



HEGEL Y LA REVOLUCIÓN

HEGEL AND THE REVOLUTION

Gabriel Leiva Rubio¹

1 - Universidad de Barcelona, Barcelona, España

1. Email: leivargab@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7445-9119>

Recibido: 07/07/2022 Aceptado: 01/09/2022

Cómo Citar: Leiva Rubio, G. (2022). Hegel y la revolución. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 4(11), 10-26. <https://doi.org/10.51528/dk.vol4.id83>

Resumen:

El objetivo de este ensayo es discutir la posibilidad de realización que tiene el concepto de revolución en el interior de la Filosofía del derecho hegeliana. Para ello, se toman antes en consideración algunas determinaciones que, sobre el concepto a tratar, realizan Kant y Arendt respectivamente. Habiendo clarificado algunos aspectos destacados del concepto a partir de Kant y Arendt, se pasa a analizar si es posible o no asumir las determinaciones que Hegel (y los autores antes mencionados) detecta en el concepto escogido a fin de precisar su posible incorporación en el movimiento dialéctico que describe al espíritu objetivo.

Palabras clave: Kant, Arendt, Revolución, Hegel, Filosofía del derecho, Sittlichkeit

Abstract:

This essay aims to discuss the possibility of the realization of the concept of revolution within the Hegelian philosophy of right. For this purpose, we first consider some determinations that Kant and Arendt, respectively, make on the concept to be discussed. Having clarified some outstanding aspects of the concept based on Kant and Arendt, the next step is to analyze whether it is possible to assume the determinations that Hegel (and the authors above) detects in the chosen concept to specify its potential incorporation into the dialectical movement that describes the objective spirit.

Keywords: Kant, Arendt, Revolution, Hegel, Philosophy of Right, Sittlichkeit.

INTRODUCCIÓN

“No importa cuantos vasos de vino prohibido bebamos,
 nos llevaremos esta sed rabiosa a la eternidad.”

Proverbio sufí

Quizás este primer aforismo no remita directamente al problema a tratar aquí. Pues si su sola intención fuese remarcar que las ansias de lo prohibido (entiéndase por ello lo ilegal, lo inmoral, lo no normado en un estado de cosas determinado) responde a un inevitable fundamento que atraviesa a los hombres desde que tienen memoria, sería, cuanto menos, una simplificación de esta apotema que de nada serviría para los objetivos de este trabajo. Y no es que esta interpretación sea inválida, sino que, por el contrario, su verdad se afirma y se niega a la vez en su propia simpleza, es decir, su facticidad se refuta y afirma simultáneamente en la medida en que aún está sin conjugar, sin relacionar con un algo determinado. Es bastante probable que ahí radique la auténtica diferencia del proverbio como manifestación del imaginario cultural, en esa necesidad de inscripción en una lógica universal de valores que, como una moral uniforme, arropa en su centro a lo humano y le otorga ese carácter de totalidad. No obstante, para este ensayo quisiera tomar al proverbio sufí bajo la forma de una conjugación relacional, en tanto que deseo otorgarle particularidad y enfrentarlo a esa totalidad que aspira. ¿Cómo? Pues hablando del concepto de revolución. ¿O no ha sido este concepto una suerte de manzana atorada en la garganta de lo político, y de cualquier esfera social,

durante siglos? ¿No representan acaso las revoluciones un tipo de doblez profundo, único y cuasi definitivo, en ese lienzo agujereado que es la historia de la humanidad? ¿No son acaso los revolucionarios una expresión clarísima de ese fundamento subversivo al que hace alusión el proverbio sufí?

A fin de cuentas, creo que hay una pregunta fundamental que yace oculta en el paisaje de las revoluciones. Y es ahí, a ese recóndito lugar, a ese paradójico escondite, donde este texto se dirige: a la pregunta que hay tras toda revolución, o, mejor dicho, a la pregunta: ¿qué es en sí misma toda revolución? Pues creo que necesariamente habría que convenir en que una vez acontecida toda revolución, no queda en su lugar sino un compuesto, un compuesto que ya es un orden, un orden que ya es un resultado, una respuesta; mientras que las revoluciones siguen ahí, en su perpetuo estado de ebullición, siendo esa pregunta sorda, que, como gritos de pájaros infinitos, repican (y repicarán) en las cavernas de la historia y no escucharán de vuelta sino el eco sordo de su no contestación.

¿Acaso no es necesario ya que la revolución se cuestione a sí misma? ¿No es este el principio de una verdadera revolución?

Resulta básico, antes de hablar de nada, aclarar ciertos términos. Ese geniecillo irreverente que fue Voltaire decía, y no sin razón, que las discusiones sin sentido tienen lugar cuando no han quedado aclarados antes los términos sobre los que se discute. De ahí que no solo sea vital translucir el concepto escogido para discutir aquí (revolución) sino que, además, resulte necesario antes, desplegar el itinerario trazado para la discusión.



De tal manera, para desplegar y explicitar el concepto de revolución (sin aspirar a agotar todas sus determinaciones, cosa que resulta imposible para un ensayo de estas dimensiones) es pertinente, en primer lugar, dedicar un tiempo a algunas consideraciones kantianas sobre el término, no solo de cara a entender como el germen del idealismo alemán traía a colación esta cuestión, sino por ser Kant un testigo del “proceso revolucionario” (revolución francesa) y un referente cardinal de Hegel para pensar la revolución.

También resulta interesante para la discusión del concepto de revolución algunas ideas que aparecen en el ensayo de Hannah Arendt *Sobre la revolución*; no solo porque en este texto el concepto quede capturado desde su dimensión genealógica de manera magistral, sino porque la discusión de Arendt sobre el concepto de revolución es también una reflexión sobre las propias condiciones de posibilidad de su realización, es decir, desde un punto de vista kantiano, *Sobre la revolución* podría ser visto como una crítica al concepto en cuestión. Una vez discutidas y explicitadas algunas claves de lectura de este concepto (revolución) a partir de Kant y de Arendt, se pasaría entonces a discutir la posibilidad de realización que tiene este concepto hacia el interior de la filosofía hegeliana. Pero ¿por qué tomar a Hegel para discutir el concepto de revolución? Pues, creo que la manera más sincera de responder a esta pregunta sería afirmando que Hegel sería una suerte de justificación, un tipo de medio ideal para llegar a un fin. Y ¿cuál sería este fin? Pues el de constatar si este concepto puede articularse o no en el terreno de lo lógico-político, lo mismo como superación de lo dado, que, como

mediación lógica; sin que esto suponga, en sí mismo, un contrasentido. Dejando aclarado este objetivo del trabajo sería mucho más evidente, quizás, el por qué acercarse a Hegel y comprobar desde este autor la verosimilitud lógica e histórica de la revolución. Pues pocos autores han dedicado más esfuerzo que Hegel a la hora de pensar a la mediación como el devenir lógico entre conceptos, lo que hace de él un autor fundamental para decidir si un concepto puede o no emerger de forma orgánica en relación con un recorrido lógico e histórico determinado. En resumen: Kant y Arendt clarificarían el concepto y Hegel aportaría las bases lógico-especulativos para situarlo.

