

**Sobre el concepto de Estado a la luz de la relación filosófica
presente entre Hegel y el joven Marx en la *Filosofía del Derecho* y los
*Anales franco alemanes***

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de humanidades

Programa: Licenciatura en Filosofía

Modalidad del trabajo: monografía

Director: Fernando Forero

Para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presentado por

Miguel Ángel Ramírez Castellanos

Código: 2017232026

Resumen

La presente monografía compara el concepto de Estado en Hegel, desde la *Filosofía del derecho* en su tercera parte, la eticidad, con la parcial respuesta del joven Marx de los *anales franco alemanes*. Se reconstruyen algunos de los elementos y contrastes más relevantes en ambos registros y sus apuntes sobre el concepto de Estado. El presente análisis comparativo entre ambas perspectivas permite vislumbrar las diferencias y también las similitudes filosóficas relevantes para el estudio de ambos autores, posibilitando un camino interpretativo sobre el *concepto* de Estado y la *lógica* que subyace a este. Por otro lado, la comparativa de ambas perspectivas filosóficas a propósito del Estado invita a la *reconstrucción conceptual* de un corpus filosófico/ político cuya importancia para la actualidad política es aún insospechada. En el presente análisis se entrelazan dos perspectivas que, en sus amplias y variadas determinaciones, filosofan sobre el Estado como elemento de lo común, revelando la anatomía conceptual y material de la sociedad en su amplio conjunto.

Abstract

The present monograph compares the concept of State in Hegel, from the Philosophy of Right in its third part, the eticity, with the partial answer of the young Marx from the Franco-German annals. Some of the most relevant elements and contrasts in both registers and their notes on the concept of the State are reconstructed. The present comparative analysis between both perspectives allows us to glimpse the differences and also the philosophical similarities relevant to the study of both authors, making possible an interpretative path on the concept of the State and the logic underlying it. On the other hand, the comparison of both philosophical perspectives on the State invites to the conceptual reconstruction of a philosophical/political corpus whose importance for current political affairs is still unsuspected. The present analysis interweaves two perspectives that, in their broad and varied determinations, philosophize about the state as an element of the common, revealing the conceptual and material anatomy of society as a whole.

Key words: Estado, Eticidad, Universal, Particular, Concepto, Lógica.

Contenido

Sobre el concepto de Estado a la luz de la relación filosófica presente entre Hegel y el joven Marx en la <i>Filosofía del Derecho</i> y los <i>Anales franco alemanes</i>	5
Introducción.....	5
Capítulo I.....	10
Filosofía de la totalidad: nexo entre <i>La ciencia de la lógica</i> y la <i>Filosofía del derecho</i>	10
Capítulo II.....	26
Filosofía del Derecho de Hegel- tercera parte: <i>Ética</i>	26
(<i>Familia, sociedad civil y Estado</i>).....	26
i) La Familia	28
ii) La Sociedad Civil	30
a) Sistema de las necesidades	32
b) Administración de la justicia.....	34
c) La policía y la corporación.....	37
iii) El Estado.....	40
Capítulo III.....	50
El concepto de Estado del joven Marx en: <i>introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel</i> y <i>la cuestión judía</i>	50
Conclusión.....	61
Referencias	63

*La esencia del hombre es la libertad, pero el ejercicio de la libertad exige cierta
madurez.*

G.W.F Hegel

**Sobre el concepto de Estado a la luz de la relación filosófica
presente entre Hegel y el joven Marx en la *Filosofía del Derecho* y los
*Anales franco alemanes***

Introducción

La *Filosofía del derecho* de Hegel es una obra que expresa su proyecto político más elaborado, en dicha propuesta encontraría Marx las herramientas de crítica que conducen a su análisis del Estado y de la anatomía de la sociedad moderna en su conjunto. *La Filosofía del derecho* es una propuesta rica en registros sobre la filosofía política y el concepto del Estado como una forma de la realidad espiritual del hombre- para ambos autores- en el cómo llegamos a esta realidad encontramos también su profunda diferencia. El presente trabajo tiene como fin recorrer brevemente la tercera parte de la *filosofía del derecho (FD)* correspondiente a la *ética*, contrastando a su vez la respuesta de un joven Marx en vías de madurez intelectual, un Marx que encuentra en el núcleo de la FD el problema de la relación entre el hombre y el Estado, aquí ahora de lo que se trata es del hombre como su propio

mundo, Estado y sociedad (2013, p.42). En esta reacción a la filosofía hegeliana Marx encuentra el importante lugar para la realización de la praxis del *proletariado* como expresión real del mundo, expresión que conduce a su aguda crítica del sistema político y religioso de su propio momento.

El complejo debate al que pretendemos acercarnos considera a dos pensadores colosales que hicieron eco en la historia de la filosofía política moderna en general a través de sus respectivos sistemas conceptuales y deducciones pragmáticas que de ellas emanaba; esta tarea fuera de ser sencilla, supone una revisión debidamente delimitada que permita establecer una comparativa entre ambos autores a propósito del concepto de Estado. Tan cierto es que sin Hegel no habría Marx como que, sin una respuesta de Marx a la propuesta hegeliana de *realización de la libertad a través del Estado*, nos encontraríamos incompletos en la comprensión de una de las más vivas preocupaciones para Marx sobre la política en sí misma como *praxis* del proletariado. La tarea que acá figura es establecer (aunque sea propedéuticamente), la tarea de entablar un marco comparativo de la relación filosófica entre Hegel y Marx respecto al concepto central del Estado, un registro que por supuesto puede construirse desde múltiples períodos y espectros para ambos autores. En lo que al presente respecta, fijamos especial atención a *la Filosofía del derecho* y la respuesta de Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que aparecería publicada en el único número de los anales franco alemanes junto a *Sobre la cuestión judía*.

