



*México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*

ISSN 2193-9756



#### IV. EL ARTE DE GOBERNAR

2013/2, año 2, n°4, 117 pp.

Editora: **Vittoria Borsò**

DOI: 10.23692/iMex.4

---

#### Lógica de la abstracción política entre Hegel y el estoicismo

(pp. 73-83; DOI: 10.23692/iMex.4.7)

**Valerio Rocco Lozano**

**(Universidad Autónoma de Madrid)**

#### **Abstract:**

The purpose of this article is to trace the common logical elements that exist between the current European socio-political situation and the historical epoch of the transition between the Republic and the Roman Empire, as studied and analyzed by G. W. F. Hegel, particularly in his analysis of the defining characteristics of Stoicism in Rome. A detailed study of these structural coincidences, as well as of the role played in both epochs by concepts such as violence, abstraction, limit and indignation, can lead us to a better understanding of the present situation, and to understand to what extent the primarily logical inadequacies of the current forms of government and representation (but also - in a specular way - of those of resistance and rebellion) can be solved. By virtue of this understanding from a philosophy of history, it will be possible to fulfill the famous Hegelian dictum on the rationality of the real and the reality of the rational, that is: the transformation of the merely existing into an effective reality adequate to the criteria of rationality and justice of our time.

**Keywords:** stoicism, indignation, extreme limit, particularity, political resistance



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

[www.imex-revista.com](http://www.imex-revista.com)

Editores iMex:

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

## **Lógica de la abstracción política entre Hegel y el estoicismo**

**Valerio Rocco Lozano**

**(Universidad Autónoma de Madrid)**

Los que se limitan al uso de la fuerza no conocen el arte de gobernar

Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII, § 3

Si se tuviera que expresar en un solo rasgo conceptual el mayor problema de la esfera pública de nuestro tiempo, podría quizás resumirse en la falta de 'mediación', de 'particularidad' lógica, en el ámbito político del Estado-nación. Muy especialmente en los países europeos, los ciudadanos advierten que no existen instancias particulares capaces de encaminar, sus reivindicaciones hasta los órganos de Gobierno y, 'recíprocamente', la actividad legislativa del Estado es percibida como cada vez más abstracta, heterónoma y condicionada por esferas superiores, de carácter difuso, supranacional y radicalmente desconectado del tejido concreto de un pueblo determinado. Si nos fijamos en el caso español, ambos movimientos pueden describirse rápidamente apelando a dos ejemplos: por un lado, la clase política aparece ya en todas en las encuestas del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) como el tercer problema más grave de los españoles, tras el paro y la crisis económica, como signo de que las estructuras políticas existentes son percibidas como ineficaces para la solución de las graves dificultades por las que atraviesan los ciudadanos. Por otra parte, en el movimiento inverso, el actual Gobierno y el Parlamento de España legislan con la consigna de recuperar 'la confianza de los mercados', un mantra esotérico para muchos ciudadanos cuya confianza, por otra parte, no parece importarle mucho a los políticos, siempre que las próximas elecciones no estén demasiado cerca. Por añadidura, la reciente reforma de la Constitución Española que obliga a las Administraciones Públicas a mantener un equilibrio presupuestario no sólo se ha llevado a cabo en tiempos sospechosamente rápidos, sino que además, de manera explícita, ha sido motivada por las presiones de otros Estados europeos, y sobre todo por esa sociedad civil supraestatal mundializada a la que se conoce con la expresión de mercados financieros. Ante esta doble situación, la posibilidad de una auténtica 'participación política' parece cada vez más irreal para la inmensa mayoría de los españoles, y en general de los europeos, que sienten cómo la actividad legislativa de sus Gobiernos se les impone abstracta y mecánicamente, sin ninguna mediación, es decir: 'violentamente'.

Frente a este panorama, cobran especial vigencia las palabras de Fichte ante el carácter violento y heterónomo del gobierno en los tiempos de las *Befreiungskriege*:

¿Dónde basará el extranjero y todos los que le siguen este arte de gobernar, si ya en el elemento de su pensamiento y voluntad, tiene un soporte fijo, cerrado y muerto? Sin duda, en el arte de encontrar un orden de cosas igualmente fijo y muerto del que surja el impulso vital de la sociedad y surja como ella pretende; en el arte de integrar toda la vida en la sociedad en mecanismo de presión y engranaje, grande y artificial, en el que cada individuo se vea obligado continuamente por el todo a servir a la comunidad (Fichte 2002: 119).