Es poco probable que existan conceptos menos complejos que el de revolución. Naturalmente cuando se piensa en este vocablo afloran sinónimos al rescate: cambio, vuelta, giro, subversión, rotación, rebelión. Pero lo cierto es que el concepto parece no quedar agotado en estas determinaciones. La enorme carga semántica que este sustantivo tuvo -y tiene- parece arrancar de raíz la posibilidad de verlo reducido a una definición de carácter universal. Tomar bajo las mismas premisas a hechos tan dispares como las leyes de la mecánica clásica de Newton, la toma del palacio de invierno o la fabricación del primer automóvil suena, en principio, como algo descabellado. Pues si todas son expresiones vivas de revoluciones, no por ello agotan en sí la totalidad del concepto. Y es que, a diferencia de otros vocablos, el que nos ocupa ahora, más que ser identificado por un ser, ha de ser reconocido por una historia. Quizás Ortega y Gasset cuando anunciaba aquello de las cosas no tienen un ser sino una historia no hacía sino brindarnos un



método para radiografiar este tipo de conceptos escurridizos (Hegel, 2009, p. 112).

La cuestión de la revolución en Hegel es un asunto bastante estudiado. No solo por la “atractiva” potencia intelectual que tiene este concepto en sí mismo y para todo el idealismo alemán, sino por las indistintas polémicas que suscitaría este mismo concepto, luego de la muerte del propio Hegel. No obstante, es importante tener en cuenta que hablar de revolución en Hegel, al menos a partir del propio Hegel, es, sobre todo, hablar de la revolución francesa. Desde Kant hasta Hegel, la remembranza de este hecho es un motivo recurrente. Si bien esto es así, es importante también acotar que para el filósofo de Königsberg este evento tiene lugar a sus 65 años, lo que supone, en buena medida, que el análisis de este suceso esté sesgado por un pensamiento ya formado y desarrollado, mientras que para el de Stuttgart, la revolución francesa tiene lugar cuando este solo tenía 19 años. Estas distancias circunstanciales suponen un par de diferencias fundamentales con Kant relativas a su relación con la revolución francesa: la primera, es que Hegel recibe a la revolución bajo el “desmedido” entusiasmo que provoca lo novedoso en la juventud; y la segunda, es que este suceso marcará una importante impronta en toda la producción hegeliana por venir¹. De estas dos fundamentales diferencias que existen entre Hegel y Kant cuando de entender el acontecimiento que fue la revolución francesa se trata, se han derivado lecturas e interpretaciones contemporáneas de

todo tipo.

Ahora, si hubiese que escoger un texto para explicar buena parte de las discusiones contemporáneas sobre el concepto de revolución en Hegel, probablemente habría que pensar en *Hegel y la revolución francesa* de Joachim Ritter. En este ensayo puede resumirse en una frase con la Ritter concluye sin miramientos: “No existe otra filosofía que, como la de Hegel, sea una filosofía de la Revolución” (Ritter, 1972, p. 192). Esta afirmación, desde luego, y esto lo sabía Ritter, suponía revivir un trauma del pasado. A saber, las respectivas discusiones que se libraron entre lo que se conoce como la izquierda y la derecha hegeliana. Si bien por los objetivos de este ensayo se hace imposible recrear y discutir críticamente las heterogéneos puntos de vista de uno y otro bando, sí es fundamental recordar que los distintos argumentos tanto de la izquierda como de la derecha, estaban abocados a comprender, en buena medida, si la filosofía hegeliana era una suerte de “útil” para legitimar el status quo alemán (derecha), o si esta misma filosofía, en cambio, lo que hacía era demostrar que la superación del estado de cosas era una condición necesaria del devenir espiritual de la historia (izquierda). Lo que si resulta evidente después de la publicación de este ensayo de Ritter es que la polémica, un siglo después, todavía estaba viva. La revolución y Hegel seguían siendo fruto de disímiles puntos de vista. Incluso luego de *Hegel y la revolución francesa* de Ritter, autores como Eric Weil o Jürgen Habermas verían en la filosofía hegeliana -siempre a partir de la visión ritteriana- una

1. “La Revolución francesa permaneció como el acontecimiento político crucial de su vida y como el que en mayor medida influyó su pensamiento” (BECCHI, 1991, p. 165).



suerte de “filosofía de la revolución”². No obstante, es importante, antes de entrar a considerar si ciertamente la filosofía de Hegel es una filosofía de la revolución o no, discutir brevemente un par de precedentes fundamentales para contrastar las distintas opiniones que sostiene Hegel sobre la revolución en sentido general, y sobre la revolución francesa en particular: Kant y Arendt.

1. CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA REVOLUCIÓN EN KANT Y ARENDT

1.1. Kant en torno a la revolución

No son pocos los apuntes donde Kant, directa o indirectamente, plantea el asunto de la revolución. Por ejemplo, en su *Antropología*, señala:

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aun menos de rebelión (*rebelio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)(pp. 151-152).

Con este solo comentario, Kant anula, en un primer momento, cualquier posibilidad de sedición, sublevación o insurgencia contra el estado; y en un segundo momento, cualquier tipo de acción violenta contra el monarca o contra la

representación del poder gubernamental. Si bien Kant no menciona explícitamente el término revolución en el fragmento anteriormente citado, es bastante evidente que esa resistencia del pueblo contra el poder remite en más de un sentido a las revoluciones. Este argumento kantiano se encuentra sostenido en el prurito de conservar la propia lógica de su discurso en relación con la naturaleza del estado. Es decir, si el estado es la legislación suprema por constitución, cualquier oposición de resistencia a ella (pacífica o violenta) constituiría una suerte de contradicción. Pues para que la revolución y sus hacedores le hicieran resistencia a un poder legítimo, “...tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio” (Kant, 1991, p.152). Desde luego que siguiendo esta misma lógica la revolución no tendría cabida. Pero aún falta por verse si la revolución, como resistencia al poder, sería legítima en la medida en que ese poder no lo sea.