La *filosofía del derecho* publicada en 1821 es una obra fundamental que busca comprender la dimensión política y social del hombre, haciendo eco en la política moderna y sus vertientes; dicha obra puede comprenderse como la propuesta política hegeliana por antonomasia ya que en ella Hegel se propone describir el camino del espíritu objetivo y la realización objetiva de la *libertad*. Así pues, conceptos como este entablan directa relación con el momento particular del Estado, para el cual Hegel y Marx encontrarían sus propias determinaciones: ¿en qué radica entonces fundamentalmente su principal diferencia?, ¿qué es el Estado para uno y otro?

Para Hegel el Estado es el ámbito de la realización de la *libertad*, en el Estado el *ciudadano* se realiza como no podría hacerlo de ninguna otra manera, este tiene así derechos en cuanto tiene deberes; el Estado como figura orgánica cobra en Hegel una clara apuesta por interpretar conceptualmente al mundo político desde su propia época, su ordenamiento jurídico, su constitución, sus costumbres, en últimas, su organicidad como elemento de lo común que conducen al Estado. La polémica en la que se sitúa el presente trabajo es aquella en la cual la relación *Ciudadano-Estado* se aborda primariamente; es en esta relación en la cual ambas filosofías encuentran el núcleo de sus diferencias y también sus similitudes. *La filosofía del derecho* es también una radiografía de la filosofía política hegeliana cuyas raíces se hayan profundas en la obra general de Hegel, esta obra encierra la expresión racional de todo un corpus filosófico que, como veremos, apunta al Estado como un paso más en la realización de la razón misma.

La crítica que hace Marx a Hegel es fundamentalmente una crítica respecto a lo político. Esta crítica no admite la desactivación del *demos* como potencialidad de cambio, como actor de su propio mundo y Estado. Como veremos, Marx reprocha a Hegel el abstraer a la política de su principal actor, *el hombre de carne y hueso*, para reemplazarlo por el *concepto* de Estado como sujeto de la política. Hegel derivaría a este sujeto de dos momentos anteriores respectivamente; la familia y la sociedad civil. Para Marx el Estado depende íntimamente de las condiciones políticas que han sido alcanzadas en determinada época histórica y que puede presentarse como aparato de dominio, el Estado y la forma política se deriva de los hombres de carne y hueso que hacen las leyes, no es el hombre un aspecto no esencial a la política y a la *praxis*, sino más bien su núcleo; este joven Marx se encuentra enfrentado a todas estas determinaciones con un Hegel que según él, parecería derivar al hombre de la existencia del Estado, ignorando que el Estado se compone fundamentalmente de hombres libres.

Es necesario tener claro que una revisión del concepto de Estado para ambos autores puede requerir un trabajo investigativo que desborda los objetivos del presente pues como veremos, ambos autores despliegan un horizonte conceptual mutable a lo largo de sus vidas; mientras el joven Marx se encuentra más cercano a las preocupaciones políticas y a la

realidad de Alemania respecto al Estado como configuración histórica, madurando aún algunas de sus ideas sobre la anatomía de la sociedad moderna en la cual encontraría en el Estado el aparato de dominación de la clase burguesa, este aparato sería el configurador en últimas de una ideología de clase de la explotación. Posteriormente, el tema central que Marx situará como objeto central de estudio será la *producción*, allí el problema de la política y del Estado pasa a ser parte de la *superestructura*, una forma derivada de la configuración política que se adecúa a sus actuales medios de producción; en pocas palabras, el Estado podría ser entendido ahora como objeto de la *economía política*.

El emprender un análisis de tipo comparativo para ambos autores exige por supuesto una clara delimitación de sus obras, en este estudio hemos designado el concepto de Estado como arista principal en el registro comparativo de ambos autores. Es necesario aproximarnos a este a la luz de la *filosofía del derecho* y la *introducción* que hace Marx criticando esta misma obra, cabe agregar que la respuesta de Marx no se vería nunca completada y no acabaría siendo más que esta breve introducción publicada en el primer y único ejemplar de los *anales franco alemanes* en 1844 junto con *Sobre la cuestión judía*, obra que por corta que parezca, guarda algunos de los rasgos más fundamentales de su obra y perspectiva sobre el concepto de Estado. Efectivamente Marx es un pensador que contempla la libertad y su realización desde la propia historia, desde la cara del oprimido y también la del opresor, desde la clase proletaria y desde el Estado, es de este modo que el proyecto de la crítica que Marx realiza a la filosofía del derecho de Hegel es a su vez el comienzo de una crítica sistemática que sedimenta las bases para la concepción del materialismo histórico en general. Ese materialismo que ya no vería en el Estado únicamente una realización conceptual de la razón, sino que, en cambio, se correspondería también con una *estructura* que compromete las condiciones concretas y generales de existencia del *proletariado*.

Por otro lado, contrario a la visión común de diferencias abismales entre ambos autores, se intentarán rastrear los planteamientos hegelianos dentro del propio Marx y se verá cómo dicha crítica hegeliana resulta conduciendo a Marx metodológicamente al problema de la emancipación política y social, así como también a la necesidad crítica de ambos autores

por establecer un diagnóstico de su propio tiempo. Es así que estas filosofías son a su vez una radiografía histórica de su propio entendimiento de la política, pues como afirmará Hegel, la filosofía es *tiempo aprehendido en pensamiento* y su tarea es fundamentalmente la de pasar por los caminos ya transitados por la historia para reconocer desde sus propias determinaciones la realidad del mundo al caer el crepúsculo (1968-a, p.37).

