
González Vicén y su análisis del concepto de "Revolución" en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant*

González Vicén and its analysis of the concept of
"Revolution" in the 1980s: Marx, Stein, Bayle, Kant

Marcos Arjona Herraiz**

Universidad de Zaragoza. España
m.arjona.herraiz@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo trata de expresar el concepto de "revolución" de González Vicén a través de sus trabajos realizados durante los años 80. Para ello introduzco en primer lugar las ideas que sobre dicho concepto jurídico-político tenía ya en los años 30 y cómo se desarrolló hasta llegar a sus trabajos sobre Marx, Stein, Bayle y Kant. El interés por el concepto de "revolución", manifestado ya en sus primeros artículos de prensa, tiene absoluta preeminencia en sus primeras investigaciones, a saber, su propia tesis doctoral y su libro de 1932, *Teoría de la revolución*.

La idea fundamental por entonces sobre dicho concepto es que el orden jurídico y el Estado han de servir a la gente y no al revés. También se preocupará de deslindar este concepto jurídico-político de otros similares. En los años 60 resaltará que dicho concepto de "revolución" es como tal un concepto histórico, aproximándose así un poco a sus estudios sobre Marx. En estos, la dimensión o nota predominante del concepto de "revolución" va a ser la de "transformación" de la sociedad. Nuestro autor nos recuerda así las acotaciones y beligerantes críticas de Marx a Hegel, La Escuela Histórica e incluso a los jóvenes hegelianos. Por otro lado, González Vicén nos presenta al negativo de Marx, Stein, quien elaborará una teoría de la revolución pero con la firme intención de escamotear su necesidad en favor de un capitalismo más amable. En cuanto a

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2016

* Como citar este artículo: Arjona Herraiz, M. (julio-diciembre, 2016). "González Vicén y su análisis del concepto de "Revolución" en la década de los 80: Marx, Stein, Bayle, Kant". *Revista Diálogos de Saberes*, (45). Universidad Libre (Bogotá).

Este artículo científico es un resultado y parte de la tesis doctoral titulada el "individualismo ético" y la concepción del derecho como realidad histórica en Felipe González Vicén.

** Doctorando en Derecho. Máster universitario en ESO. Licenciado en Derecho de la Universidad de Zaragoza y en Filosofía por la UNED.

Bayle, nuestro autor se refiere ante todo a sus actitudes como un modelo, en una época incluso anterior a la Revolución Francesa. Por último, la voz de Kant, transversal a toda la obra de González Vicén, tiene en el presente artículo también dicho carácter; pues, pese a lo denostado de la crítica kantiana al ideal de “derecho de resistencia” por motivos formales, hay en la obra del pensador alemán una continua referencia a la autonomía, la libertad y la emancipación que González Vicén también recoge en su vida personal y en su obra.

Palabras clave: Revolución, Individuo, Estado, Kant, Concepto histórico, Marx, La Escuela Histórica del Derecho, Jóvenes hegelianos, Stein, Transformación, Bayle, Derecho de resistencia.

ABSTRACT

This essay tries to express González Vicén’s concept of “revolution” through his work during the 1980s. To do this, I first introduce the ideas on this juridical-political concept the it already had in the 1930s and how it developed until arriving at his works on Marx, Stein, Bayle and Kant. The interest in the concept of “revolution”, already expressed in his first articles of the press, has absolute preeminence in his first investigations, namely his own doctoral thesis and his book of 1932, *Theory of the Revolution*.

The fundamental idea at that time about this concept was that the legal order and the State must serve people and not the other way around. He will also be concerned about separating this juridical-political concept from other that are similar. In the 1960s, he emphasized that this concept of “revolution” is as such a historical concept, thus approaching a little to his studies on Marx. The predominant dimension or note of the concept of “revolution” is going to be the “transformation” of society. Our author thus reminds us of Marx’s belligerent statements and criticisms about Hegel, The German Historical School and even the Young Hegelians. On the other hand, González Vicén presents the negative of Marx, Stein, who will elaborate a theory of the revolution but with the firm intention of scamping its necessity in favor of a kinder capitalism. As for Bayle, our author refers primarily to his attitudes as a model, at a time even previous to the French Revolution. Finally, the voice of Kant, transversal to all of the work of González Vicén, also has this character in the present article; in spite of the vilified of Kant’s criticism to the ideal of “right of resistance” for formal reasons, there is in the work of the German thinker a continuous reference to the autonomy, freedom and emancipation that González Vicén also collects in his personal life and in his work.

Key words: Revolution, Individual, State, Kant, Historical Concept, Marx, The German Historical School of Jurisprudence, Young Hegelians, Stein, Transformation, Bayle, Right of resistance.

INTRODUCCIÓN: DESDE LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN A LOS ESCRITOS SOBRE KANT

El interés de González Vicén por el concepto de “revolución” es continuo y se retrotrae ya a los años de sus primeros escritos publicados. En 1931 y en 1932 aparecen en el diario vallisoletano, *El Norte de Castilla*, dos artículos suyos cuyo núcleo temático es precisamente este concepto jurídico-político. Se titulan, respectivamente, “Lo más anarquizante” y “Sendas de las revoluciones”. Por otra parte, de 1932 es su primera obra, *Teoría de la revolución*, en la que se anticipa con toda su temática a la defensa de su tesis doctoral, “Problemas en torno a la ruptura violenta del orden jurídico con especial consideración del fenómeno revolucionario”, un año inmediatamente después.