Habría que ser muy poco conocedor de Kant para postular que este validaría una tiranía o un estado ilegítimo. El problema fundamental para Kant está en que el poder legítimo no se concentra en una persona, o en un estado, sino en esa voluntad universalmente legisladora que hace viable la permanencia de un estado que garantice las libertades. Kant quiere cuidar la formalidad de las leyes como elemento vinculante, como signo

2. Si bien existen matices diferentes entre la posición de Weil y Habermas en relación con este texto de Ritter, la idea de tomar a la filosofía de Hegel como una filosofía de la revolución permanece. Para consultar un análisis a este respecto consultar el ensayo de Paolo Becchi (1991).

evidente del progreso histórico del derecho. No obstante, Kant, se sintió entusiasmado por la revolución francesa. Pero ¿cómo es posible esto siendo precisamente la revolución francesa un ejemplo claro de la misma resistencia del pueblo que él condena? Pues es precisamente el enfoque que hace Kant de la revolución francesa lo que le evita caer en una contradicción. El aspecto distintivo y determinante del suceso revolucionario de 1789 que Kant quiere destacar queda perfectamente resumido por Foucault (1984) cuando indica:

Lo que constituye el acontecimiento de valor conmemorativo, demostrativo y pronóstico no es el drama revolucionario en sí mismo, no son las explosiones revolucionarias, ni la gesticulación que la acompaña. Lo que es significativo, es la manera en que la revolución se hace espectáculo, es *la manera en que ella es recibida en todas partes por los espectadores*, que no participan en ella, pero que la miran, que asisten a ella y que, más o en menos *se dejan llevar por ella* (p.185)³.

En última instancia, el valor de la revolución para Kant pertenece a la esfera pública, a ese entusiasmo de las masas y su respectivo correlato en el aspecto racional de la cosa pública. Para Kant, la cuestión está en saber si los hechos revolucionarios pueden ser tomados racionalmente, es decir, si la participación afectiva

y el entusiasmo suscitado entre los espectadores permite reconocer, a pesar de ciertos excesos que Kant va a despreciar (como el terror), un ideal que se cumpla en el acontecimiento mismo. A este respecto indica Kant en su *Crítica del juicio*: “El verdadero entusiasmo se dirige siempre a lo ideal, y por cierto, a uno que, como el concepto del derecho, es moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo” (p. 187). De cierta forma, para Kant, el valor especulativo que tuvo la revolución francesa, entendida en su dimensión histórica⁴, no es el suceso mismo per se, sino el respectivo impacto que tuvo en sus espectadores y que a la postre se traduciría en un elemento vinculante de las voluntades libres de los sujetos de derecho.

1.2. Hannah Arendt: la historia del concepto revolución

Para explicitar y desarrollar el carácter histórico del concepto de revolución es imprescindible la figura de Hannah Arendt, quien, en su ensayo *Sobre la Revolución*, revela claves genealógicamente puntuales para entender el término. En este texto fundamental de la filosofía política contemporánea, Arendt detecta que el origen primigenio que tiene este vocablo, en el campo de lo político⁵, pareciese contradecir el sentido que hoy se le imputa. Pues “la palabra se

3. Subrayado del autor.

4. En el Prefacio a la Segunda Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se refiere al giro operado por Copérnico en la física identificándolo con el procedimiento crítico en su filosofía. Pero cabe interpretar este giro en el sentido de *una revolución del modo del pensamiento* (*Umänderung der Denkart*). De ahí la diferencia entre una revolución entendida en términos históricos y de una en términos de pensamiento. (Kant, 1970, p. 129).

5. Es importante subrayar que un siglo antes de que se utilizase el término revolución, en un marco político, Nicolás Copérnico lo usó para referirse al devenir regular, rotatorio y sujeto a leyes propias que seguían los astros y planetas. Se trataba de la palabra latina *revolutionibus*, cuya referencia más cercana era la de un movimiento recurrente, cíclico y, en tal medida, similar a la idea de un orden al que a pesar de los sobresaltos siempre se retornaba, al margen, por cierto, de toda voluntad humana.



utilizó por primera vez (...) en 1660, con ocasión del restablecimiento de la monarquía” (Arendt, 1988, p.44). La contradicción que supone designar a una revolución como un restablecimiento o un retorno a un algo extraviado que debe o necesita ser recuperado es hoy un pronunciamiento harto complejo de sostener. Pues, aún y cuando su uso original tiene este sentido de restauración, la gran mayoría de las discusiones contemporáneas en torno al concepto de revolución vienen encausadas por un principio radical de apertura a lo novedoso que debe ocupar (sustituir, desplazar) el lugar de lo dado por caduco, injusto o insostenible⁶. Pero ¿cuándo y por qué adquirió este nuevo significado el vocablo revolución? La respuesta a este reajuste semántico lo encuentra Arendt en la última década del siglo XVIII, cuando el humo gris que emanó de la Bastilla anunciaba una suerte de desajuste eterno en los resortes de la historia política de la humanidad. No obstante, y en principio, como bien acota Arendt (2018):

...lo sucedido a finales del siglo XVIII fue en realidad un intento de restauración y recuperación de antiguos derechos y privilegios que acabó justo en lo contrario: en el desarrollo progresivo y la apertura de un futuro que desafiaba cualquier intento posterior de actuar o de pensar en términos de movimiento circular o giratorio (p.44).

Cualquier ideal de restauración en un proceso revolucionario, de ahí en adelante, no sería sino el deseo de acompañar en el húmedo tablero del cadalso de la historia a las cabezas de Luis XVI, María Antonieta y hasta la del propio Robespierre.

La revolución francesa tuvo una hondura tal en

la historia política de la humanidad, que no pocos autores encuentran en este suceso el fin de un siglo que aún transcurría. Curiosamente, la resemantización de esta década, marcada por el terror, la manipulación e intrigas políticas de todo tipo fue retraída por el eslogan de libertad, igualdad y fraternidad, mientras que algunos importantes ideales ilustrados (cimientos ideológicos de aquella revolución) como separación de poderes, tolerancia religiosa y política, se vieron inequívocamente socavados por figuras que concentraron en sí todo el poder de una monarquía disfrazada de pueblo. De esta dramática consecuencia, Arendt (2018) señala, tomando en consideración la experiencia francesa y la incesante acumulación de revoluciones al pasar de los siglos, una característica común a todas estas:

Las revoluciones no son respuestas necesarias, sino respuestas posibles a la delegación de poderes de un régimen; no la causa, sino la consecuencia del desmoronamiento de la autoridad política. En todos los lugares en los que se ha permitido que se desarrollen sin control esos procesos desintegradores, habitualmente durante un periodo prolongado de tiempo, pueden producirse revoluciones, a condición de que haya un número suficiente de gente preparada para el colapso del régimen existente y para la toma del poder (p. 67).