Así pues, el presente trabajo se compone de tres capítulos específicamente. En el primero, será necesario fijar especial atención a las consideraciones que el propio Hegel advierte en su introducción a la *-Filosofía del derecho*, en adelante *FD*- en relación con su obra *-La ciencia de la lógica*, en adelante *CL*-, relación íntimamente profunda y que, como sostendremos a lo largo de esta sección, resultaría ineludible para cualquier estudio sobre el concepto de Estado hegeliano y las consecuencias en sí mismas que este desembocará.

Es preciso aclarar que un análisis sobre dicha relación entre ambas obras reclama por demás un trabajo extensivo aparte, no obstante, *La introducción a la ciencia de la lógica* ofrece elementos vitales para entender el concepto de Estado como expresión de lógica y la propuesta que en concreto despliega la *FD* con este. En un segundo capítulo reconstruiremos el concepto de Estado en Hegel desde la *FD* misma, concretamente nos referiremos a la tercera parte de la *FD; la ética*, en donde el concepto de Estado encontraría el despliegue al que Marx reaccionaría agudamente a lo largo de su pensamiento. Por último, se intentará reconstruir la crítica del joven Marx que reacciona a la filosofía hegeliana principalmente desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, aterrizando concretamente en *Sobre la cuestión judía*. Ambas obras, en su corta extensión, expresan elementos vitales para el concepto de Estado y la comparación de ambos registros filosóficos respecto a este. Finalmente, se introducirá un breve apartado que recapitula algunos de los aspectos más relevantes desarrollados por ambos autores.

Capítulo I

Filosofía de la totalidad: nexo entre *La ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho*

La *Ciencia de la lógica* es una obra tripartita de consulta obligatoria en el pensamiento hegeliano. Esta obra publicada por partes entre los años 1812-1815 puede ser considerada como una gigantesca expresión de la moderna filosofía hegeliana. Dar tratamiento a esta obra y su relación con la *Filosofía del derecho* reclama por demás un trabajo completo aparte, como veremos en la segunda sección de este capítulo, las múltiples aproximaciones a dicha relación cuentan con un amplio espectro de desarrollo. Por lo pronto, es necesario que nos aproximemos a esta relación desde lo comentado por Hegel mismo en la introducción a su FD y su CL. Por cuestiones de extensión y delimitación de nuestros objetivos específicos, acudiremos concretamente a ambas introducciones que ofrecen los suficientes elementos para elaborar un puente que dé al lector un suelo firme en nuestra aproximación al concepto de Estado y en últimas, a la operatividad subyacente del pensamiento hegeliano que encuentra en el Estado el lugar en que el particular se objetiva en un elemento común y superior concebido como *eticidad*. Para ello, avancemos en tres puntos

que nos permitan acudir a la relación de ambas obras sobre la mesa así; primero *consideremos el registro lógico que se estructura en esta obra como elemento subyacente*, en segundo lugar, veremos la unidad dialéctica que se establece en la introducción a la CL entre *forma* y *contenido* y que resulta fundamental para el registro lógico que se establece con la FD. Por último, veremos la mención explícita que Hegel hace en la introducción a la FD sobre la CL intentando atender, al menos parcialmente dicha relación.

En la introducción a la CL, Hegel plantea de entrada la necesidad de una nueva consideración de la *lógica como ciencia*; según él, hasta ese momento la lógica había sido expresada sobre la presuposición de una división tajante entre la *forma* y el *contenido*, la principal crítica de esta posición es la de considerar a la lógica como un elemento aparte que aparece como interioridad diferenciada de lo pensado.

Para exponer, por lo tanto el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, había que emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento; pero este material adquirido que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden. (1968-b. p31).

Para Hegel la *lógica* es presentada en esta introducción a su vez como presuposición, lo que revela en concreto sería que esta *lógica*- como ciencia del *puro saber*-debe ser integrada y desarrollada a nivel del conocimiento mismo, como proceder filosófico que es unidad concreta y no simplemente abstracta; es decir, lo que Hegel plantea con este registro es incorporar a la *lógica* en una unidad entre sujeto y objeto, unidad que revela por sí misma al concepto como verdadero ser (1968-b. p55). Esta suposición de la *lógica* sienta las bases para una nueva consideración de la tarea filosófica, tarea que ya no encontraría en la lógica un espejismo de fantasmas abstractos, sino una unidad concreta que expresa la naturaleza lógica del hombre.

En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace suyo, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en

lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico, o para decirlo mejor, tan propio es de su naturaleza misma. (1968-b. p31).

El rastreo de esta naturaleza lógica es lo que permite a Hegel establecer dicha presuposición guía, en la lógica él encuentra una unidad para el pensamiento en sí mismo, una integración de lo que antes aparecía como disgregado, una realización en el ser verdadero que es el *concepto*. Al introducir de este modo a la consideración de la naturaleza lógica, no son las cosas, sino lo esencial, el concepto de las cosas, lo que se convierte en el objeto final. (1968-b.p.38). Esta no es una cuestión menor y mucho menos sencilla, antes de avanzar al *concepto* como elemento *lógico* debemos entender que de lo que aquí se trata no es de una lógica indiferente como normas puramente del pensamiento aplicadas al conocimiento, lo que Hegel propone es una lógica que integra al pensamiento en una síntesis más elemental y completa con lo pensado.