Ante esta violencia de la actividad legisladora impuesta abstracta y externamente, que convierte a los individuos en meras piezas de una máquina fría que se escapa al control de los ciudadanos, existen muchas reacciones posibles: en primer lugar, la lucha violenta, la revuelta contra esta imposición. En el conocido y muy citado *Zusatz* al párrafo 274 de la *Rechtsphilosophie*, Hegel comprendía y justificaba, en el caso de las sublevaciones españolas contra los franceses, la rebelión de un pueblo contra una Constitución impuesta externamente:

Cada pueblo tiene [...] la Constitución que le conviene y corresponde. El Estado debe penetrar en su Constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una Constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras: porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Frente a su Constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor (Hegel 1999a: 418).

Hoy como entonces, ante esta sensación de enajenación, de mutua exclusión, entre un pueblo y su Constitución, cabe por lo tanto la revuelta, de forma parecida a lo que ha ocurrido en España con el movimiento 15-M y en otras partes del mundo con *Occupy Wall Street* y sus homólogos. Estas reacciones denuncian la ineficacia, la injusticia y la irracionalidad del actual sistema de representación política y, para ello, han asumido los mismos rasgos lógicos que su enemigo, el poder financiero abstracto, universal, que legisla a través de los Estados. En efecto, estos movimientos son tan mundializados, ramificados, anónimos y descentralizados como aquél gracias a la lógica y a la tecno-lógica de redes (sociales, informativas, comunicativas).<sup>1</sup>

La 'indignación' y la revuelta activa no son –desgraciadamente– las únicas reacciones posibles ante la desconexión entre el individuo y los verdaderos centros de decisión política.

---

<sup>1</sup> Para un análisis de las categorías lógico-políticas que subyacen a estos movimientos de indignación contemporáneos, véase el reciente volumen colectivo de Duque y Cadahia 2013.

La más frecuente respuesta a esta ausencia de mediación es la apatía y la indiferencia hacia un sistema en el que no se puede participar, lo que causa el desinterés y la falta de confianza en la política misma. La comunidad política se disgrega, dando lugar a una sociedad de átomos interrelacionados por vínculos fundamentalmente de carácter económico y personal. Esta retirada en lo privado, en lo apolítico, a menudo en lo abiertamente en lo anti-ideológico, favorece por cierto el ascenso y la consolidación de Gobiernos tecnocráticos que ya, sin máscaras, representan los intereses y las decisiones de las grandes corporaciones financieras. El individuo apolítico, excluido de los procesos de toma de decisiones, espera, casi como si se tratara de milagros, los resultados beneficiosos para él mismo a los que puedan llegar estos expertos que carecen de legitimación democrática. Se trata de lo que Crook, en un contexto muy diferente, el del análisis del éxito de la política de Octaviano en Roma, ha llamado: "the politics of achievement" (Crook 1996: 146). En este apartado, y prosiguiendo con la comparación con aquella época, no hay que dejar de denunciar en este aspecto la actitud de numerosos intelectuales que en estas circunstancias imitan a ese Cicerón que se auto-disculpaba –no sin mala conciencia– por su retirada al ocio y al estudio ante la imposibilidad de influencia y de intervención en la vida política.<sup>2</sup>

La tercera reacción ante la imposibilidad de una participación del individuo en la esfera pública es complementaria a la anterior: la voluntad de autorrealización de las aspiraciones del individuo, que ya no puede vehicularse a través de la política, se ve forzada a elegir nuevos cauces en los que desarrollarse. Su voluntad de comunidad, que desde el punto de vista estatal-nacional está fosilizada y puede tener rienda suelta, patéticamente, sólo en las celebraciones folkloristas de grandes victorias deportivas, toma entonces la senda 'interior', el camino de la espiritualidad religiosa<sup>3</sup>, bien sea en el marco de las Iglesias monoteístas tradicionales, bien en nuevos cultos<sup>4</sup> que proliferan y crecen de manera desmedida, en buena parte, de nuevo, gracias a las redes sociales y las nuevas tecnologías. En España, en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia no católicas están inscritas actualmente

---

<sup>2</sup> Véase Cicerón 1895: 149 (I, 49).

