del movimiento obrero en Italia hasta 1878. El conflicto entre Mazzini y Bakunin, Cuadernos de cultura de Italia libre, Buenos Aires, 1955.
345. Sócrates, Colección filósofos y sistemas, ed. Losange, Buenos Aires, 1955.
346. Lavoro e conoscenza nelle concezioni dell'antichità classica, "Il Saggiatore", Torino, 1955.
347. Espíritu revolucionario y conciencia histórica, Edic. Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955.
348. Evolución del socialismo, Edic. Populares Argentinas, Buenos Aires, 1955.
349. Cultura y libertad en el pensamiento de B. Croce, en el volumen de homenaje a B. Croce, de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1956.
350. Trabajo y conocimiento en las concepciones de la antigüedad clásica, "Cuadernos Americanos", México, 1956.
351. Historia de la Universidad de Bologna, "La Torre", de la Universidad de Puerto Rico, 1956.
352. Storia dell'università di Bologna, "La Vita italiana ", Buenos Aires 1956, en el libro "Estudios italianos en la Argentina", publicado dal Centro di studi italiani, Buenos Aires, 1956.
353. L'infinito nel pensiero dell'antichità classica. La Nuova Italia, Firenze, 1956.

354. El genio helénico, formación y caracteres, Editorial Columba, Buenos Aires, 1956.
355. La ciencia de la lógica de Hegel, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de R. Mondolfo, 2 tomos, ed. Hachette; Buenos Aires, 1956.
356. La división del trabajo y la tarea de la educación, en "Estudios sociológicos" (IV congreso de sociología), México, 1956, y en "La Nación", Buenos Aires, abril 1956.
357. El materialismo histórico en Engels y otros ensayos, ed. Raigal, Buenos Aires, 1956.
358. Alle origini della filosofia della cultura, con introduz. di R. Treves, ed. Il Mulino, Bologna, 1956.
359. Bolcevismo e dittatura (la conseguenza del sistema), "Critica sociale", Milano, ottobre, 1956.
360. L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura, nel volume "Verità e storia, dibattito sul metodo della storia della filoso Fu" Società filosofica romana ed. Arethusa 1936.
361. La coscienza morale e la legge interiore in Plutarco, "Filosofia", Torino, 1957.
362. Sul concetto di lavoro, "Il comune", Senigallia, febbraio, 1957.
363. La filosofia della Critica sociale, nel volume "Studi ed esperienze socialiste, in onore di U. G. Moadolfo", La Nuova Italia, Firenze, 1957.
364. Arte, religión y filosofía de los Griegos, ed. Columba, Buenos Aires, 1957.
365. La deuda de Aristóteles con Platón, "La Nación", Buenos Aires, 10 de febrero de 1957.

366. Acerca de la primera traducción directa de la Ciencia de la lógica de Hegel, "La Prensa", Buenos Aires, 13 de enero de 1957.
367. La filosofía como problemática y su continuidad histórica, "Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, junio de 1957.
368. Prólogo a "Ideas vivas e ideas muertas", de A. Nogueira, Colección Rex, Rio de Janeiro, 1957.
369. Problemas de cultura y educación, ed. Hachette, Bs. Aires.
370. Prólogo a Lamanna, Historia de la Filosofía, ed. Hachette, Buenos Aires.
371. Educazione e cultura come problemi sociali, ed. Cappelli, Bologna, 1957.
372. La historia de la filosofía y la historia integral, Revista de la Universidad de Buenos Aires.
373. Intorno al Problema storico di Hilferding, in "Critica sociale", 1958.
374. Note intorno alla storia della filosofia, Rivista critica di storia della filosofia, 1957.
375. Filosofi tedeschi, saggi critici, Bologna, Cappelli, 1958.
376. Il pensiero stoico ed epicureo, La Nuova Italia, Firenze, 1958.
377. Determinismo contro volontarismo in Nietzsche, rivista "Il dialogo", Bologna, 1958.
378. Preparación profesional e investigación científica, Revista de educación, La Plata, 1958.
379. Il programma del partito socialista austriaco, Critica sociale, Milano, sett. 1958.