La revolución, bajo la mirada de Arendt, no es ya una causa efectiva para el cambio del ritmo político, ni un azar incontenible al que el influjo de la historia no puede someter, sino la pura consecuencia de un estado (en mayúsculas y minúsculas) de cosas ineficiente y propiciatorio

6. En este sentido resultan fundamentales las polémicas discusiones del término que hacen autores como Žižek, Antonio Negri, Ernesto Laclau y Jacques Rancière, entre otros.

para su surgimiento. El revolucionario no sería entonces aquel que subvierte por sus solas fuerzas la naturaleza política de un status quo, ni aquel otro que avizora un horizonte de posibilidades y se embarca en la titánica tarea de hacerlo real contra todo pronóstico; sino que más bien el sujeto revolucionario, el hacedor de revoluciones, viene a tener, para sí, una suerte de astucia necesaria para determinar cuando existe un vacío de poder, de autoridad o representación real, y sentar unas bases convincentes para que la teoría y la praxis de su discurso coincidan con la voluntad general de una mayoría cansada.

Es importante recalcar que en las disquisiciones de Arendt sobre la revolución existe un elemento de novedad radical que no debe ser obviado. Pues si bien, “los revolucionarios son los que saben cuándo está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo” (Arendt, 1973, p.208), también es cierto que para que tenga lugar la revolución, primero debe pasar algo indescifrable, algo que irrumpa ciertos códigos establecidos en una situación dada, y sólo luego, es posible que el proceso de verdad, esto es, la enunciación de dicho acontecimiento pueda tener lugar. Esta novedad radical queda expresada en ese breve diálogo imaginario que, recreado por la autora alemana, sostuvo Luis XVI y su mensajero, el duque de La Rochefoucauld-Liancourt. En la noche del 14 de julio de 1789 cuando el rey, enterado de los recientes sucesos de la Bastilla, exclamó: “C'est une révolte”, y la respuesta de Liancourt fue: *Non, Sire, c'est une révolution* (Arendt, 1988, p.63). En este intercambio puede constatar el último intento impotente de Luis XVI por inscribir los sucesos de la Bastilla dentro de una categoría conocida (la revuelta), lo que le aportaría a este un curso a

seguir conocido, una estrategia determinada y previsible. Las revueltas han existido siempre y el poder conoce maneras de sofocarlas, barrerlas del mapa. La respuesta de Liancourt, por el contrario, es la declaración de fe en un acontecimiento nunca visto, un acontecimiento sin precedentes. De ahí que quedaran sobrepasadas las bases explicativas de las que disponía y lanzara la famosa exclamación: ¡Es una revolución!

Luego de haber preparado el terreno para considerar el concepto de revolución en la filosofía hegeliana a partir de dos referentes fundamentales como lo son Kant y Arendt, es hora de pasar al asunto principal de este ensayo: el concepto de revolución en Hegel. En primer lugar, habría que señalar -o recordar- que cualquiera que pretenda situar (poner en relación con) en el interior de la filosofía hegeliana una discusión o reflexión de tipo especulativa ha de tener muchísimo cuidado. Y este cuidado, no solo ha de ser con la forma en que pretenda insertarse éste o aquel concepto previendo de mantener la organicidad y dinamismo que le es propio al espíritu hegeliano para que este no se vea falseado, sino que, además, se debe evitar no mal situar el concepto en cuestión, es decir, hallar el espacio que le es más propicio en el movimiento todo del espíritu hegeliano. Para cumplir con el objetivo planteado, estas advertencias previas son fundamentales si se quiere ser fiel a Hegel y no a una agenda intelectual o ideológica de ningún tipo.

2. HEGEL Y LA REVOLUCIÓN

Siguiendo la división que el propio Hegel establece en su *Enciclopedia* parece bastante justo y acertado pensar el concepto de revolución como parte del Espíritu objetivo. Pues es precisamente



en este apartado donde desaparece la inmediatez de la subjetivo (en su forma unilateral), y donde el sujeto se sociabiliza, se politiza, se externaliza, en definitiva, se hace objeto de sí mismo. Y si el concepto de revolución, como ha quedado indicado con anterioridad, es siempre en su relación con lo social y lo político, no es de extrañar que dicho concepto pueda discutirse a partir del “momento del espíritu” que le es más preciso. Ahora, este momento de lo político y de lo social, tiene, a su vez, diversas instancias discursivas y conceptuales en la obra toda de Hegel. Por ejemplo, en la *Fenomenología*, luego de que Hegel concluye sus indagaciones sobre la conciencia, sus investigaciones pasan de tener un marcado carácter gnoseológico a uno más social o intersubjetivo que Hegel desarrolla y discute en su famoso apartado de la autoconciencia. No obstante, este movimiento particularmente interesante⁷ de la *Fenomenología* que involucra a la subjetividad en su momento inicial de socialización y donde emergen conceptos clave como los de deseo, reconocimiento, nosotros, satisfacción, vida o trabajo no constituye el texto por excelencia para pensar el concepto de revolución. Esto es así por varias razones. La primera, quizás, es que la *Fenomenología* es un texto que pertenece -digámoslo así- a un período de “incipiente” madurez de la agenda hegeliana. Desde luego que de esta razón primera no debe inferirse que la *Fenomenología* sea un texto sencillo, menor, o carente de profundidad de

análisis; sino que, y, muy por el contrario, sus objetivos trascienden lo político y lo intersubjetivo. Otra importante razón para no discutir el concepto de revolución a partir de la Fenomenología es la misma ordenación que le da Hegel en su *Enciclopedia* a los contenidos tratados en la *Fenomenología*. Como es sabido, en la tercera parte de la *Enciclopedia*, Hegel se dedica a acotar la Filosofía del Espíritu, donde hace su clásica separación entre Espíritu Subjetivo y Espíritu Objetivo, y es en esa primera sesión donde aparecen los contenidos que aborda la *Fenomenología*, mientras que el espíritu de la cosa pública ya objetivado aparece en la segunda sesión. Esta segunda sesión es la que resume los diferentes aspectos del Espíritu Objetivo y que, además, coincide enteramente con los contenidos que Hegel piensa en su *Filosofía del derecho*. Por estas dos razones fundamentales el problema de la revolución merece ser pensado, sobre todo, a partir de la *Filosofía del Derecho*⁸.