<sup>3</sup> Un camino ya ampliamente criticado por Hegel. Véase *Zusatz* al par. 270 de la *Rechtsphilosophie*: "[L]a expresión 'para el devoto no hay ninguna ley' no es más que la declaración de este fanatismo, pues la devoción, cuando ocupa el lugar del Estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila. Con esto también se relaciona el que la devoción deje sus decisiones a cargo de la conciencia moral, de la interioridad, y no se determine según razones. Esta interioridad no se atiene a razones y no tiene por lo tanto ninguna responsabilidad. Si la devoción rige, pues, como la realidad del Estado, se lanzan todas las leyes por la borda y el sentimiento subjetivo se convierte en legislador. [...] Dios, que es el objeto de este sentimiento, podría ser convertido en lo determinante; pero Dios es la idea universal y en este sentimiento es lo indeterminado, que no ha madurado lo que en el Estado está desarrollado y presente. Que en el Estado todo esté fijo y asegurado es precisamente lo que lo defiende contra el arbitrio y la opinión positiva. La religión como tal no puede ser pues lo que gobierna" (Hegel 1999a: 407-408).

<sup>4</sup> Duque: "¿Cuál es la lógica de estas sectas [...]? El miedo a la propia muerte, y a la visión del sufrimiento de la muerte de los demás, engendra igualmente –como en el Buda– el deseo de apartarse del mundo" (2000: 230-231).

unas 3400 entidades en activo, con un ritmo de crecimiento de unas 400 al año, es decir, aproximadamente una nueva Iglesia cada día.

Todas estas reacciones tienen algo en común: la 'salida' del juego político establecido<sup>5</sup>, la auto-posición del individuo en un lugar externo al sistema oficial, existente, de toma de decisiones, bien para ignorarlo, bien para socavarlo y construir otro en su lugar, bien para buscar en otra esfera espiritual la autorrealización individual en el marco de una comunidad. Las tres respuestas a la imposibilidad de una genuina participación en el ámbito político fácticamente existente pueden resumirse en una feliz expresión acuñada por Charles Taylor al hablar, en su libro titulado *Hegel*, de la actitud del estoico romano: "la estrategia de la retirada" (Taylor 1983: 216).

¿Qué sentido tiene hablar de estoicismo en este contexto? ¿Y por qué precisamente del estoicismo romano? Se podría pensar que, en un artículo dedicado al arte de gobernar, la referencia a este movimiento parecería obligada por las múltiples indicaciones de Foucault acerca de la relevancia de la vuelta del estoicismo en el Siglo XVI como causa desencadenante de la pregunta –en Maquiavelo, ante todo– sobre la "gubernamentalidad"<sup>6</sup>.

Pero ya antes de Foucault, encontramos en Hegel una serie de reflexiones sobre las categorías histórico-políticas que definen ese fundamental movimiento filosófico que fue el estoicismo romano: en efecto, a lo largo de toda su vida, desde los escritos de la época de Berna hasta las *Lecciones de filosofía de la historia universal* berlinesas, pasando por la *Fenomenología del Espíritu*, el pensador suabo prestó mucha importancia al crucial momento histórico en que irrumpen a la vez un nuevo modelo político, el Imperio, y una nueva religión, el Cristianismo, ambos con vocación universal, en sustitución del antiguo paradigma republicano y politeísta ligado a la nación romana. En busca de un vínculo que uniera ambos fenómenos, que se funden simbólicamente en el Edicto de Constantino del año 313, Hegel lo encontró en el comportamiento práctico y filosófico de la secta estoica, responsable de un movimiento de libre retirada de la escena pública en el momento en el que el *cives romanus* se

---

<sup>5</sup> Probablemente, a estas tres reacciones habría que añadir como cuarto fenómeno la pujanza del 'populismo', articulado en candidaturas y movimientos de opinión expresamente –y destructivamente– críticos hacia la clase política actual que, en países como Islandia o Italia, particularmente castigados por la crisis económica global, están aprovechando desde el punto de vista electoral el hartazgo de buena parte de la ciudadanía hacia su clase dirigente. Las dudas sobre el carácter auténticamente otro de estos movimientos, esto es, sobre su efectiva capacidad de desvincularse de las malas prácticas de partido a las que critican, sugiere una cierta prudencia a la hora de crear paralelismos entre estas corrientes y, por ejemplo, las de los 'indignados'.