En todos estos textos el *leitmotiv* es el mismo: en la dicotomía individuo-Estado, el segundo debería ser un instrumento al servicio del primero; sin embargo, el primero está, en el mayor de los casos, sometido al segundo. En los momentos en que esta situación de sumisión sea insostenible la revolución será algo irremediable, pues tal es su función jurídico-política: devolver al individuo y al pueblo el control del Estado y a éste, su verdadera naturaleza. En concreto, escribe González Vicén de este modo:

“La revolución es siempre ejemplar, porque advierte a los que gobiernan, que hay que vivir para los individuos, para los que están debajo y obedecen. Que éstos son la única verdad, lo sólo cierto, que el Estado es fruto de los hombres y que como todo lo que es creado debe hallarse alerta y complaciente para las necesidades de quien lo creó” (González Vicén, 2009, p. 154).

Teoría de la revolución (1932) es una obra separada en dos partes bien diferenciadas, aunque relacionadas¹. La primera parte contempla un enfoque formal de lo que las revoluciones son. Para ello realiza en primer lugar un análisis genético donde adelanta una definición de “revolución”, que sería algo así como aquella situación que supone un ataque contra un régimen jurídico llevado a cabo por el pueblo para el que rige tal ordenamiento, hallando así tres elementos: 1) el pueblo, 2) el orden jurídico y 3) una relación contradictoria entre ambos (González Vicén, 2010, pp. 23-34). En segundo lugar, la tipificación del concepto tiene –como el resto de esta primera parte formal– resonancias kelsenianas; realiza previamente, siguiendo a Kelsen, un análisis de lo que el ordenamiento jurídico es, para después conceptualizar la revolución como ruptura: la revolución deberá dirigirse contra la *Grundnorm* norma constitucional. González Vicén, como hará en su tesis doctoral, limita esta figura jurídico-política que es la “revolución” de otras figuras similares tales como “Golpe de Estado”, “conquista”, o la propia derogación de la norma constitucional. De esta delimitación obtiene González Vicén los siguientes caracteres del concepto de “revolución”: 1) acto dirigido contra la norma fundamental del Estado, 2) en cuya base se halla el pueblo y de quien depende para verificarse, 3) pretendiendo derrocar todo el orden jurídico precedente para implantar un orden nuevo y 4) dirigiendo tal acción desde la violencia y fuera de cauces legales (González Vicén, 2010, pp. 35-48). En tercer

¹ Las relaciones y diferencias entre ambas partes, así como los vínculos de esta obra con su tesis doctoral, las trataré con más detenimiento en otro artículo.

lugar, analiza González Vicén en esta obra el Derecho Post-revolucionario: en efecto, un ordenamiento jurídico decae solamente si aparece otro posterior que lo reemplace. En este punto plantea cuestiones fundamentales tales como el concepto de soberanía en Kelsen para averiguar si la revolución puede ser fuente del Derecho (pp. 49-62). En cuarto lugar, pone en relación la necesidad de unidad que todo ordenamiento jurídico tiene y el hecho revolucionario: el orden internacional será aquí pieza esencial para asegurar que no aparece nunca rota la unidad sustancial del Estado por obra del hecho revolucionario (pp. 63-70). La segunda parte de la obra atiende a un concepto algo distinto de “revolución”; se trata del “derecho de resistencia”. ¿Por qué éste cambio de denominación? Me reservo una explicación bien argumentada para otro artículo, si bien aquí puedo adelantar que hay dos motivos suficientes: primero, que en esta segunda parte ya no nos movemos en un plano formal sino en un plano histórico y lo que parece haber habido (en esta materia) en la historia desde la Antigua Grecia hasta nuestros días no cumplen en casi ningún caso los criterios formales que hasta ahora nuestro autor había explicitado, es decir, emplea este otro concepto por ser más generalizador y aglutinador de los hechos históricos concretos; segundo, por ser este el término más empleado por los autores hispánicos (González Vicén, 2010, pp. 71-125). Salvada esta cuestión tan vilipendiada sobre la pertinencia de este cambio conceptual, solo me resta decir sobre esta segunda parte lo que en cierto sentido ya se puede intuir: González Vicén realiza un recorrido en materia de resistencia al poder y/o revolución desde la Antigüedad hasta la Modernidad. No parece aportar esta segunda parte nada nuevo pero

es desde luego un recorrido acertado para situarnos en la problemática y tener una buena visión panorámica de la misma.

Debo proseguir en esta introducción con los textos que González Vicén ha dedicado al pensamiento de Kant. A aquél le debemos la más profunda –por no decir exclusiva– reflexión en España sobre la filosofía jurídica y del Estado de este desde los años de posguerra hasta prácticamente los estertores del franquismo. Fundamentalmente son dos: la lección inaugural del curso académico 1946/47 de la Universidad de La Laguna y publicado con escasa difusión en 1952 (Vid. en Díaz, 1991, p. 24)², con el título “La filosofía del Estado en Kant” y un artículo anterior de 1934, “Kant y la filosofía del Estado” (Vid. Vicén, 2009, pp. 15-27)³, en el cual expone de manera larvaria lo que explicaría en el texto de la mencionada lección inaugural. En estos textos, González Vicén asevera que entre los trabajos del criticismo kantiano y los últimos referidos a la filosofía jurídico-política en Kant, hay más continuidad de la que muchos han reconocido. El punto clave es que resulta incomprensible a primera vista que Kant se mostrara contrario a que al pueblo le pueda asistir un “derecho de resistencia” y aún menos que pueda justificarse la revolución en términos de una teoría general del Estado y del Derecho. Ya sus contemporáneos se mostraron atónitos. En palabras de González Vicén:

² El mismo E. Díaz será quien promueva la reedición de este trabajo en González Vicén, 1984.