Una vez localizado el texto primordial a trabajar en relación con el concepto escogido (revolución), resulta fundamental entonces situar dicho concepto en la *Filosofía del Derecho*. Para ello se hace cardinal recordar, primeramente, que la ordenación de los contenidos allí tratados arranca desde el Derecho, pasan a la Moralidad y terminan en la Eticidad. Pero entonces, ¿a partir de cuál de estos tres apartados resulta más propicio pensar el concepto de revolución?

7. Para entender el movimiento que va de la conciencia a la autoconciencia hegeliana consultar Leiva (2020).

8. Desde luego que esto no supone que haya que despreciar todo lo que no sea la *Filosofía del Derecho* para pensar el concepto de Revolución en Hegel, sino que este concepto puede discutirse, con mucha más profundidad, a partir de esta obra que de otras. Pues si en algún espacio se dirimen los límites efectivos de una revolución es el mundo del derecho. O ¿no son acaso las revoluciones un cierto tipo de sacudida radical a algo que se presenta como justo, como derecho? Desde esta misma lógica puede pensarse el índice de la *Filosofía del Derecho* hegeliano como una suerte de mapa que el barco de las revoluciones sortea, una y otra vez, entre los vientos de la historia.

Si bien desde el justo inicio de la *Filosofía del Derecho* comienzan a aflorar categorías y presupuestos que toda revolución, una vez acontecida, subvierte necesariamente como condición de su realización efectiva, la tríada dialéctica de la última parte del texto (Familia, Sociedad Civil y Estado) aparece como el terreno más fértil para constatar si la revolución puede incorporarse o no en este recorrido dialéctico final del espíritu objetivo.

Luego de haber establecido el “marco hermenéutico” sobre el que se inscribirá y discutirá el concepto revolución, resulta importante también tener en cuenta unas palabras que dice Félix Duque (2008) respecto de un presupuesto primordial de la filosofía hegeliana:

El presupuesto general de Hegel -o al menos la tendencia que le guía en todos sus escritos- consiste en la búsqueda de coincidencia entre el tiempo y el logos, entre la Historia y la Lógica, coincidencia o compenetración que llevaría a la contemplación de un presente racional eterno en un tiempo cancelado por esa presencia, por la parousía de lo Absoluto (p. 64).

Esta afirmación de Félix Duque es fundamental tenerla en cuenta, no solo para el concepto que nos ocupa ahora, sino para cualquier otro concepto o categoría lógica sobre la que se pretenda dar parte en la filosofía hegeliana. Pero más allá de que esta coincidencia entre lo histórico y lo lógico sea un presupuesto básico del saber hegeliano, el rol de esta coincidencia cobra una particular importancia en el caso del concepto de revolución. ¿Por qué? Pues porque si se es consecuente con este presupuesto, hay que aceptar también, y desde una perspectiva estrictamente filosófica, que “es el propio Hegel el que necesita que el tiempo, que su

tiempo sufra bruscas mutaciones, para que él pueda recoger la cosecha *post festum*, una vez pasada la tempestad, en la calma del pensar desapasionado”(Duque, 2008, p.66). En otras palabras, Hegel necesita que acontezcan las revoluciones para pensarlas, puesto que las revoluciones no se dan en la nada, sino que acontecen en esa otrora tempestad que es la historia del espíritu. Entonces, la pertinencia del estudio sobre la revolución es dada por la propia revolución una vez ha acontecido. La revolución le da a la filosofía la posibilidad de pensarla y no al revés. Este elemento de lo lógico-histórico es particularmente importante para tomar conciencia sobre el hecho de que el filósofo, o al menos el filósofo estrictamente hegeliano, no tenga por tarea pensar la revolución como suceso venidero o necesario, sino para una vez acontecido esta, pensar las condiciones lógicas que propiciaron su irrupción.

Esa célebre tesis de Marx que indica que la filosofía no está para comprender el mundo sino para transformarlo tiene aquí un precedente claramente antagónico. De hecho, el propio Marx menciona el término revolución más de treinta veces en su famoso prólogo a la *Filosofía del derecho*, mientras que Hegel lo menciona una sola vez y para referirse, de manera indirecta, a la revolución francesa. Aún y cuando Marx parece más interesado que Hegel en plantear la cuestión de la revolución y su necesaria emergencia dialéctica, el autor de *El Capital* espeta la siguiente conclusión en dicho prólogo: “Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales de las cuales parecen fallar igualmente las premisas y las sedes propicias a su resurgimiento” (Marx, 1968, p.17). En otras palabras, la



revolución llega cuando lo lógico desborda a lo histórico, cuando la necesidad lógica del devenir del espíritu histórico no puede mantener su dinámica sobre la base de sus premisas. En este sentido, no es Marx un autor que supere en absoluto a Hegel, ese “pensador radical de la revolución”, sino un hegeliano más, que se ha percatado de que el propio movimiento contiene, por necesidad, su negación. Pero ¿quiere esto decir que Hegel convenga en aceptar la revolución como parte del movimiento dialéctico que le es inherente al espíritu? O, en otras palabras, ¿es la revolución un momento necesario del desarrollo del espíritu?