<sup>6</sup> Baste como ejemplo la lección impartida el 1 de febrero de 1978 en el "Collège de France", cuarta de la serie sobre "Seguridad, territorio, población", y titulada precisamente "Gubernamentalidad" (recogida en Foucault 1999: 175-197). Véase, por ejemplo, la página 175: "El problema del gobierno estalla, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. La vuelta al estoicismo gira, en el siglo XVI, en torno a esta reactualización del problema: '¿cómo gobernarse a sí mismo?'".

da cuenta de que, bajo el Principado, ya no le es posible participar en la vida política y en las instituciones.

La Roma imperial es para Hegel el lugar por excelencia de triunfo del derecho abstracto, privado<sup>7</sup>, de una sociedad atomizada, de puntos, de meras personas jurídicas cuyas almas, vaciadas de todo contenido, buscan bulímicamente satisfacción en una proliferación incesante de sectas y cultos extraños; al mismo tiempo, las leyes muertas que encadenan la rígida sociedad romana son condenadas como la antítesis de la armonía ética griega<sup>8</sup> e incluso de la bella virtud republicana. No es casual que, especialmente entre los estoicos, no faltaran los modelos de resistencia a la instauración del poder imperial: piénsese en la heroica insumisión al nuevo orden por parte de Catón el Uticense o en la conjura de los Pisones para matar a Nerón, en la que posiblemente intervinieron Séneca y Lucano. En lo político, la Roma imperial representará el dominio de una sola voluntad sobre una multitud vaciada de todo poder y de toda libertad, sobre individuos que no pueden ya considerarse sino súbditos, pues su *virtus* también ha sido contagiada por el 'virus de la abstracción'<sup>9</sup>: esta privación, esta miseria política y moral, será la que abra la puerta a la vuelta al interior del hombre y a la irrupción de la libertad subjetiva propugnada por la religión cristiana.

Como se puede ver, a pesar de la rapidez de este repaso, en la Roma de los comienzos del Principado encontramos las tres reacciones en las que declinábamos, pensando el contexto actual, la estrategia de la retirada: rebelión violenta, atomismo individualista y búsqueda de satisfacción en nuevas religiones. Todo ello en un contexto por vez primera auténticamente mundial, unificado por redes de carreteras y por un solo idioma y sistema jurídico. Hoy en día asistimos a una nueva y más profunda mundialización, una interrelación en la que cobra de nuevo sentido la idea de Mundo:

[S]ólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la 'conciencia-de-mundo' [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí (Duque 2000: 32).

---

<sup>7</sup> Véase Hegel: "[L]os individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno que, cual *monas monadum*, es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por lo tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho" (1999b: 546).

<sup>8</sup> Véase Hegel : "[H]istóricamente, esto conduce al 'mundo romano'; [lo] abstracto del Estado, [el dominio de] leyes muertas frente al mundo de la eticidad, [la] comprensión del mundo en el panteón del dominio, etc., se oponen a la individualidad viva. En este aislarse del interno no se halla ningún arte peculiar" (2006:325).

<sup>9</sup> Véase Hegel : "[D]ebemos distinguir bien entre *ἀρετή* y *virtus* según el significado romano. Los romanos tenían su ciudad, sus instituciones legales, y la personalidad debía abdicar ante el Estado en tanto que fin universal. La seriedad y la dignidad de la virtud romana es ser abstractamente sólo un romano, representar en la propia enérgica subjetividad sólo el Estado romano, la patria y su grandeza y poder"(1989: 137).