³ El texto originariamente resulta ser el primer ejercicio de la oposición a Cátedra de 1934. El manuscrito original se encuentra en el fondo bibliográfico “Felipe González Vicén” de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de La Laguna.

“La mayor causa de perplejidad para los contemporáneos (de Kant) al juzgar de la doctrina kantiana sobre el derecho de resistencia, era el hecho conocido del entusiasmo manifestado por Kant frente a los grandes movimientos populares de su tiempo, el levantamiento de Irlanda, la rebelión de las colonias norteamericanas, la revolución francesa, hasta el punto de que se le acusó repetidamente de jacobino y pudo difundirse el rumor de que había sido invitado por la Asamblea Constituyente francesa para colaborar en el proyecto de constitución en debate” (González Vicén, 1984b, pp. 93-94).

Semejantes cuestiones se escaparían del interés del presente artículo, si bien, *grosso modo*, se podría reducir a lo siguiente: el concepto de “libertad trascendental”, definido fundamentalmente en la ética kantiana, lleva a deducir la necesidad del Derecho, el cual, para Kant, es entendido esencialmente por la nota de su coercibilidad intrínseca. La libertad debe protegerse del mero arbitrio de los demás; el simple capricho por contraposición a la libertad debe ser limitado. Así, el Derecho queda delimitado como condición de posibilidad de la libertad (Cfr. González Vicén, 2009, p. 21). A su vez, el Derecho, debe ser amparado por una “sociedad civil” comprendida esencialmente por el Estado, que pueda eliminar el estado “ajurídico” de una suerte de “estado de naturaleza” inicial (González Vicén, 1984b, p. 75). El Estado existe como condición necesaria del Derecho y este a su vez como condición de la libertad trascendental y amparo de la misma. Esta es, en pocas palabras, y tal como González Vicén advierte, la motivación por la que Kant destierra formalmente (y solo formalmente) toda idea de revolución o de resistencia frente al Derecho. El interés de González Vicén por esta filosofía jurídico-política es, en definitiva,

continuación en el interés por las relaciones individuo-Estado y la pertinencia y posibilidad formal o efectiva del concepto de “revolución”.

Dicho interés perdura en los escritos de los años 60 y particularmente en *La filosofía del Derecho como concepto histórico* (1969), en el que apunta que el concepto de “revolución” como tantos otros conceptos jurídico-políticos son radicalmente históricos y que por tanto no pueden verse despojados de su ser en la historia. Para González Vicén

“...lo esencial de los conceptos históricos es (...) su concreción, el hecho de que son conceptos con un contenido determinado, cuyas últimas raíces se encuentran en conexiones históricas objetivas (...). No son formas con las que ‘desde fuera’ nos acerquemos a la realidad histórica para su comprensión, sino estructuras extraídas de esta misma realidad (...). Se trata de una articulación teórica de constelaciones históricas reales, pero de una articulación que no elimina lo individual, sino que, al contrario, lo integra como parte constitutiva en una estructura abstracta” (González Vicén, 1969, p. 16).

Esta nota de historicidad en el concepto de “revolución” se sumará al concepto de “individualismo ético” característico de su texto más conocido de toda su producción. Me refiero a *La obediencia al Derecho* (1979). Poco añadiré sobre este artículo más que citar su tesis central que habla por sí misma: “Mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”. Este *adagio* representa a la perfección el pensamiento recurrente al que me vengo refiriendo, a saber, el Derecho y el Estado son para los individuos y no al revés. También aquí aparece Kant de

fondo y su concepto de “autonomía” moral. Y, en definitiva, ambos trabajos anteceden ya su interés por autores como Marx, Stein y Bayle (y una vuelta sobre Kant), sobre cuyo pensamiento pivotará la producción filosófico-jurídica de González Vicén en los años 80 respecto al concepto de “revolución”.

1. ESTUDIOS SOBRE EL CONCEPTO DE “REVOLUCIÓN” EN EL “JOVEN MARX”

Todos los trabajos que González Vicén ha realizado sobre Marx han tenido como objeto exclusivo al Marx anterior a las revueltas de 1848, es decir, al llamado “joven Marx”. Tal interés lo ha mostrado siempre en conexión directa con aquel ambiente social y filosófico poshegeliano que se desarrolló por entonces y en el que Marx aparece como la línea más brillante de aquel hegelianismo de izquierda de L. Feuerbach, D. F. Strauss, B. Bauer, M. Stirner o M. Hess (Cfr. Atienza & Ruiz Manero, 1986, p. 322). Pero también de Börne, Ruge e incluso Cieszkowski.

De 1981 es “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx”⁴ en el que arranca González Vicén situando la génesis del pensamiento de Marx precisamente en este ambiente de confrontación, con el maestro Hegel en primer lugar, pero también con sus “compañeros” los jóvenes hegelianos.