En primer término, habría que decir que la última tríada lógico-especulativa del espíritu objetivo hegeliano (eticidad) culmina en el estado como *Aufhebung* de la familia y la sociedad civil respectivamente. Es decir, la semilla de la negatividad que le es inherente al movimiento dialéctico del espíritu hegeliano germina en la familia, se sucede y transita a la sociedad civil, y de esta última, florece como concepto en el estado. Para varios autores⁹, la culminación de este movimiento supone en Hegel una suerte de conservadurismo que anquilosa al estado como la configuración última de la cosa política, haciendo de Hegel una especie de filósofo fiel del estado prusiano. Desde luego que esta visión tiene un

sesgo importante, y es la difuminada forma en que contemplan la propia noción de estado. Consideraciones que arrancan y terminan por comprender al estado, lo mismo como un aparato coactivo, que como un mecanismo de control o dominio. No es de extrañar entonces que bajo estas mismas lecturas e interpretaciones Hegel quede “mal parado”. Pero el estado en Hegel no es nada de esto. Por el contrario, y “...lejos de representar un simple aparato de dominio, la estructura estatal pueda ser vista como la realidad efectiva de la sustancia ética. Dicho saber es lo que la filosofía especulativa deduce y, al mismo tiempo, la exigencia que ella propone a cualquier consideración no unilateral del asunto en cuestión” (Cuartango, 2016, p. 620). Y es en este justo vértice del asunto, a saber, en la comprensión del estado en Hegel, que haya algo así como un “trago amargo” que los defensores de la revolución no pueden digerir del todo. Pues si se comprende al estado en Hegel como el cenit último del movimiento lógico-histórico del espíritu ético, y a su vez se le define a este movimiento a partir de propiedades y calificativos como las de “aparato de dominio” o “coacción” (calificativos y propiedades que Hegel no le imputó a dicho concepto) no es de extrañar que resulte en extremo criticable esta postura. Pero Hegel no renuncia jamás a lo negativo, que es, en definitiva, lo posible.

9. A este respecto señala, Klaus Von Beyme “Cuanto menor es la capacidad de la sociedad civil para transformarse revolucionaria o pacíficamente, tanto más «reaccionaria» aparece la variante del conservadurismo que se impone en el plano del pensamiento político. En Alemania existieron distintas variantes del pensamiento conservador. La menos inteligible estaba representada por el pensamiento hegeliano, con su apoteosis conceptual sobre la misión del Estado prusiano” (VON BEYME, Klaus. El conservadurismo. Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) Número 43, 1985, p. 21); También nota este matiz conservadurista en Hegel Robert Nisbet cuando indica que “Hay un inexpugnable elemento de feudalismo en la teoría conservadora de la autoridad. Casi todos los conservadores del siglo XIX —incluidos Burke, Bonald, Coleridge, Hegel y Disraeli— eran admiradores desenfadados de la Edad Media. Pocos cambios en el pensamiento fueron más abruptos durante el siglo que el paso del odio ilustrado a lo feudal al amor conservador por éste y por el modelo que proporcionó para abordar las presiones políticas y económicas de la modernidad” (Nisbet, 1995, p. 58).

El estado no está puesto ahí, colocado como un “algo exterior o ajeno” al movimiento del espíritu, sino por el contrario, es un conclusión lógico-histórica de este mismo movimiento. En definitiva, el estado es un resultado y no una adhesión. Pero ¿este resultado lógico y especulativo que es el estado puede, debe, o tiene que ser superado? Desde luego que la respuesta a esta pregunta no asegura del todo la entrada en escena de la revolución, en tanto que este concepto emerja como necesidad, es decir, como única posibilidad. Pues si la revolución es simplemente posible, es también posible que no lo sea; si es debida, quiere decir que responde al plano de la moralidad o de la propia eticidad, lo que no supondría, per se, una superación del último movimiento lógico del espíritu objetivo; ahora, si es una única posibilidad, es decir, una necesidad, un “tener que ser”, entonces habría ya la incorporación de una instancia superior, una estación nueva del espíritu que, aunque Hegel no haya escrito o pensado, tendría necesariamente que existir como condición ineludible del propio movimiento espiritual. Solo así sería posible hablar de revolución. Aunque esta incorporación novedosa, esta supuesta adhesión, sería, precisamente, ir en contra de esa lógica-histórica que el propio Hegel maneja en el devenir como cualidad que le es esencial. Es decir, adelantarse a Hegel, sería, de alguna extraña manera, adelantarse a la misma historia, preverla, y esta “nostradámica” forma de filosofar rara vez ha resultado exitosa.

Todo parece indicar que Hegel ha blindado el movimiento espiritual de una forma tal que se resiste a toda supresión, cancelación o adición. No obstante, existe otra posibilidad, otro camino que no supone ya esa paradójica y compleja tarea que

es incrustar un nuevo contenido (una nueva figura dialécticamente mediada) al movimiento hegeliano. Y esta posibilidad radica en inocularle un desequilibrio. Pero ¿qué es esto de inocular un desequilibrio? ¿cómo se inocular un desequilibrio en la filosofía hegeliana? Pues la cuestión sería dilucidar si el término medio de una figura dialéctica dada, entiéndase por esto, la negación del primer término que entra en contradicción con la instancia anterior es suficiente, por sí mismo, para generar un tercer término que lo explique y fundamente. Por ejemplo, en la figura dialéctica última del espíritu objetivo, la eticidad (*Sittlichkeit*), tal y como se ha indicado anteriormente, aparecen la familia, la sociedad civil y el estado. De estos tres momentos lógicos, el segundo sería el negativo, ese momento que, como instancia mediadora, tiene para sí la condición formal y lógica de negar la instancia precedente y de verse negado y recogido a la vez -como *Aufhebung*- por la instancia posterior. Entonces, si se lograra demostrar que este segundo término (sociedad civil) contiene un elemento que imposibilita su superación, esto es, una determinación que le impide salirse de su “lugar de ser”, entonces puede decirse que se ha inoculado un desequilibrio, puesto que la transición a su momento ulterior no puede ser enteramente justificado. Y es precisamente partiendo de esta “hipótesis equilibrista” que pudiera arriesgarse el concepto de revolución en dicha transición. Pero ¿por qué precisamente es en la sociedad civil (como instancia mediadora) que puede hablarse tal vez de este “inocular a la revolución” como desequilibrio? Pues si se sigue al propio Hegel (1972), “para construir un Estado, una multitud tiene que unirse “en una generalidad” y encontrar “la libertad en una libre sumisión comunitaria bajo



una suprema autoridad política" (p.13). Es decir, el momento preciso en que la legitimidad o no de esa "resistencia" al estado a la que hacía referencia Kant¹⁰ tiene lugar, sería en la sociedad civil, precisamente por ser ahí donde están los presupuestos para que acontezca esa unión de lo general que quedaría sometida, por propia voluntad, y como totalidad, a un estado. Pues el estado emerge, precisamente, como esa necesidad que tiene lo universal de ser en sí y para sí, de ahí que, sin el estado, y siguiendo la lógica de Hegel, la sociedad civil sería un puro "desligarse", una "formalidad sin contenidos vinculantes" que no logra (re)unirse bajo una determinación que la congrege y le otorgue realidad efectiva (*Wirklichkeit*). El problema estaría en que el estado, al ser esa culminación singular donde se reúnen lo particular de la familia y lo universal de la sociedad civil, dejaría a la revolución, nuevamente, en el páramo de lo injustificado, de lo impertinente. De ahí que tenga que ser en aquella determinación evolutiva del espíritu objetivo (sociedad civil) donde la revolución, quizás, pudiese tener cabida, puesto que la razón de ser del estado es precisamente el cumplimiento lógico-histórico de esa unidad de lo general. Es decir, si la revolución acontece contra el estado (como normalmente ha sucedido), sería obviar el aspecto racional esencial que le es determinante al estado. En otras palabras, colocar como antagónico el concepto de revolución al de estado, es, en la filosofía de Hegel, convenir en repudiar el propio movimiento racional y unificador del espíritu en su devenir: ir en contra de la razón.