Aquella unidad queda como el elemento y ya no sale fuera de ella la diferenciación de la división y en general del desarrollo. Así las determinaciones, que existían anteriormente por sí mismas (en el camino hacia la verdad) como lo subjetivo y lo objetivo, o bien como el pensamiento y el ser, o el concepto y la realidad —de acuerdo con la consideración con la que pudiesen ser determinadas— se encuentran ahora en su verdad, es decir, en su unidad, degradadas a la situación de formas. (1968-b.p.55).

La unidad que es este elemento lógico permite integrar de una vez por todas los opuestos que parecerían en un principio irreconciliables, esta nueva *lógica especulativa* supera en concreto lo que hasta ahora había sido admitido por la gnoseología kantiana, a saber; la existencia de una realidad incognoscible para el pensamiento (*noúmeno*), la determinante separación entre el sujeto y el objeto.

Para Hegel no hay en la propuesta kantiana un intento de unidad sistemática, su criticismo impide el desplegar racional de la realidad. Hegel rastrea en Kant lo que sería una división de las formas de la experiencia; para Hegel, la lógica había operado erróneamente sobre esta división fundamental entre sujeto y objeto; hablando propiamente del conocimiento, entre su *contenido* y su *forma*. El problema del sistema trascendental kantiano es que imposibilitaba el que pudiésemos acceder al ser en sí (*Noúmeno*) a través de la conciencia, Hegel rechazará este espectro de lo incognoscible para mostrar que el

pensamiento es en sí mismo realidad fenoménica, lo que aquí se anula es la concepción de ese interior (esencia) por un lado, y por otro el fenómeno inaccesible (exterior), es de este modo que en el fenómeno podemos encontrar una manifestación completa e integradora entre lo lógico y el objeto de la lógica expresado universalmente como *concepto*. En el prefacio a la segunda edición de esta obra Hegel se refiere al concepto como *fundamento imprescindible*, para nuestros actuales propósitos no es necesario profundizar demasiado en ello, por demás que requeriría un desarrollo completo de la obra aparte, no obstante, es necesario retener el hecho que, para Hegel, *el concepto como universal integra al particular en su determinación propia*.

El fundamento imprescindible, el concepto, lo universal, que es el pensamiento mismo en tanto pueda hacerse abstracción de la representación en la palabra: "pensamiento", no puede ser considerado sólo como una forma indiferente, que esté en un contenido. Pero estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales, su propio contenido sustancial, son también algo tal que contiene múltiples determinaciones, y que guardan todavía en sí la diferencia de un alma y de un cuerpo, del concepto y de una relativa realidad. (1968-b.p.36).

Según Hegel no se debería concluir sobre el objeto, el que este mantenga una distancia tajante respecto al pensamiento mismo, en Kant tenemos que *tiempo y espacio* son intuiciones de la razón; es decir que son *formas sintéticas a priori*, estas configuran completamente las operaciones del pensamiento. Hegel reconocerá en este hecho el que la tarea kantiana avance en esta nueva dialéctica como operación necesaria para la razón que, aunque necesaria, no sería suficiente (1968-b, p.52).

El objeto es algo por sí completo, acabado, y para su realidad puede prescindir (en absoluto) del pensamiento; el pensamiento, por lo contrario, es algo imperfecto, que necesita completarse primero con una materia y amoldarse a ella como una forma blanda, indeterminada. [...]Por consiguiente el pensamiento, cuando aprehende y forma la materia, no sale de sí mismo; su acto de aprehender [la materia] y amoldarse a ella no es sino una modificación de él mismo, sin que por esto él se vuelva otro diferente de sí mismo; y la determinación autoconsciente pertenece, no obstante, solo a él [al pensamiento] (Hegel, 1968-b, p.42).

Lo que Hegel combate así es la división entre sujeto-objeto y entre forma y contenido a nivel del conocimiento. Si bien el sistema trascendental kantiano nos permite vislumbrar categorías operantes de la razón que son necesarias y no arbitrarias, este a su vez no terminaría de integrar a la razón en dicha unidad, como en un entrelazamiento en el que cada parte constituye a la *totalidad*. Esta insuficiencia del sistema gnoseológico kantiano es realmente importante para la propuesta hegeliana que combate el hecho que para la “*conciencia silvestre*” o no filosófica, el sentido común puede conducirla fácilmente a la división sujeto-objeto, la *conciencia* se presentaría de este modo como una sustancialidad interior aparte, lo que dicha propuesta ignora serían las relaciones subyacentes que darían forma al registro lógico operante de la naturaleza humana. En Hegel, el *pensamiento especulativo* será justamente aquel que atraviese el carácter de aspectos aislados para ver en ellos una totalidad que integra a la *forma* y al *contenido*.

De la misma manera que para los filósofos antiguos el principio o ἀρχή (Arkhé) pudo encontrarse en el agua (Tales), en el aire (Anaxímenes) e incluso en el principio de mutabilidad y devenir (Heráclito), Hegel considerará necesario rescatar en una vuelta a los antiguos un principio rector como su propio arkhé, el de la razón misma.

Se celebra a Anaxágoras como el primero que afirmó que el *Nus*, el pensamiento, es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. De este modo puso los fundamentos de una visión intelectual del universo, cuya forma pura debe ser la lógica. [...]No se trata aquí de un pensamiento en torno de algo, que exista por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas, que sólo proporcionarían simples signos de la verdad; sino que las *formas* necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el *contenido* y la suprema verdad misma (Hegel, 1968-b, p.47).