La filosofía de Hegel es una enorme construcción destinada a la comprensión desde la razón de todo lo real como un proceso

por el que el espíritu se conoce a sí mismo. En esta arquitectura filosófica hay una escatología, una filosofía de la historia: la historia es el devenir del espíritu que se dirige hacia un fin último. Así, el sentido de la historia no se encuentra para Hegel fuera de ella, sino en el proceso mismo como su resultado. La verdad de este proceso se encuentra solamente al final, y precisamente el mundo en que el espíritu se encuentra consigo mismo a través de su historicidad, Hegel, lo sitúa en la época que le toca vivir. Si para el genial profesor de Berlín, todo lo racional es real y la racionalidad se manifiesta como autoconciencia del espíritu, en el presente, se está eliminando toda posibilidad y el mundo real es tal como debe ser. Desaparece así la distinción entre el “ser” y el “deber ser” del postulado ético kantiano. La filosofía no tiene que pretender un mundo como debiera ser sino la captación de lo presente y lo real manifiesto en el desenvolvimiento del espíritu en la historia, el cual, según Hegel, tiene su colofón en su propio presente. Se trata del célebre “quietismo”, que será criticado por los jóvenes hegelianos. Al racionalizar absolutamente el presente, se detienen las categorías del cambio: es la senectud del espíritu, su “madurez total”, en la que la filosofía, alcanzada su verdad postrera, cerrando su actividad creadora, sólo admite reflexiones (Cfr. González Vicén, 1984, pp. 150-153). Para González Vicén, “la destrucción de esta ideología histórica por los jóvenes hegelianos es el hecho fundamental del siglo XIX. (...) Crean (...) que el mundo no es lo que debe ser y que hay que hacer otro de él”. Los jóvenes hegelianos van a destronar al maestro, van a –como dirá Feuerbach– liberarse de una carga y una cadena. Así, la crítica a la filosofía de Hegel, a su filosofía de la historia princi-

⁴ Este trabajo fue originalmente publicado en *Sistema*, n° 40, enero de 1981. Reeditado junto con otros cuatro trabajos más bajo el impulso de Elías Díaz en González Vicén, 1984.

palmente, se va a convertir en el imperativo de una época. Y esta crítica va a consistir en que al carácter abstracto de la filosofía hegeliana se le va a oponer una noción empírica de la historia como campo de acción del hombre y escenario de la revolución. Los jóvenes hegelianos piden así una inversión de la abstracción, la filosofía ya no puede ser conocimiento de la realidad desde el espíritu, de una realidad que no es cognoscible más que por el espíritu. La filosofía debe pretender conocer lo real, lo finito, lo determinado; es decir, la filosofía “deja de ser pura especulación para convertirse en praxis, en supuesto racional de la acción. Es lo que la izquierda hegeliana llamará ‘realización de la filosofía’ y los primeros socialistas ‘filosofía de la acción’” (González Vicén, 1984, pp. 154-155). Efectivamente, en este contexto surge el término *praxis*, formulado –según González Vicén– por A. von Cieszkowski– quien ejercerá notable influencia en el “joven Marx”. Se pretende entonces que la filosofía sea una filosofía de la acción volcada a criticar radicalmente el “presente anacrónico”, a decir de L. Börne. La filosofía de Hegel era la filosofía del pasado, como interpretación de lo que ha llegado a ser, y no de un presente real, desgarrado y contradictorio. La crítica ha de ser radical, dirigida a la destrucción de lo dado, la revolución de la verdad contra el prejuicio, como pensará B. Bauer. La historia ya no es fruto de la razón eterna, como creía Hegel: la fe en tal razón ha sido sustituida por una fe en el hombre como actor y creador de la historia y la consideración del presente como final de la historia se convierte ahora en el imperativo de la conquista del futuro. El futuro se halla como latencia y frontera en el presente, y ésta idea no será abandonada por el pensamiento

revolucionario europeo, y mucho menos por Marx (Cfr. González Vicén, 1984, pp. 155-159).

Es en este contexto proteico donde,

“...con las ruinas grandiosas del sistema hegeliano al fondo, va a cobrar forma el pensamiento de Marx. Lo que no quiere decir, naturalmente, que haya de verse en Marx tan sólo un ‘joven hegeliano.’ (...) Marx se distinguió siempre (de ellos) tanto por su personalidad como por la originalidad de sus ideas. (...) Si el pensamiento inicial de Marx es impensable sin la reacción de los jóvenes hegelianos a la filosofía de Hegel, y en términos generales, a los esquemas tradicionales de la filosofía especulativa, tampoco se le entiende verdaderamente si no se le ve como un intento de superar esta reacción desde una nueva perspectiva, como ‘una superación de la superación’” (Cfr. González Vicén, 1984, pp. 160-161).

Lo que le distingue es, sobre todo, el elemento de la praxis. La filosofía no es ya mera especulación sino parte de la realidad y acción sobre ella. Pero claro, ésta filosofía que forma parte del mundo y es crítica del mundo, será por tanto crítica consigo misma, con sus fundamentos. Así, contra Bauer y otros, escribirá la *Sagrada Familia o crítica de la crítica*; cuyo título alcanza aquí todo su sentido. También la *Ideología alemana*, que procurará superar a Feuerbach, Bauer y Stirner. En este sentido también la famosa Tesis 11 en las *Tesis sobre Feuerbach* (escritas en 1845 aunque publicadas en 1888 por F. Engels): “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx & Engels, 1966, p. 406). Por supuesto, de los artículos, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” y “La cuestión judía”, publicados ambos en

los *Anales Francoalemanes* de A. Ruge en 1844, se sigue también el tránsito de la crítica teórica a la *praxis*. La teoría viciada de los jóvenes hegelianos es también vista aquí por Marx como el mayor impedimento para la transformación de la realidad alemana. La *praxis* se convierte en ese elemento primordial de la filosofía de la revolución en Marx (Cfr. Aragües, 2014, pp. 8-17).