Para explicitar con mucha más claridad en que consistiría este gesto de inocular un desequilibrio

10. Consultar el epígrafe 1.1.

en la sociedad civil, que no es otra cosa que situar el concepto de revolución y contemplar su posible viabilidad dialéctica, merece la pena antes citar qué entiende Hegel (2017) por sociedad civil.

Como espíritu que se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es solamente una persona), en familias o singulares que con libertad autosuficiente y como particulares son para sí, la sustancia pierde primero su determinación ética, por cuanto estas personas como tales no tienen como fin suyo a la unidad absoluta, sino que tienen en su conciencia su propia particularidad y su ser para sí, y los tienen como fin suyo: el sistema del atomismo. La sustancia deviene de este modo mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como estado externo (§ 523).

En estas consideraciones de Hegel aparecen más de un elemento digno de destacar. Por un lado, se muestra como la sociedad civil se determina a partir de una particularización abstracta y atomizada. Una particularización que queda determinada, precisamente, por lo formal que tiene lo universal. Siendo así, la sociedad civil tiene que ser abstracta, pues no tiene más contenido que su forma de ser. Los individuos que conforman a la sociedad civil, de igual manera, serían subjetividades libres sin contenidos vinculantes más allá de su conciencia individual, de su interés y de su ser para sí. Por lo tanto, la sustancia de la sociedad civil y su determinación esencial es su interconexión general, la cual queda mediada y explicada a partir de los propios intereses particulares de aquellos que la

componen. Con todo esto, la sociedad civil, y es fundamental tener esto en cuenta, no desaparece ni mucho menos con la emergencia del estado como concepto que la dota de contenido y realidad efectiva, sino que queda integrada y ligada a este, así como la familia. Pero, volviendo a la pregunta anterior ¿existe alguna posibilidad lógico-dialéctica de inocular el concepto de revolución en la sociedad civil? Habiendo concluido antes en que el aspecto histórico tiene que quedar desplazado de esta respuesta por la propia lógica del discurso hegeliano, tratemos de explicar si existe o no dicha posibilidad.

Primeramente, habría que preguntarse si la sociedad civil, según su propia dinámica determinante, es capaz de ingresar en su movimiento a la revolución. La respuesta a esta cuestión dependería, sin más, de la estructura y potencialidad inherente a lo civil para recoger y externalizar este concepto, es decir, hacerlo realidad efectiva. Pero ante esta posibilidad surgen disímiles contradicciones. En primer lugar, hay que tener presente que la sociedad civil, como instancia que media entre la familia y el estado, es pura negatividad, pura “soltura”. Por lo que tomar en consideración el concepto de revolución en su interior y aspirar a que este se realice como tal, sería pedirle a lo negativo que se llene de un contenido que no tiene y que, por su propia determinación, no puede tener. Pues, aún y cuando la potencia política, económica y discursiva de la sociedad civil tenga su valor y distinción en esa reunión de particulares autoconscientes que realizan su particularidad en

lo universal, habría que convalidar la idea de que su “matriz dialéctica”, esa generalidad formal de sus particulares es incapaz de asumir o generar, por sus solas fuerzas, un concepto positivo¹¹. De hecho, la sociedad civil, hasta nuestros días, sostiene su valor e importancia precisamente en no asumir ningún contenido vinculante más allá de las leyes, las costumbres, la constitución o el estado, siendo, a la vez, la oposición radical de estos mismos contenidos positivos. Y es en esta misma contradicción suya, en esa negatividad de lo puramente formal que la determina y que no le permite, por sí misma, salirse de sí, donde residen, a la vez, la debilidad y la fortaleza de la sociedad civil. Esta doble condición de la sociedad civil es el presupuesto que detecta Hegel para asumir la emergencia resolutiva del estado como esa instancia que reúne y conserva la soltura de lo civil como concepto realizado.

Si como ha quedado explicado antes, el hecho de tomar a la revolución como un momento antagónico al estado es estar a favor de suspender la razón y la libertad humana, en el caso de lo civil, esta misma lógica se mantiene, aunque se expresa de diferente forma. Pues sí, por una parte, la revolución se plantea siempre como opuesta a algo, es negativa por naturaleza, en la medida en que necesita algo a lo que enfrentarse para tener realidad. Sin embargo, en caso de que se pensara ingresar la potencia negativa de la revolución, en, o contra lo civil, sería como apagar el fuego con combustible, enfrentar lo negativo a una escisión, o lo formal a algo no concreto. Pero, además, la revolución, busca subvertir y reemplazar un orden,

11. En este mismo sentido es que Bobbio plantea la necesidad de la sociedad civil. “Si la única forma de legitimación del poder político es el consenso de aquellos sobre los cuales se ejerce tal poder, en el origen de la sociedad civil debió existir un pacto —si no expreso, tácito— entre aquellos que le dieron vida. Más que un hecho histórico el contrato se concibe como una verdad de razón, en la medida que es un eslabón necesario de la cadena de razonamientos iniciada con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales.” (Bobbio, 1982, p. 169).



y la sociedad civil, siguiendo el propio término de Hegel, se atomiza y generaliza en particulares. No parece posible enfrentar ni insertar la revolución en la sociedad civil. La revolución sigue quedando huérfana y sin hijos, se sigue quedando sola.