380. Evidence of Plato and Aristotele relating to the ekpyrosis in Heraclitus, *Phronesis*, 2, 1958.
381. Prospettive filosofiche: la filosofia come problematicità e lo storicismo, con bibliografia degli scritti di R. Mondolfo, *Il diologo*, Bologna, 1958.
382. La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica, *La Nuova Italia editrice*, Firenze, 1959.
383. Eraclito ed Anassimandro, *La Nuova Italia editrice*, Firenze, 1959.
384. Eraclito ed Anassimandro, *Filosofia*, Torino, 1959.
385. Il pensiero politico del Risorgimento italiano, *La Nuova Accademia editrice*, Milano, 1959.
386. El pensamiento antiguo, IV ed., 2 tomos, *Edit. Losada*, Buenos Aires, 1959.
387. Sócrates, II ed., *Editorial Universitaria de Buenos Aires*, 1959.
388. El sol y las Erinias, según Heráclito, *Universidad*, Santa Fe, 1959.
389. La idea de una misión del filósofo, en el pasado y en nuestros días, *La Nación*, Buenos Aires, octubre de 1959.
390. El flujo universal de Heráclito y el símbolo del río, *Cultura Universitaria*, Caracas, 1959.
391. La missione della filosofia nell'epoca attuale, *Critica sociale*, Milano, 1960, y *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione*, *La Nuova Italia editrice*, Firenze, 1960.
392. Guía bibliográfica de la filosofía antigua. Ed. *Losada*, Buenos Aires, 1960.
393. Cesare Beccaria, *la Nuova Accademia editrice*, Milano, 1960.

394. *Moralisti greci*, ed. Ricciardi, Napoli-Milano, 1960.
395. *I frammenti del fiume e il flusso universale in Eraclito*, *Rivista critica di storia della filosofia*, Firenze, 1960.
396. *O genio helénico*, en "Panorama do pensamento filosófico", ed. Cosmos, Lisboa, 1960.
397. *Nota sobre los antecedentes en la historia de la filosofía*, *Philosophia*, Mendoza, 1959.
398. *La conflagración universal en Heráclito*, *Philosophia*, Mendoza, 1960.
399. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, II edición ampliada, ed. Hachette, Buenos Aires, 1960.
400. *La Universidad latino-americana como creadora de cultura*, *Cultura universitaria de Caracas* 1960; *Universidad de la República*, Montevideo, 1960; *Universidades (Unión de Universidades de América latina)*, Buenos Aires, 1961.
401. *Marx y marxismo*, *Estudios histórico-críticos*, Fondo de cultura económica, México, 1960.
402. *El genio helénico y Arte, religión y filosofía de los griegos*, III edición, Editorial Columba, Buenos Aires, 1961.
403. *La identidad de los caminos opuestos*, *Notas heraclíteas*, *Philosophia*, 1961.
404. *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, II edición ampliada, Edit Univeis. de Buenos Aires, 1961.
405. *Socialismo e cristianesimo*, *Critica sociale*, Milano, 1960.
406. *Bibliografía heraclíteas*, *Anales de filología clásica*, Buenos Aires, 1961.

407. Il pensiero neoplatónico, Antología di testi, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1961.
408. Il pensiero antico, III edizione italiana, con Guida bibliografica, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1961.
409. Zeller-Mondolfo, La filosofia dei Greci, voi. IV: Eraclito, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1961.
410. Nel centenario di Filippo Turati, quaderni italiani dell'Istituto italiano di cultura, Buenos Aires, 1961.
411. Personalità e responsabilità nella democrazia, "Critica Sociale", Milano, 1962.
412. Il concetto dell'uomo in Marx, "Il dialogo", Bologna, 1962.
413. Personalidad y responsabilidad en la democracia, Revista de Buenos Aires, Buenos Aires, 1962.
414. La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
415. Materialismo histórico. Bolchevismo y dictadura. Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1962.
416. Le opere complete di Antonio Labriola, "Critica Sociale", Milano, 1962.
417. Rousseau y la conciencia moderna, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
418. Da Ardigò a Gramsci, Nuova Accademia, Roma, 1962.
419. Marxismo e libertà, "Il Ponte", Firenze, 1963.
420. Sócrates, Mestre Jou, Sao Paulo, 1963.
421. Un precorrimiento di Vico in Filone Alessandrino, "Bottega d'Erasmus", Torino, 1963.