Para Hegel este volver la mirada a los antiguos propone el operar dialécticamente desde otra perspectiva, al anular la separación entre sujeto y objeto, el pensamiento racional como operación en sí mismo se despliega sobre la totalidad de forma completa. Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada -de una vez y para siempre en la conciencia ordinaria- entre el *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza* (1968-b.p.42). Según Hegel el pensamiento

especulativo va más allá de la simple observación y descripción del fenómeno, de lo que se trata ahora es de comprender las conexiones subyacentes en los principios fundamentales que dan forma a la realidad. El pensamiento especulativo busca avanzar a través de la identificación de las relaciones lógicas y dialécticas entre los *conceptos*, para Hegel el pensamiento especulativo es fundamental en el desarrollo filosófico que penetra de manera más profunda a través del *concepto*. Vayamos directamente a la FD para verlo:

Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y, por lo tanto, sacar provecho de ésta, tal reconocimiento racional constituye la *reconciliación* con la realidad, que la filosofía acuerda a los que han sentido una vez la íntima *exigencia de comprender y conservar*, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual y accidental, sino en lo que es *en sí y para sí*. También esto constituye el sentido concreto de lo que más arriba ha sido designado abstractamente como la *unidad de forma y de contenido; porque la forma*, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el *contenido* es la razón como esencia sustancial de la realidad ética, así como de la natural; la identidad consciente de forma y contenido constituye la Idea filosófica. (Hegel, 1968-a, pp.35-36).

Una lógica que integre en unidad lo que para el sistema kantiano sólo puede ser expresado como separación permite aprehender la totalidad sin filtro alguno, el pensamiento como desplegado y comprendido como naturaleza lógica. En la introducción a CL Hegel argumenta que la lógica es la ciencia fundamental que subyace a todas las demás disciplinas filosóficas incluida la filosofía del derecho (1968b, p.41). Es decir, la lógica proporciona el marco necesario para comprender y analizar cualquier tipo de contenido, incluido el que se encuentra en su FD. El punto central que relaciona ambas obras y que no podemos eludir en un análisis del concepto de Estado, es que aquí la lógica proporciona las herramientas necesarias para comprender la naturaleza de estas manifestaciones lógicas encarnadas en instituciones y a su vez sus relaciones entre sí, solo de esta manera, encontraríamos en el Estado una realidad racional, según Hegel:

Así, pues, este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de *comprender* y representar al *Estado como algo racional en sí*. Como obra

filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como "DEBE SER"; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado "como él debe ser", sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético (1968-a, p. 35).

Hegel es enfático en aclarar el alcance especulativo de su obra, cuyo carácter introspectivo y por ende especulativo, no intuye el cómo debería ser un Estado en sus íntimas determinaciones, para esto la filosofía siempre llega tarde, lo que aquí importa es que ese sentimiento de lo común que allí se expresa como Estado es una relación lógica del espíritu humano. Ignorar la expresa relación entre ambas obras que Hegel ambiguamente postula en su introducción no es posible en ningún estudio sobre el concepto de Estado, pues este concepto opera en estricto sentido como parte de un registro lógico, si bien es parcial la relación que Hegel declara, señala el hecho de que la CL subyace como fuente al sistema hegeliano, si es que podemos hablar de sistema. Así el mismo Hegel apuntaría en la FD:

La naturaleza del saber especulativo ha sido ampliamente desarrollada en mi *Ciencia de la Lógica*; en este tratado, por eso, han sido agregadas aquí y allá algunas aclaraciones acerca del procedimiento y del método. Por la naturaleza concreta y en sí tan variada del problema, en verdad ha sido dejado de lado el demostrar y poner de relieve, en todas y cada una de las particularidades, la concatenación lógica que, en parte, podría ser considerada superflua por la presupuesta ligazón con el método científico; empero, por otra parte, será evidente por sí mismo que el todo, como el desarrollo de las partes, se apoya sobre el espíritu lógico (1968-a, p.24).

Si bien, establecer una relación entre la CL y la FD requiere una revisión minuciosa de ambas obras, no debemos ignorar el hecho de que aquí el registro lógico subyace como elemento esencial en ambos textos. El Estado hegeliano de la FD es un elemento lógico en sí mismo, es por ello por lo que consideramos fundamental la relación con la CL como una primera aproximación a dicho concepto, el cómo el supuesto lógico de la CL se despliega sobre la totalidad de la FD es una cuestión profunda que merece investigativamente mérito aparte, para nuestros objetivos primordiales bastará con no

ignorar este registro lógico que la CL incorpora, *un modo que integra forma y contenido en una dialéctica del pensamiento que conduce a la totalidad*, según Hegel:

Pero el mismo concepto de la lógica fue presentado en la introducción como el resultado de una ciencia que está más allá, y por eso está presentado también aquí como una *presuposición*. En consecuencia, la lógica se determinó como la ciencia del pensamiento puro, cuyo principio está en el *puro saber*, esto es, en la unidad no abstracta, sino concreta y vital, en cuanto que en ella se conoce como superada la oposición, propia de la conciencia, entre un ser subjetivo, *que existe por sí*, y un segundo *ser* semejante, pero objetivo; además se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser. En consecuencia, éstos son los dos *momentos* contenidos en el elemento lógico. Pero ahora son también conocidos como *inseparables* y no como si cada uno *existiera también por sí mismo*, como acontece en la conciencia; sin embargo, debido a que son conocidos al mismo tiempo como *diferentes* (pero no existentes por sí mismos), su unidad no es abstracta, muerta, inmóvil, sino concreta. (1968-b, p.55).

De la misma manera que para los antiguos era fundamental encontrar un principio u origen (arché) que integrará al cosmos, Hegel sitúa al pensamiento como dicho principio y nos pide de lleno que la lógica como *presuposición* sea integrada en este nuevo registro filosófico del puro saber, saber que superaría la deficiencia kantiana de una oposición de la conciencia entre un ser subjetivo y un ser objetivo, el curso que tomará este nuevo horizonte filosófico permite integrar sintéticamente ambos momentos como un solo elemento lógico. La ganancia de dicho registro y cuyo valor aparece como fundamental para la FD, *es el que el ser es revelado como puro concepto y el concepto como el verdadero ser*.