González Vicén insiste en este punto: “La filosofía como *praxis* pierde así el carácter formal que había revestido entre los jóvenes hegelianos y se hace ‘concreta’ porque se inserta en la realidad”; la crítica de Marx “va a distinguirse de la crítica de los jóvenes hegelianos, no tanto por su virulencia como por su estructura. La crítica de los jóvenes hegelianos había sido una crítica ‘teórica,’ (...) la negación por irracional de una realidad histórica y el proyecto de otra según criterios abstractos. A esta crítica Marx opone una crítica que no es ejercida ‘desde fuera,’ sino que es parte de la realidad, como parte de la realidad es la filosofía misma”; y en definitiva: “La superación de la filosofía por su realización radical va a ser (...) el gran tema de la crítica destructiva de Marx al radicalismo democrático de la izquierda hegeliana”, y es que “por ignorar este carácter de la filosofía y entenderla como algo fuera de la realidad, la crítica de la izquierda hegeliana no se enfrenta con la realidad histórica concreta, sino que sus exigencias abstractas están dirigidas a las formas políticas y religiosas de esta realidad, no a su esencia” (González Vicén, 1984, pp. 163-167). Bajar la filosofía al mundo, como *praxis*, y desenmascarar la realidad, en lugar de atacar las ideas con otras ideas: esa es la misión de la filosofía. Lo que la filosofía ahora tiene

que hacer es “la transformación radical de la realidad histórica, es decir, la realización de la filosofía. Es el paso de la crítica a la revolución” (p. 170).

Esta concepción marxista de la revolución como fuerza transformadora de la realidad inmersa en la historia estará en conexión plena con González Vicén. Hay también una *praxis* en su pensamiento, y una *praxis* en el interior de la historia. Perdura la sintonía con sus escritos desde los años 30, matizándose ahora con las posibilidades de la *praxis* transformadora: no sólo el concepto de “revolución” es histórico, sino que el acontecimiento revolucionario es una ruptura de ese presente eterno que pretendía Hegel; ese “fin de la historia” dado con el Estado liberal prusiano. Este punto conecta con la otra cuestión que interesa a González Vicén sobre Marx: la crítica que este realiza (con el peso también de los “jóvenes hegelianos”) a la ideología historicista y sus estructuras anquilosantes.

En efecto, también de 1981 es el texto de González Vicén, “La crítica de Marx a la Escuela Histórica”, donde empieza por referirse a un artículo de Marx, “El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho” publicado en 1842 en la *Rheinische Zeitung*. Tal artículo, como González Vicén indica, llega a sorprendernos en primer lugar porque “constituye un alegato concentrado y relativamente breve contra Gustav Hugo (1764-1844), famoso profesor de Derecho Romano de la Universidad de Göttingen, (...) y que había sido el gran debelador del Derecho Natural antes de Savigny y de su escuela” (González Vicén, 1984, p. 179) en lugar de ser en contra del mismo Savigny, con el

agravante de que, como dice González Vicén, Hugo no pertenece a la Escuela Histórica. “Más aún, y como se ha dicho agudamente, hay motivos para ver en la Escuela histórica una verdadera reacción contra el desolado positivismo de Hugo” (pp. 183-184). Sin embargo, la realidad es que con los ataques a Hugo, Marx, estaba reaccionando contra una ideología que también representaba Savigny, “contra una ideología que representaba el nervio y el fundamento del edificio entero del Estado ‘cristiano’ de la Prusia contemporánea, contra la idea de que hay un ‘proceso natural’ y ‘orgánico’ en las cosas, que las lleva a ser lo que son y les presta con ella una justificación inmanente; un proceso, por ello mismo, del que está eliminando por principio el hacer de los hombres”. En definitiva, Hugo, Haller, Leo, Stahl o el mismo Savigny forman parte de una corriente de pensamiento –más que una escuela– según la cual se considera lo dado como un valor absoluto por el hecho de ser puesto ahí por la historia. Es la ideología que va a dar pábulo a la Restauración. Si Marx entendió que Hugo era el precedente de la Escuela Histórica es porque “en su obra nos sale al paso también una forma de quietismo: el quietismo racional pragmático paralelo en sus últimas consecuencias al quietismo histórico de la Restauración” (González Vicén, 1984, pp. 187-191).

En definitiva la cuestión que González Vicén, con Marx, está analizando, es la concepción inmovilista del Derecho y del Estado, que surge de un proceso histórico orgánico, y por ello respetable, y de qué manera va a chocar violentamente con la izquierda hegeliana –Marx inclusive–, la cual, no veía en lo dado la confirmación del progreso orgánico del pasado,

sino un punto de partida para la construcción humana del futuro. Volvemos así al concepto de revolución pero desde un prisma distinto, el de la reacción contra el inmovilismo, para volver finalmente a la cuestión de la praxis. Para Feuerbach, por ejemplo, fundar una nueva época significará romper radicalmente con el pasado. Hess calificará este inmovilismo de fanatismo histórico, y para Engels la apelación al pasado es el retorno mismo al *ancien régime*. Sin embargo, González Vicén nos recuerda que los ataques al historicismo reaccionario de la Restauración por parte de los “jóvenes hegelianos” recibe un enfoque distinto con Marx. La crítica marxista es clarificadora en gran medida de esa nueva noción de filosofía que González Vicén nos adelantaba en su artículo *Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx*: filosofía “como parte integrante del mundo real y como predicado revolucionario para la transformación de este mundo”. Sin embargo en este segundo artículo, González Vicén, nos revela de manera más programática las intenciones de Marx en polémica con los hegelianos de izquierda. En primer lugar, frente a estos, que conciben la filosofía como formulación abstracta de principios, Marx plantea el análisis de lo concreto y determinado históricamente como principio metódico de la filosofía, es decir, como dirá el propio Marx, menos vagas elucubraciones y más concreción; “porque para Marx el cometido de la filosofía no se halla en su “pureza”, ni la superación del presente se logra por la refutación teórica de sus supuestos, sino por el análisis real de su estructura histórica” (González Vicén, 1984, pp. 192-194). De nuevo, es una apelación a la praxis, a la realización de la filosofía, haciéndose en su mundo, en la realidad histórica. Pero además de este

cambio, digamos, “estructural”, hay en Marx una crítica destructiva directa de las ideologías que tratan de sustraer la realidad al imperativo revolucionario de la filosofía como *praxis*, a saber: la religión, la filosofía especulativa de Hegel y el quietismo reaccionario de la Escuela Histórica.