La triple forma de retirada estoica en el contexto mundial, o más bien proto-mundial, romano, tal y como se presenta en el capítulo dedicado a la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*, tiene otra característica fundamental: es una muestra de libertad, de libertad negativa. En efecto, un elemento fundamental de la libertad estoica es el *recedere in se ipsum*, donde la fuerza semántica de ese verbo, *recedere*, implica una actitud reactiva, de regreso, ante un mundo al que se le niega la esencialidad: *Wesenheit*. La misma característica, presente en las palabras de Hegel, de la libertad estoica como *in-dependencia*, contiene ya una fuerte negatividad que no puede pasarse por alto<sup>10</sup>. Esta "estrategia de la retirada", constituye según Taylor<sup>11</sup> y otros intérpretes<sup>12</sup>, un elemento fundamental del movimiento dialéctico-negativo de la *Gestalt* del estoicismo en el capítulo IV de la *Fenomenología*.

Más en general, hay que reconocer que Roma es vista por Hegel como la *disolución negativa* de la inmediata y bella eticidad griega. No es sólo esto, indudablemente, pero Roma es incomprensible sin esta dosis de negatividad, que, desde luego, en el caso del estoicismo no es aún negatividad plenamente determinada, como la que se dará en el Cristianismo –nacido por otra parte en el mundo romano–, y tampoco una negatividad radical, como la escéptica (perteneciente también a la constelación *Romanitas*), dado que la libertad estoica posee todavía un "acento positivo"<sup>13</sup>.

La del estoicismo es más bien negatividad abstracta, *indeterminada*, propia de la categoría de la limitación, tal y como es presentada en el capítulo *Endlichkeit*, la segunda sección de la lógica de la cualidad de la *Seinslehre*<sup>14</sup>, y más concretamente en el segundo apartado de la *Endlichkeit*, dedicado a *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*.

---

<sup>10</sup> Para referirse a la libertad como independencia, Hegel alterna la palabra *Selbstständigkeit* con *Unabhängigkeit*. En el capítulo VI de la *Fenomenología*, justo en pleno tránsito entre la *Sittlichkeit* griega y el *Rechtszustand*, el pueblo que encarna esta condición jurídica es definido así: "[E]s un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente para sí sólo de tal manera que 'otras individualidades' sean para ella, que las excluya de sí y se sepa independiente de ellas" (Hegel 2010: 565). Por otra parte, la *aponía* y la *ataraxia* estoicas muestran bien este carácter negativo, reactivo, de regreso hacia la interioridad.

<sup>11</sup> Véase Taylor 1983: 216.

<sup>12</sup> Véase Wandschneider: "[E]l estoico se retira de ella [la realidad] por ser enteramente cabe sí. Con esta 'estrategia de la retirada' es libre, pero en un sentido casi tautológico, ya que de esta manera no existe nada en lo que esta libertad pueda llamarse concreta, es decir, permanece abstracta" (2010: 168) [Traducción del autor]. En el mismo sentido se ha expresado Harris: "[L]a libertad de pensamiento de los estoicos conlleva la cancelación infinita del ser ajeno" (1995: 92) [Traducción del autor].

<sup>13</sup> Véase Wandschneider: "[E]l Escepticismo intenta apartar este peligro devaluando completamente la singularidad, como inesencial, a la que no compete ningún valor propio. Ya para el estoico constituía lo inesencial, pero sin este acento expresamente negativo; para el estoico es esencial sólo el lado positivo de la independencia de la conciencia. En cambio, el escéptico se entrena por así decirlo disparando sobre la singularidad, sobre lo inesencial. En esta permanente devaluación busca reevaluarse a sí mismo y asegurarse su certeza de sí frente a la singularidad. En cierta forma, se define únicamente a través de la negación de la singularidad concreta" (2010: 168-169) [Traducción del autor].

<sup>14</sup> Véase Hegel 1984: 104-123.

Ya en el sistema categorial kantiano, la limitación, que sigue a 'realidad y negación', se expresa en los juicios infinitos, del tipo: 'A' es no 'B' donde:

Pues bien, Hegel toma de Kant esta concepción negativa de la limitación y, aunque es necesario señalar que la complementa con una connotación positiva<sup>15</sup> –derivada de una aplicación de la dialéctica del continuo a la geometría–, la negatividad sigue teniendo un papel fundamental en la comprensión del límite.