422. Le antinomie di Gramsci, "Critica Sociale", Milano, 1963.
423. La fondazione del materialismo storico, "Il Dialogo", Bologna, 1963.
424. A quarant'anni dalla prima edizione de "La Rivoluzione Liberale", Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti. Centro Studi Piero Gobetti, Quaderno 8-9, Torino, 1964.
425. El humanismo de Marx, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
426. Origen y desarrollo histórico de la universidad, Revista de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1964.
427. O pensamento amigo, 2 vol. Mestre Jou, São Paulo, 1964.
428. Momentos del pensamiento griego y cristiano, Paidós, Buenos Aires, 1964.
429. Discussioni su un testo parmenideo, Rivista Critica di Storia della Filosofia, Firenze, 1964.
430. Sul valore storico delle testimonianze di Platone, "Filosofia", Torino, 1964.
431. Platón y la interpretación de Jenófanes, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1964.
432. In memoria di Gino Luzzato, "Critica Sociale", Milano, 1964.
433. Galileo e la scienza, "Critica Sociale", Milano, 1964.
434. Momenti del pensiero greco e cristiano, Morano, Napoli, 1964.
435. Tecnica e scienza nel pensiero antico, Université di Pavia, Pavia, 1965.
436. Conclusioni sul marxismo, "Il Dialogo", Bologna, 1965.

437. Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo, en *Crítica de la filosofía de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965.
438. *Universidad: pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires, 1966.
439. *Heráclito*, (Prólogo de Risieri Frondizi), Siglo XXI, México, 1966.
440. *Verum ipsum factum*, desde la antigüedad hasta Galileo y Vico, *Revista "La Torre"*, Puerto Rico, 1966.
441. "Verum ipsum factum", dall'antichità a Galileo e Vico "Il Ponte", Firenze, 1966.
442. *Estudios sobre Marx (histórico-críticos)*, Mestre Jou, Sao Paulo, 1967.
443. *Il pensiero antico*, "La Nuova Italia", Firenze, 1967.
444. *Problemas de cultura e de educação*, Mestre Jou, Sao Paulo, 1967.
445. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*, Mestre Jou, São Paulo, 1967.
446. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Ed. Escuela, Buenos Aires, 1968.
447. *Historia de ideas*, Ed. Escuela, Buenos Aires, 1968.
448. *O infinito no pensamento da antiguidade clássica*, Mestre Jou, Sao Paulo, 1968.
449. *Bolchevismo y capitalismo de Estado (Estudios sobre la revolución rusa)*, Ed. Libera, Buenos Aires, 1968.
450. *Studi sulla rivoluzione russa*, "Critica Sociale", Milano, 1968.
451. *O homem na cultura antiga*, Mestre Jou, Sao Paulo, 1968.
452. *El pensamiento antiguo*, 2 voi. Losada, Buenos Aires, 1969.

453. La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
454. Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
455. Il "verum factum" prima de Vico, Guida, Napoli, 1969.
456. Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
457. Problemas e métodos de investigação na história da filosofia, Mestre Jou, São Paulo, 1969.
458. Breve historia del pensamiento antiguo. Losada, Buenos Aires, 1969.
459. Entrevista de A. Ploschchuk con R. Mondolfo, "índice", DAIA, Buenos Aires, 1970.
460. El genio helénico, Editorial Columba, Buenos Aires, 1971.
461. Una battaglia per il socialismo, Tamari, Bologna, 1971.
462. A propósito de "Marxismo sin dogma" de A. Bonelli, Revista Socialista, Buenos Aires, 1972.
463. L'università latinoamericana come creatrice di cultura, Index, Edizioni Scientifiche Italiane, 1973.
464. Testimonios sobre Heráclito anteriores a Platón, Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1975.
465. Fascismo y clases sociales, "Sistema", Madrid, 1975.
466. Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966 (Introduzione di Norberto Bobbio), Einaudi, Torino, 1975.