Aquella unidad queda como el elemento y ya no sale de ella la diferenciación de la división y en general del desarrollo. Así las determinaciones, que existían anteriormente por sí mismas (en el camino hacia la verdad) como lo subjetivo y lo objetivo, o bien como el pensamiento y el ser, o el concepto y la realidad —de acuerdo con la consideración con la que pudiesen ser determinadas— se encuentran ahora en su verdad, es decir, en su unidad, degradadas a la situación de formas. (Hegel, 1968-b, p.55).

Esta unidad del pensamiento hegeliano permite integrar al elemento lógico como marco común, para la FD este elemento despliega también una dialéctica que unifica al

particular con lo universal. Quizás establecer una relación entre ambas obras pueda requerir un diálogo aparte que responda por el cómo se relacionarían dichas secciones respectivamente, por lo pronto, a propósito de nuestros objetivos es necesario no ignorar este *suelo de lo lógico como elemento de integración en la propuesta política de la FD misma.*

Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y el concepto traspasa para encontrar el pulso interno y sentirlo palpar aún en las formas externas. (Hegel, 1989-a, p.34).

Este palpar del concepto como forma externa será justamente lo que el Estado expresaría concretamente en la FD, independientemente de los modos y formas que pudiese presentar dicha forma en concreto (por ejemplo, en Hegel como expresión de la monarquía), no debemos ignorar el que esta apariencia múltiple revele el despliegue de esa “naturaleza lógica” del hombre que subyace al concepto mismo de Estado. Antes hemos intentado describir someramente algunos de los aspectos más relevantes expresados por Hegel tanto en la CL como en la FD, es necesario advertir que semejante cuestión merece por demás un tratamiento aparte, no obstante intentaremos aproximarnos a algunas de las interpretaciones más relevantes en el tratamiento de dicha cuestión en la sección siguiente, por lo pronto basta con pedir al lector no ignorar el trasfondo lógico que Hegel propone, registro que permite la aparición del Estado como concepto integrador del particular y el universal en un elemento común llamado resumido en la tercera parte de la *FD* como *ética*. .

En principio, para cualquier estudio sobre la FD, resultaría ineludible el hecho de la expresa dependencia metodológica que Hegel señala explícitamente con la CL. Por ello será necesario aquí dilucidar brevemente esta polémica relación y su rol en el análisis del concepto de Estado que nos interesa propiamente. En la búsqueda de dotar a la FD de una actualidad multidimensional, en octubre de 2013 en la sede de la Pontificia Universidad Católica de Perú se llevó a cabo el coloquio titulado *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, en la cual algunos pensadores de la obra de Hegel provenientes de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica se reunieron para establecer

un diálogo con dicha obra desde múltiples frentes. Para esta sección propiamente nos será útil referirnos a la ponencia presentada por el filósofo peruano Miguel Giusti titulada: *¿Se puede prescindir de la ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho de Hegel?*, ¹a fin de fijar algunos elementos de vital relevancia para el desarrollo general del concepto de Estado en Hegel.

Giusti comienza precisando la pregunta por nexo entre ambas obras y el abordaje metodológico que hace Axel Honnet de la misma en Leiden an Unbestimmtheit² dotando a su vez a la reflexión por la FD con un tinte de actualidad. Según Giusti, allí Honneth se propone:

Desarrollar dos grandes líneas presentes en el texto hegeliano, a saber: su concepción de <<espíritu objetivo>> y su interpretación normativa de la noción de <<eticidad>> En otras palabras, pretende preservar, de un lado, la idea de la eticidad como conjunto de esferas de acción constitutivas de la sociedad moderna que encarnan institucionalmente normas, valores e intereses y que, en tal sentido, ofrecen una alternativa sugerente a la alternativa frente a los criterios normativos abstractos de la tradición Kantiana. (2013, p,125).

Según lo elaborado por Giusti, la propuesta de Honneth puede resumirse como un intento de construir una teoría de la justicia o de la libertad, (en Hegel ambos conceptos no pueden ser equiparables como sí lo serían para Honneth) que no se mantenga en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que obtenga el análisis de las realidades y las instituciones sociales de la modernidad (,2013, p. 126). Giusti precisa estructuralmente el objetivo de Honneth en cuatro premisas que ordenaron su argumentación:

a) Todas las sociedades (incluida la contemporánea) se desarrollan y reproducen institucionalmente a través del reconocimiento de valores e ideales comunes, en otras palabras, todas las sociedades comparten un ideal de vida buena. **b)** La teoría de la justicia

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la revista *Areté*, XXV, 1 (2013), pp. 45-60.