En efecto, por encima de la comprensión positiva del límite como elemento del continuo, Hegel propone una concepción nuevamente negativa, contradictoria, del límite, como la "expresión de la inquietud por algo"<sup>16</sup>, esto es, el elemento que lleva a algo a superarse a sí mismo –negándose– y remitiendo a otra realidad superior. En este sentido, como en la concepción *fluentista* de las magnitudes, que da lugar a una noción de “infinitésimo dinámico” en autores como Cavalieri, Leibniz, Newton y el propio Kant<sup>17</sup>, "el punto consiste en esta dialéctica en hacerse línea, la línea, la dialéctica de hacerse superficie; la de superficie la de hacerse espacio total" (Hegel 1984: 115).

Para comprender el significado negativo, contradictorio, del límite en Hegel, es importante tener cuenta la diferencia del límite extremante [*Schranke*] con el límite determinado [*Grenze*]:

El extremante [*Schranke*] es el límite en el que se percibe su diferencia con respecto a algo. En este sentido puede decirse que el extremante es la destinación de lo finito. En esta especificación de la negatividad encontramos una referencia a la definición kantiana de *Schranke*, que representa algo de carencial o de excedente con respecto al objeto a determinar (Moretto 2004: 115).<sup>18</sup>

Esta caracterización limitativa negativa de Roma se plasmaría en muchas figuras fenomenológicas reconducibles a la *Romanitas*, pero muy en especial en "[L]a retirada del espíritu dentro de sí en la filosofía estoica" (Moretto 2004: 152), que muestra precisamente el carácter no (solamente) estático, sino reactivo, negador, de la limitación y la finitud, en un refugiarse en una esfera interior que se define por *no ser* el mundo exterior, por negar su validez. En efecto, la negación abstracta del mundo exterior, tanto político como natural,

---

<sup>15</sup> Esta connotación positiva, por cierto, también se encontraría, según Moretto, esbozada en Kant. Véase Moretto 2004: 143.

<sup>16</sup> Véase Hegel: "[L]a otra determinación es la inquietud del algo en su límite, en el que es inmanente, es decir, en su ser la contradicción, que lo impulsa más allá de sí mismo" (1984: 115).

<sup>17</sup> Véase Moretto 2004: 143

<sup>18</sup> La distinción entre *Grenze* y *Schranke* en Kant se encuentra en Kant 1912b: 352-354 (§ 57). Para una extensa interpretación de las categorías de limitación en Kant véase Moretto 1999: 143-206.



obra por el sabio estoico, que corresponde a la desconexión del vínculo inmediato entre el ciudadano, la polis y la tierra, constituye ese "comienzo de la libertad"<sup>19</sup>.

Según esta visión del estoicismo como marcado lógicamente por el *límite excluyente*, la fase de Roma en la *Weltgeschichte* habría tenido el mérito de anticipar, a través de la inauguración del mundo 'burgués', la llegada de la auténtica libertad, la del Cristianismo, así como de la subjetividad, al introducir esa carga lógica negativa en la historia del Espíritu<sup>20</sup>.

La dimensión política del gesto del estoico romano no se comprende sólo por estas razones: hay que recordar que el republicanismo romano fue el modelo en que se inspiró a la madre de todas las revoluciones. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: "[E]l mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ¡Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!" (Marx 1973: 139). No es casualidad, según Hegel, que la Revolución Francesa se contagiara, por así decirlo, de los mismos 'defectos' del modelo romano en el que se inspiró: fundamentalmente, las luchas intestinas, la abstracción de los ideales, el expansionismo inmoderado y la violencia de una legislación universal impuesta a los individuos de manera deductivista y vertical, independientemente de las particularidades de cada realidad concreta<sup>21</sup>.

La pretensión ingenua de la Revolución, hija de la abstracción racionalista, de sustituir el Cristianismo con el culto a la diosa Razón, de cambiar el calendario o de proponer el uso del *bonnet revolutionnaire* a un pueblo que ignoraba su significado, por citar algunos ejemplos, son el fruto de esa misma negatividad indeterminada que hace tabula rasa con todo lo preexistente –sin tener un objetivo preciso que no sea alzarse con el poder– que caracterizaba según Hegel las rebeliones estoicas en Roma:

---

<sup>19</sup> Sobre este punto ha reflexionado muy acertadamente Stefano Fuselli: "[L]a escisión que está a la base del mundo romano, la capacidad de hacer de lo que es finito –tal y como son precisamente las determinaciones del entendimiento que se despliegan entre los extremos del 'estado' y de la 'persona'– el fin del propio obrar, el principio del propio actuar, tiene para Hegel un papel fundamental. Tal fin no es nada natural, en cuanto que está producido por un acto de abstracción. Pero ponerlo como principio último, elevarlo a lo absoluto y ponerse a su servicio, constituye el comienzo de la libertad, de la misma manera en que lo es, en general, la capacidad inmediata de los impulsos y de los apetitos por perseguir determinados fines" (2004: 111) [Traducción del autor].