Sobre la crítica a la religión, la crítica marxista ataca su función justificadora y encubridora de las relaciones de poder y de las contradicciones de la sociedad; así como desentrañar ese carácter ilusorio de desdoblamiento que la religión tiene: “la superación de la religión por la filosofía es hacer posible el imperativo revolucionario de transformación de un mundo contradictorio, es decir, la eliminación ‘de la felicidad ilusoria del pueblo’ sustituyéndola ‘por la exigencia de su felicidad real’” (González Vicén, 1984, p. 197). Sobre la crítica a Hegel no hay mucho más que decir: en esencia, es la crítica al procedimiento por el que aparentemente reciben necesidad lógica tanto el Estado existente como sus instituciones, pero sólo aparentemente, porque es a costa del escamoteo de las determinaciones concretas de la realidad. O lo que es lo mismo, para Marx, la censura de Hegel no ha de tener lugar por haber descrito la esencia del Estado moderno tal como es, sino por pretender que *esto* es la esencia del Estado (González Vicén, 1984, pp. 199-200); que hay una relación lógica inapelable entre ambas.

Hasta aquí lo relacionado con el pensamiento del “joven Marx”. Existen otros trabajos sobre el pensamiento marxista⁵, así como artículos

⁵ Aunque de menor relevancia para la cuestión objeto de este trabajo, es también interesante el artículo de González Vicén, “Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo” (1987, pp. 33-47).

de prensa, pero éste tampoco es el lugar para tratarlos.

Resumiendo, podríamos decir que, al concepto de “revolución” como concepto histórico, se le añade, desde el tratamiento de la filosofía como *praxis*, la idea de “transformación” o “proceso transformador”. La revolución es un concepto histórico, volcado a la *praxis*, que ha de cambiar el mundo. González Vicén insiste en ello, y descubre que, además, la “revolución” no es un mero concepto sino que –según Marx– la misma filosofía ha de hacerse revolución, bajando al mundo y no quedándose en las ideas. El concepto de “revolución” arremete contra aquella creencia historicista y quietista de que lo dado es como debe ser –un valor absoluto– por haber sido dado en la historia. Tal quietismo es del que adolece tanto Hegel como la Escuela Histórica. Pero lo dado es solamente el punto de partida para la transformación, el cambio. Nada más. No hay esencias absolutas y las revoluciones podrán prosperar facilitando un Derecho más justo, entendiendo por tal con González Vicén, la relación apropiada individuo-Estado.

2. LORENZ VON STEIN: UN CONCEPTO REACCIONARIO DE “REVOLUCIÓN”

De 1984 es el trabajo sobre el teórico “conservador” de la revolución, L. von Stein, titulado, *Lorenz von Stein: Una teoría reaccionaria de la revolución*. Se le debe, junto a Marx, el análisis más agudo y profundo de la sociedad burguesa industrial nacida de la Revolución Francesa. Como Hegel, Stein va también a realizar una justificación absoluta del presente y las contradicciones de la sociedad le van a resultar

necesidades históricas; y al igual que Hegel, también Stein verá en el “interés” el principio de la sociedad. Convertida la sociedad en suma de individuos que luchan entre sí, el interés es el elemento objetivo en las relaciones humanas, y tal interés tiene como objeto la propiedad, protegida por el Derecho. La sociedad es así una suma de propietarios encerrados en sus límites. No obstante existe una particularidad fundamental en esta situación, a saber, la “relación de dependencia” entre los que poseen el “material” de trabajo –limitado– y los que al no poseer tal material disponen solamente de su “fuerza de trabajo”. Tal situación divide la sociedad en dos clases: la de los propietarios y la de los no propietarios, siendo los segundos dependientes para su subsistencia de los primeros; así, existe un orden social no de igualdad sino de dependencia y sumisión. Esta situación, expresa Stein, es contraria a los ideales de la Revolución Francesa, la cual, pretendía abolir todo privilegio; en su lugar, la realidad es una sociedad discriminatoria, divide en clases y en relaciones de dominación. La libertad verificada en lo político, como libertad “abstracta” es todo lo contrario en lo material: los que nada poseen están condenados a no poseer nada; la conciencia de esta contradicción entre principios racionales y la realidad social es lo que constituye el proletariado. Esta conciencia se agudiza aún más al comprender lo azaroso de la situación, surgiendo un entramado de “relaciones fortuitas de dominación”; así, a la situación de miseria, y de la conciencia de la misma, se une lo fortuito de dicha situación (González Vicén, 1984c, pp. 37-46).