² A. Honnet, *Leiden an Unbestimmtheit* Stuttgart: Reclam, 2001, al parecer no hay una traducción al castellano de dicha obra y que a lo que aquí respecta no es *cuestión esencial*, sino que *más bien precisa el enfrentamiento a la pregunta por la esencial relación entre CL y FD*.

sólo debería asumir como punto de vista moral los ideales o valores que poseen carácter normativo en el sentido que aspiran a su realización en las instituciones o prácticas en ellas existentes. **c)** Objetivo explícito de Honneth: una teoría de la justicia como análisis social, expresado como una reconstrucción normativa de la sociedad, es decir de la selección y reconstrucción normativa de las instituciones o de las prácticas de las sociedades que contribuyen verdaderamente a asegurar la realización de sus valores e ideales. **d)** Por último, se añade a la premisa anterior que la reconstrucción de la racionalidad social no debe restringirse a convalidar simplemente las instituciones realmente existentes, sino a mostrar de manera crítica en qué medida ellas logran realizar de manera plena o satisfactoria los valores que supuestamente encarnan.³ Es necesario tener en cuenta que estas cuatro premisas que postula Honneth persiguen el objetivo de dotar a la FD de una actualidad que sustenta el proyecto de una << reconstrucción normativa >> de las instituciones y los valores de la sociedad contemporánea, misma que propende por una *definición de la libertad como una totalidad estructurada y a la concepción de la sociedad como forma de vida institucionalizada que encarna normas, valores e intereses*.⁴ Con una reconstrucción como esta, Giusti nos permite vislumbrar la directa relación que se desarrollará en la FD entre *libertad y Estado*, la libertad como el camino del espíritu objetivo y el Estado como su realización, Hegel lo llamará *ethos de un pueblo*. En otras palabras, la objetividad expresada en costumbre está por encima de la subjetividad singular, es el *ethos* el que funda al Estado y no el Estado el que funda al *ethos*. El *Ethos* de un pueblo, expresa en Hegel la totalidad de costumbres, instituciones y leyes propias de una comunidad, el *ethos* de un pueblo se entiende como esa totalidad que media las relaciones y el qué hacer de sus propios individuos; esta <<totalidad ética >> es en sumo el compendio de todas estas dimensiones, lo ético como conjunto de relaciones racionales es el pertenecer a un pueblo.

La sustancia establece, por eso, distinciones en sí, las cuales, por lo tanto, están determinadas por el concepto y por las que el *Ethos* tiene un contenido estable, necesario por sí y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es, *las leyes y las instituciones que son en sí y por sí*. (Hegel, 1968-a, p.145).

³ Ibid., pp. 126-127.

⁴ Ibid., p. 127.

Dicha elevación del *ethos* sobre la opinión subjetiva permite así la <<reconstrucción normativa>> a la que Honneth dota de vital relevancia para una actualidad del estudio sobre la FD y en este sentido, del Estado como concepto central. Para nuestros propósitos desarrollaremos en secciones siguientes el análisis de la tercera parte de la FD, la ética, por lo pronto basta conservar fija esta idea que *el Estado en general- debe encarnar el ethos de su pueblo*. Ahora bien, Giusti se permite avanzar en concreto a la pregunta por el nexo existente entre la FD y la CL citada al comienzo a la luz de seis tesis que permiten vislumbrar mejor el problema e intentar en mayor o menor medida, abordarlo a propósito de nuestros objetivos, para intereses del presente trabajo reconstruiremos brevemente las seis tesis a fin de enfrentarnos al concepto de Estado sin ignorar esta cuestión que, fuera de ser tangencial, se presenta como esencial a cualquier estudio serio sobre la FD.

(I) La primera tesis alude directamente a la propia perspectiva de Hegel en recurrentes ocasiones quien declara explícitamente una dependencia metodológica y conceptual de la FD con la CL; para este, no es posible el entendimiento de esta obra sin el legado conceptual que ha dejado la CL a su paso, un rastro insospechado incluso para el mismo Hegel, según Giusti:

Esta primera constatación, aun siendo elemental, no deja de tener relevancia, porque incluso si se concediera que hay partes de la FD – como la concepción del Estado, por ejemplo- que no deberían ser aceptadas en razón de su proveniencia de una metafísica convencional, aquellas otras que si se pretende recuperar- como la estructura global del concepto de libertad o la propia concepción de la eticidad- solo son comprensibles en el conjunto de la obra gracias a una definición previa sobre el movimiento del concepto, sobre la naturaleza dialéctica de la razón o sobre la objetividad de las expresiones del espíritu. (2013, p. 127)

Es así, como Hegel advierte concretamente la relación directa de una obra con la otra, haciendo énfasis en los antecedentes metodológicos y/o corpus conceptual de la CL presentes en la FD. Sobre la cuestión del Estado ampliamente se ha discutido y sus más ávidos detractores han encontrado allí un lugar para la crítica, llegando incluso a tratarse dicha *concepción del Estado como antidemocrática*, es necesario fijar estas ideas categoriales (o al menos enunciarlas) en la aproximación al concepto de Estado ya que, para la *libertad como*

una totalidad estructurada, y para la concepción de la sociedad como forma de vida institucionalizada que encarna normas, valores e intereses, se establece de entrada una elaboración del concepto de Estado mucho más profunda que la simple consideración de esta totalidad como monárquica estrictamente.

(II) Como segunda tesis y en adición a la primera, Giusti nos recuerda que; dicha relación entre ambas obras no es un tema que genere un acuerdo definitivo, sino por el contrario es un tema que ha generado múltiples debates en torno a la forma en que se genera dicha relación, se elabora así la pregunta de a qué nivel metodológico estarían relacionadas ambas obras; es decir, a si las tres partes de la CL se corresponden con las tres partes de la FD o si solo a una, incluso como a una combinación original entre ellas, este debate no es para nada una casualidad, pues incluso el mismo Hegel parece no esclarecerlo, refiriéndose a ello con afirmaciones genéricas, escribiría en el prólogo: Dada la constitución concreta y en sí tan variada del objeto, se ha obviado ciertamente poner de manifiesto y destacar la progresión lógica con todo su detalle. (1968-a, p.128), esto por supuesto no desconocerá la relación presente que podemos encontrar entre ambas obras y que, para propósitos del presente será necesario tener particularmente fijada; a saber: *la aseveración de que la forma debe ser desarrollada en relación con el contenido y de que el Estado es ante todo un elemento lógico en sí mismo.* Así esta segunda tesis nos recuerda el poco acuerdo presente entre expertos sobre la relación existente entre ambas obras.