<sup>20</sup> Véase Kojève: "[F]rente a la Ciudad griega, el Imperio romano es por lo tanto un mundo burgués. Y es en cuanto tal que deviene finalmente un Mundo *cristiano*. El Mundo burgués elabora el *Derecho* privado, la única creación original de Roma, según Hegel. Y la noción fundamental del pensamiento jurídico romano, la de 'persona jurídica' (*rechtliche Persönlichkeit*), corresponde a la concepción estoica de la existencia humana, así como al principio del particularismo de la familia" (1979: 189) [Traducción del autor]. Sobre el papel histórico-conceptual de la *Romanitas* en Hegel, en relación al Cristianismo y a la Revolución Francesa, permítaseme remitir a mi libro de 2012, citado en la bibliografía.

<sup>21</sup> Véase Hegel: "[P]or tanto, la relación entre estos dos términos [los individuos y la voluntad general abstracta], por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente no mediada, y cabalmente la negación de lo singular como el ente en lo universal" (2010: 320).

El romano Catón el joven, el promotor más destacado de la entrega a Pompeyo del mando único, no por amistad con éste, sino porque la anarquía constituía el mayor mal, posee el privilegio de ser citado por los voceros de la libertad; se suicidó no porque lo que entonces llamaban los romanos libertad – la anarquía – hubiera sido reprimida, pues el partido de Pompeyo, a cuyo lado estaba, era solamente un partido distinto del de César, sino porque, dada la obstinación de su carácter, no quería someterse al denostado y odiado enemigo: su muerte fue asunto de partido (Hegel 1972: 88).

Si el paralelismo entre las tres lógicas de rebelión política que hemos citado, es decir, la estoica romana, la revolucionaria francesa y la actual de movimientos como el 15-M, tiene algún sentido, entonces la aplicación de las categorías lógicas citadas a este tercer modelo puede ser de alguna utilidad. La 'indignación', un sentimiento de clara herencia estoica que caracteriza a estos movimientos, hasta el punto de servir de autodenominación para sus integrantes, los 'indignados', constituye a mi entender el mismo ejemplo de una negación indeterminada en el marco de una estrategia de la retirada, como respuesta a un panorama político caracterizado por la falta de mediación entre la individualidad del ciudadano y los mecanismos de toma de decisión política en el nivel universal (posiblemente, no ya ocupado por el Estado). Esta indignación, rápidamente expandida gracias a la mundialización provocada por las redes sociales, es indudablemente el fruto de una reacción liberadora; es hija de la libertad, pero quizás de una libertad sólo negativa. Como en el caso del estoicismo romano es el comienzo de la libertad, pero es preciso trascender su límite extremante [*Schranke*], meramente reactivo, para lograr a través de una negación continua y dinámica de sí misma una negatividad determinada, esto es, una lucha más concreta y pro-positiva contra las formas de injusticia y de tiranía presentes en nuestra sociedad. Abandonando la estrategia de la retirada, que contrapone a la abstracción violenta y a la ausencia de mediación de la legislación impositiva y vertical otra abstracción inmediata, la de la acción directa, los indignados deberían más bien insistir en otra de las palabras que da nombre a su movimiento, la *ocupación*. En vez de (o además de) ocupar edificios y solares abandonados, este nuevo movimiento político debe volver a ocupar el 'espacio conceptual' de la particularidad, de la mediación, debe conseguir volver a conectar a los ciudadanos con la ley, al pueblo con su Constitución. Precisamente este es el sentido de iniciativas, nacidas en el marco del 15-M, como la creación de asambleas de barrios y de comisiones específicas para la discusión de determinados problemas. Estas instancias mediadoras deben llegar a ser el ir y venir, el tránsito inestable pero incesante entre la individualidad y la universalidad lógicas, en otras palabras: deben construir una comunidad por encima de la sociedad y en el marco del Estado.