Es en esta tesitura en la que se abre paso la posibilidad de la “revolución social”: una

revolución dirigida al aniquilamiento de esta situación contradictoria. Además, tal revolución, tiene como objetivo la destrucción de aquella institución que hace posible la explotación: la propiedad privada. Como dice Stein, la propiedad crea el capital, el capital domina, y el dominio es mantenido a su vez por la noción de propiedad como institución jurídicamente inviolable. De la contradicción entre libertad formal y sometimiento real, y las dudas acerca de si un Derecho que permite tal situación es verdadero Derecho, surgen las teorías del socialismo y del comunismo (González Vicén, 1984c, pp. 46-47). “El socialismo y el comunismo postulan una sociedad en la que la única fuente de propiedad y de su disfrute es el trabajo personal”. Pero las intenciones de Stein se desvelan pronto, ante un giro sorprendente: “son dos teorías (el socialismo y el comunismo) contradictorias en sí mismas (...). Sólo pueden llevar a un cambio de personas en los titulares de la explotación (y además) porque pretendiendo establecer una situación en la que imperen la libertad y la igualdad, su punto de partida es la negación de la propiedad privada, que es la condición de la libre personalidad” (1984c, p. 48). Tras analizar los supuestos que nos conducen a la revolución, vira y justifica su imposibilidad y construye la negatividad de la naturaleza de la revolución llegando a afirmar la inmoralidad del socialismo y del comunismo como contrasentidos éticos. Por otro lado, afirma Stein, el único medio del triunfo del proletariado es por medio de la violencia, tanto en sus medios de ascenso al poder como su mantenimiento en el mismo. En último término, la revolución, no elimina la opresión sino que sólo sustituye una clase

dominante por otra (González Vicén, 1984c, pp. 49-50).

Stein se circunscribe en un “círculo vicioso” en su pensamiento: descubrir que las contradicciones de la sociedad necesitan una transformación radical en sus estructuras, pero, a la vez, pretende esquivar la consecuencia inevitable: la revolución. Para escapar al dilema considera que sería posible una “reforma”. Considera Stein que “la contradicción fundamental de la sociedad industrial no consiste en la diferenciación entre capital y trabajo, sino en la imposibilidad para el trabajo de salir de sus propios límites, es decir, de llegar a acumular riqueza”. Apela Stein de nuevo a la noción de “interés” para encontrar un equilibrio entre capital y trabajo. Pretende que el trabajador tenga acceso de algún modo al capital. Por otra parte, esta noción podría permitir hallar la fórmula que aumenta el rendimiento del trabajo mejorando a la vez las condiciones de la mano de obra. Una organización semejante consta para Stein de dos elementos: una formación moral del trabajador que lo convierta de mero instrumento en una persona inteligente y activa y la posibilidad de adquirir un pequeño capital; para ello, considera Stein, es necesario emplear el Estado y su administración, que también está dominado por el capital y de este modo trabajaría también en favor de éste, mejorando las condiciones del trabajo. Esta nueva conciencia tendría como objetivo primordial reducir al absurdo la idea de “revolución” (González Vicén, 1984c, pp. 451-54).

González Vicén (1984c), siguiendo los motivos de crítica de Marx hacia Hegel y la Escuela Histórica, considera que Stein, “siendo su punto de partida la comprensión

del presente por la comprensión de su historia, a lo que llega es a absolutizar este presente, es decir, a prestar a un momento histórico el valor de realidad última. (...) La teoría de Stein es reaccionaria porque se basa en la absolutización de la sociedad de su tiempo y no es, en último término, más que un intento de fundamentar ésta absolutización” (pp. 54-55). Tal absolutización elimina además el carácter dialéctico-histórico que podría haber tenido su teoría. Pese a ello, Stein, analiza con brillantez categorías de la sociedad burguesa como acumulación, empobrecimiento progresivo de la clase trabajadora, plusvalía, etc. Pero va a ser Marx quien con una conciencia histórica agudizada va a convertir esas categorías en elementos destructivos de la sociedad burguesa. No existe momento absoluto de la historia, y en Marx, la sociedad burguesa no aparece como el campo de actividad de la personalidad libre sino como un sistema de explotación, cuyas condiciones son las condiciones de su superación. El análisis marxista de la sociedad burguesa, como ya hemos visto, conduce al imperativo de la revolución (González Vicén, 1984c, pp. 56-57).

3. BAYLE Y LA IDEOLOGÍA REVOLUCIONARIA. ÚLTIMA APROXIMACIÓN A KANT

En 1989 dedica González Vicén un somero artículo sobre la vida de P. Bayle. Se trata de *Pierre Bayle y la ideología de la Revolución*. El talante del artículo es ameno y anecdótico. P. Bayle tuvo para la historia de Francia y para los últimos años de González Vicén, vital importancia. Nacido a mediados del XVII y fallecido a principios del XVIII, puede sorprender un

poco el título del artículo. Pero lo cierto es que aunque Bayle no viviera los acontecimientos revolucionarios, su vida, como narra González Vicén, fue un constante ejemplo de inconformismo y lucha desde la razón contra todo sin sentido. Ejemplar y conocido es el momento en el que en 1680 un enorme cometa despertó en el pueblo las típicas habladurías sobre presagios que Bayle trató de desmitificar a través de un artículo que al no ser publicado se convirtió finalmente en un libro. O su lucha contra el concepto de “consentimiento” que sólo permitía en Francia discutir la política del gobierno a los altos cargos. Bayle propone el concepto de “sinceridad” mediante el cual cada hombre dice aquello que corresponde con su interior: la forma de cada uno de ver el mundo que es tan válida como otra, siempre y cuando sea sincera. Dicho concepto, precedente de la “tolerancia” fue desarrollado por Locke años después; pensador, como se sabe, conocido por haber descubierto la tolerancia. Bayle, le parece a González Vicén, un auténtico libertario, por haber construido para sí mismo un mundo libre, un mundo en el que no existen ni la reacción ni la persecución. Un mundo que no es el de todos pero sí es su mundo (González Vicén, 1989, pp. 15-22).