Aún hay un aspecto de la revolución que queda por ser abordado y que resulta definitivo: los revolucionarios. La revolución no se hace sola, no se piensa por sí misma, no es un concepto con realidad independiente, no tiene pulso ni corazón. La revolución la hacen hombres y mujeres, subjetividades capaces de someter la realidad a una idea que altere el curso de lo lógico-histórico. En este sentido el revolucionario quiere realizar una paradoja: suspender lo real, lo racional, la libertad, con el deseo de “ir más allá” de lo real, de lo racional e instaurar una nueva noción de libertad. Pero hay aquí un problema medular, un problema que arrastran una y cada una de las revoluciones, un problema, que, para colmo, está instalado en la propia determinación esencial de la pretensión del revolucionario: lo subjetivo. Y no es que lo subjetivo sea algo maldito o innombrable, algo que haya que desechar, sino que, y, muy por el contrario, el descubrimiento de la subjetividad es, probablemente, el más grande logro de la modernidad. Pero como todo concepto, se hace fatídico e insoportable si se le toma aislado de su extremo opuesto y dialécticamente necesario: lo objetivo. El revolucionario se aboca contra lo objetivo, premedita y “asalta la razón” de un mundo que aún y cuando ha sido ordenado por la libertad, su intuición y entendimiento particular filtra y despoja de toda credibilidad. -Lo dado no es suficiente-, -lo necesario no es suficiente-, -la razón no es suficiente-, -el mundo no es suficiente-, dirá el revolucionario más convencido. Pero este

tipo de lógica atenta contra Hegel en más de un sentido pues “parece” desconocer que

si toda verdad, fundamento o principio, se encuentra del lado subjetivo, entonces ocurre que la realidad humana objetiva—las instituciones, las leyes, los usos y costumbres—carece por sí de toda substancia, de todo sentido y se enfrenta como una carga a la voluntad suelta de la subjetividad. Fruto de esta escisión es, por ejemplo, el proceder autodestructivo de los revolucionarios en el periodo del terror de la Revolución francesa—su incapacidad para reconocerse en lo positivo y el consiguiente acrecentamiento de la dinámica de negación, que condujo a sospechar de todos como contrarrevolucionarios y, finalmente, a que la mayoría del Comité de Salud Pública perdiera su cabeza en la guillotina (Cuartango, 2005, p.18).

Es precisamente en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel lleva a cabo, sino su mayor crítica a la subjetividad, si ese acicate fundamental para lo político donde lo subjetivo necesita salirse de sí y entregarse libremente a una configuración unitaria que garantice el desarrollo de su racionalidad. Ese carácter unilateral de lo subjetivo, esa voluntad expansiva e infinita de los románticos y de los revolucionarios, queda necesariamente reunida en lo político y en el estado, precisamente para asegurar que la libertad se preserve. Y es quizás esta la paradoja más grande y pesada de lo político, que para ganar libertad haya que entregarla. Si bien esta paradoja -como toda paradoja- nos invita a pensarla una y otra vez, hay algo que sí permanece como una ley inviolable, algo que Hegel anunció con una precisión espantosa: el peso de lo real y de lo racional. Y es que la revoluciones, aún y cuando aspiren a domar y a poner en cautiverio a esa “enorme criatura viva” que es la historia universal de la razón, la bestia



termina devorándose las y limpiándose sus colmillos con la segura tranquilidad de una doble certeza: todo lo real es racional, todo lo racional es real.

CONCLUSIONES

Luego de haber considerado algunas determinaciones que Kant y Arendt le imputan al concepto de revolución, no es desatinado afirmar que, al menos con dichas determinaciones, no puede incorporarse, en el recorrido dialéctico hegeliano, dicho concepto. Pero, además, también pudo constatarse que el concepto de revolución, en Hegel, tampoco tiene, por su propia estructura, la capacidad de colocarse o inocularse en el dinamismo del espíritu objetivo. Lo mismo en la familia, en la sociedad civil o en el estado parece que la revolución persiste en su determinación, esencialmente paradójica: la de no poder realizarse como concepto. Es por ello, que arriesgar la hipótesis de un “Hegel revolucionario” o como “un pensador de la revolución” sería, no solo contrariar la lógica del discurso hegeliano, sino aspirar a hacer de dicho concepto, un lugar común para equívocos, tergiversaciones y malentendidos, que, a mediano o largo plazo, aspira a fundar un concepto positivo que anude, idealmente, a una sociedad, cuya única posible unión, reside en su valor relacional. La pretensión revolucionaria de fundar un ethos cae entonces en la manida fórmula donde una idea regulatoria que aspira reunir a los hombres termina por ponerlos como antagónicos, opuestos, no quedando en su lugar sino la clásica imagen de Saturno devorando a sus hijos.



REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (1973) *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah (2018) *La libertad de ser libres*, Trad. T. de Lozoya y J. Rabasseda, Taurus, Barcelona.
- Arendt, Hannah (1988) *Sobre la revolución*, Trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid.
- Becchi, Paolo (1991) *Hegel y las imágenes de la revolución francesa*. Trad. Héctor C. Silveira, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 73., julio-septiembre (pp. 165-181).
- Camargo, Ricardo (2010) *Revolución, acontecimiento y teoría del acto*, *Revista de Filosofía Ideas y Valores*, vol.59, n.144, pp. 99-116.
- Cuartango, Román (2016) *Lógica de la idea y comprensión especulativa del Estado*, en *Pensamiento*, vol. 72, núm. 272, (pp. 617-631).
- Cuartango, Román (2005) *Hegel: Filosofía y Modernidad*. Ediciones de Intervención Cultural, España.
- Duque, Félix (2008) *Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración*. *Daimon: Revista de Filosofía*, Suplemento 2, (pp. 63-80).
- Foucault, Michel (1984) *What is Enlightenment?* en Rabinow, P., (Ed.), *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books.
- Hegel, F. W. (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Edición bilingüe y crítica de Ramón Valls Plana, Abada Ediciones, Málaga.
- Hegel, F. W. (2009) *Fenomenología del espíritu*, Edición y Traducción de Manuel Jiménez Redondo, *Pre-textos (Filosofía Clásicos)*, Valencia.
- Hegel, F.W (1972) *La Constitución de Alemania*, Trad. Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid.
- Kant, I (1991) *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I (1970) *Crítica de la Razón Pura, II*. Trad. española por José del Perojo, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Kant, I (1997) *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid.
- Leiva, R., Gabriel (2020) *La autoconciencia hegeliana o la necesidad de lo otro*. *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 62, julio-diciembre (pp. 13-36).
- Marx, K. (1968) *Prólogo de la Filosofía del Derecho*, Trad. Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Buenos Aires.
- Ritter, J (1977) *Hegel und die französische Révolution*, en *Meiaphysik und Poliiik. Studien zu Aristóteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (pp. 183-233).