Sólo una comunidad articulada y fuerte, compleja y cohesionada, que libremente y en el ámbito estatal se da sus propias leyes, puede recuperar una esfera de resistencia frente a la una

actividad legislativa que actualmente, por decirlo con Hegel, se impone con "la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego" (Hegel 1999a: 490). Sólo así puede recuperarse para la universalidad, para la política, una autonomía frente a las injerencias de los intereses económicos de unos individuos que, ocultos bajo el anonimato de las transacciones financieras, especulan con la deuda pública y, con este arma en la mano, condicionan la actividad legislativa de los Gobiernos, o directamente los ocupan, e incluso llegan a dictar la implantación en pocos días de nuevos preceptos constitucionales. Pero, por volver a citar a Hegel: "[U]na constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos" (1999a: 418). Para concluir, y con la voluntad de resumir la tesis principal de esta contribución, cabe afirmar que es necesario volver a dotar de contenido a esa instancia mediadora que en el Hegel de Jena era representada por

[e]l Pueblo, [que] es en *esencia* esa unidad tensa entre lo universal (el Estado) y lo singular (la Familia). Pero su *existencia* está constituida por individuos, internamente escindidos en extremos: uno tiene como fin la salvaguarda de la integridad (el Gobierno), el otro la preservación y el fomento de lo singular, disperso (Duque 1998: 484).

Esta es la tarea de los movimientos sociales, de las nuevas experiencias de resistencia ante la abstracción legislativa de los Gobiernos europeos: deben en primer lugar pensar, y después realizar activamente, nuevas formas de particularidad, de mediación lógica y de participación constructiva en el ámbito político<sup>22</sup>. En definitiva: nuevas *artes de gobernar*.

### **Bibliografía:**

CADAHIA, Luciana / Velasco, Gonzalo.(2012): *Normalidad de la crisis / Crisis de la normalidad*. Madrid/ Buenos Aires: Katz.

CICERÓN, Marco Tulio (1985): *Cato Maior de Senectute*. London: MacMillan Co.

CROOK, John Anthony (1996): 'Augustus: power, authority, achievement'. En Bowmann, Alan et al. (eds.): *The Cambridge Ancient History*. Vol. X. London: Cambridge University Press, 113-146.

DUQUE, Félix (1998): *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.

DUQUE, Félix (2000): *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*. Madrid: Akal.

DUQUE, Félix / Cadahia, Luciana (eds.) (2013): *Indignación y rebeldía*. Madrid: Abada.

FICHTE, Johann Gottlieb (2002): *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.

---

<sup>22</sup> Para una crítica y una denuncia de los procesos de *normalización* de la crisis político-económica en la Europa de nuestros días, así como de las posibles respuestas ciudadanas para una recuperación de la participación política, véase Cadahia 2012.

- FOUCAULT, Michel (1999): *Estética, ética y pensamiento*. Traducción de Á. Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- FUSELLI, Stefano (2004): 'Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana'. En Illetterati, Luca / Moretto, Antonio.(eds). *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 105-125.
- HARRIS, Henry Siltón (1995): *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*. Napoli: Guerini e Associati.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1972): *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1984): *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*. En: *Gesammelte Werke*. Vol. 21, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989): *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Álvaro Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1999a): *Principios de filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1999b): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2006): *Filosofía del arte*. Madrid: UAM-Abada.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2010): *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- KANT, Immanuel (1912a): *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KANT, Immanuel (1912b): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KOJEVE, Alexandre (1979): *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- MARX, Karl (1973): *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Claridad.
- MORETTO, Antonio (1999): *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*. Padova: Il Poligrafo.
- MORETTO, Antonio (2004): 'Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*'. En Illetterati, Luca / Moretto, Antonio (eds.). *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 139-154.
- ROCCO LOZANO, Valerio (2012): *La vieja Roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia.
- TAYLOR, Charles, (1983): *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WANDSCHNEIDER, Dieter (2010): 'La 'coscienza infelice' nella *Fenomenologia* di Hegel. Una forma teoretica-conoscitiva di disperazione'. En Frigo, Gian Franco (ed.). *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*. Milano/Udine: Mimesis, 167-178.