En definitiva, Bayle, simboliza para González Vicén, todos los principios que éste defendió durante toda su vida; y en este caso, las fuerzas e iniciativa del individuo en lucha contra los poderes del tipo que sean, fundamentalmente del Estado que no cumple con sus funciones.

Para finalizar, quiero hacer una breve referencia al último texto de González Vicén sobre la filosofía jurídico-política kantiana. Se trata de “El derecho de resistencia en Kant” (1989).

Las observaciones de González Vicén sobre el filósofo de Königsberg no varían demasiado, pero son concluyentes. Comienza realizando un repaso muy somero de lo que el “derecho de resistencia” va siendo hasta llegar a Kant. Después explicita cómo Kant, en lugar de partir de derecho natural alguno como sus coetáneos, parte, para enhebrar su filosofía jurídico-política, de su filosofía trascendental tal y como ya he explicitado *supra*. Insiste de nuevo, y especialmente, en la idea de que desde una filosofía del Derecho como la kantiana, un “derecho de resistencia” no sólo es criticable sino que es contraproducente: “¿Cómo puede tenerse en cuenta ningún derecho que destruya el conjunto de condiciones precisas para la existencia de la libertad trascendental?” (González Vicén, 1989b, p. 16). Es este y no otro el sentido del rechazo de Kant para con todo fenómeno de tipo revolucionario o de resistencia al poder; porque desde luego queda bien claro que la lectura detenida de la obra kantiana, incluso de su correspondencia, nos convence del profundo respeto de Kant por la libertad y la autonomía. O en palabras de González Vicén: “A Kant, como a Hegel, y otros muchos filósofos, se les ha malentendido desde el principio. A Kant se le ha tildado de defensor y partidario de toda tiranía. Para convencerse de lo contrario basta con leer el resto de la obra kantiana, y sobre todo, su correspondencia particular. Entonces se ve que su pensamiento entero se halla presidido por esa vieja palabra que aún hoy enciende nuestros ya viejos corazones: la palabra *libertad*” (1989b, p. 16).

CONCLUSIONES

El concepto de “revolución” en la obra de González Vicén tiene un amplio recorrido por

su interés, más que fundamentado, en salvar de algún modo al pueblo y al individuo en su libertad y autonomía de los abusos de los poderes más o menos velados. Pero además, queda también demostrado cómo, dicho concepto, pese a su enriquecimiento paulatino, queda desde los años 30 perfectamente configurado en el haber conceptual de nuestro autor de un modo muy similar. Los textos que sobre dicho concepto realiza en la década de los años 80, van en la misma línea de todo su trabajo anterior (deslindándose tal vez más de la cuestión formal y acercándose a la dimensión histórica efectiva del concepto). De ahí la pertinencia de mi introducción. Pero a las notas del concepto tales como ser “histórico” o tener su origen en los desniveles de la eterna polaridad individuo-Estado, se añade la nota de “transformación”, propia del pensamiento marxista que tiene su copia en negativo en la obra de Stein. En efecto: Marx, con su crítica al quietismo historicista de Hegel o la Escuela Histórica, introduce el concepto fundamental de “transformación”: la revolución no es sólo un concepto histórico, originado de una necesidad de estabilidad entre los dos polos individuo-Estado, categorizable formalmente para delimitarse de otras figuras, sino que es además un proceso de transformación. La revolución que Stein no querrá y que Bayle pese a sus actitudes no llegará a conocer en su país. Tales son las notas fundamentales del concepto de “revolución” de las que González Vicén quiere hacernos partícipes. Pero además, quiere advertirnos de que la obra kantiana, tan injustamente tratada, tiene también mucho que decirnos en el camino de la autonomía y la emancipación del individuo, pese a la tan denostada crítica kantiana del “derecho de resistencia” por motivos netamente formales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aragües, J. M. (2014). “Introducción” en MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Traducción de José María Ripalda, Valencia, Pre-textos.

Atienza, M. y Ruiz Manero, J., “Entrevista con Felipe González Vicén”, *Doxa*, n° 3, 1986, pp. 317-325.

Díaz, E. (1991). “Felipe González Vicén (1908-1991)”, *Doxa*, n° 9, pp. 23-38.

González Vicén, F. (1969). “La filosofía del derecho como concepto histórico”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n° 16, pp. 15-65.

González Vicén, F. (1984). “Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx (1981)” en *De Kant a Marx*, Valencia, Fernando Torres Editor.

González Vicén, F. (1984). “La crítica de Marx a la Escuela Histórica (1981)” en *De Kant a Marx*, Valencia, Fernando Torres Editor.

González Vicén, F. (1984b). “La filosofía del Estado en Kant (lección inaugural del curso académico de la Universidad de La Laguna 1947-1948), en *De Kant a Marx*, Valencia, Fernando Torres Editor.

González Vicén, F. (1984c). “Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución” en *Sistema*, n°63, 1984c, pp. 37-57.

González Vicén, F. (1989). “Pierre Bayle y la ideología de la Revolución” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. VI, pp. 15-22.

González Vicén, F. (1989b). “El derecho de resistencia en Kant”, Muguerra, J., y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos.

González Vicén, F. (2009). “Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo”. *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid* (24 de agosto), 1932” en: *Escritos (1931-1949)*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna.

González Vicén, F. (2009). “Kant y la filosofía del Estado (1934)” en González Vicén, F.

Escritos (1931-1946), Universidad de La Laguna, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 15-27.

González Vicén, F. (2010). *Teoría de la revolución: Sistema e historia*, Madrid-México, CSIC.

Marx, K. & Engels, F. (1966). *Obras escogidas*, tomo II, Traducción de Editorial Progreso, Moscú, Progreso.