(III) La tercera tesis propuesta por Giusti afirma en concreto una relación unánime afirmativa que relaciona ambas obras; si bien antes hemos hablado de una polémica ampliamente discutida en el cómo se relacionan ambas obras, es innegable no reconocer los nexos claros entre estas obras que Giusti clasificará en tres tipos de *presuposiciones lógicas operativas* así:

a) **Presuposiciones inmediatas:** Son aquellas que se refieren directamente al método o al modo de proceder del pensamiento especulativo, como, por ejemplo, el concepto del concepto; la definición de la idea; el método dialéctico, la definición de razonamiento especulativo, la noción de totalidad, entre otras. Para

nuestros propósitos no será necesario profundizar demasiado en todas estas relaciones.

b) **Presuposiciones mediatas:** Son aquellas para las cuales, más que al método de argumentación en sentido restringido, se refieren a otros tópicos sobre cuya existencia o cuya adecuada caracterización Hegel ha dado cuenta en partes anteriores de la *Enciclopedia*. La principal de estas es, por supuesto, la deducción del concepto de voluntad en el marco del desarrollo del espíritu objetivo.

c) **Presuposiciones Hermenéuticas:** Aquellas que dan cuenta del intenso y fructífero debate que mantiene Hegel con la filosofía de su época y que se hallan en la base de su concepción crítica de la modernidad, de la subjetividad, de la razón y la libertad. (2013, pp.129-130)

Para nuestro particular estudio, es necesario fijar especial atención a esta clasificación a fin de no omitir el carácter operativo lógico subyacente a la FD; es necesario así, no prescindir de estas anotaciones en la elaboración de una actualidad para la FD hoy, como bien lo ejemplifica Giusti, es precisamente la posición de Hegel frente a la filosofía de su época, la que le permite concebir una idea de racionalidad ligada a las instituciones y los valores reales de la sociedad⁵. Para el presente trabajo la clasificación de estos tres tipos de presuposiciones nos dota de un suelo firme que no ignore la relación que existe entre la FD y la CL, pero que a su vez nos permitan avanzar en un análisis sobre el Estado.

(IV) Ahora bien, si lo que se presupone es establecer una actualidad para la FD que dialogue con nuestro tiempo, es necesario conceder como cuarta tesis *el que sea posible prescindir en algún sentido de las presuposiciones de la CL*, esto sí, como Honneth sostiene, hay que dotar de una actualidad para la FD que se valga de las herramientas actuales en el análisis de la sociedad⁶, en concreto, la propuesta de lectura que hace Honneth pretende anular la relación presente entre la FD y la CL, estableciendo un nuevo marco de reflexión sobre la actualidad de la FD misma. Esta es una obra que por la profunda naturaleza de su propio objeto (el derecho), pretende establecer un diálogo con su propio momento político,

⁵ Ibid., p,130.

⁶ Ibid. P 130.

esta obra es en Hegel la expresión de un pensamiento que elabora una propuesta de acción que integra a la totalidad.

(V) La tesis cinco de Giusti admite que en estricto sentido no es posible prescindir de la CL en un análisis de la FD, *en términos generales de la lógica en la ética, hablando de la ética en un sentido hegeliano, es decir, de un sistema de categorías que prefiguran la comprensión de la realidad.*⁷ Según Giusti, prescindir de la CL no es posible en ninguno de los niveles de presuposición antes descritos.

Naturalmente, estos tres tipos de presuposiciones deben entenderse de manera articulada y no por separado. La FD no se entiende sin tomar en consideración el cuestionamiento hegeliano del paradigma de la subjetividad moderna, ni sin la propuesta metodológica del concepto kantiano de autonomía de la voluntad, tampoco sin la propuesta metodológica del movimiento del concepto. Estas presuposiciones admiten, sin duda, relecturas contemporáneas o esfuerzos de traducción, pero sin ellas no es posible comprender la estructura ni la argumentación inmanente en la FD. (Giusti,2013, p.131)

No poder prescindir de la CL no implica que esta deba estar presente en cada uno de los movimientos interpretativos para la FD, pero al reconocer al *elemento lógico* como fundamento estructural ya hemos ganado actualidad para la FD misma. Justamente de este registro partiremos para el presente análisis sobre el concepto de Estado, de nuevo será imprescindible fijar el principio metodológico citado anteriormente; a saber, *que es necesario fijar el nexo esencial entre la forma y el contenido.*

(VI) Por último, en su sexta tesis Giusti afirma que la sorprendente actualidad de la FD de Hegel se debe a su dependencia de la CL⁸. Esta tesis elaborada por Giusti toma como punto de partida el trabajo de Honneth, para propósitos del presente nos bastará mencionar el hecho de que Giusti encuentra en estos estudios una ruta genuina que toma

⁷ Ibid. P, 131.

⁸ Ibid., p,131.

deliberadamente el desarrollo de una actualidad para la FD prescindiendo de la CL, es decir, la propuesta de Honneth no depende de la CL, sería tema de otra investigación el cómo Honneth daría respuesta a la gran deuda en la que quedaría su propuesta al prescindir de fundamentos *lógicos* que, según Hegel, permiten que la FD se sostenga .

Para Giusti, Honneth quiere prescindir deliberadamente de la CL y guiarse solo por una <<intuición básica>> de Hegel que consistiría en plantear el problema de la libertad en forma de *una totalidad estructurada*. Esa no es, sin embargo, simplemente una <<intuición básica>>, sino más bien un programa metodológico central de la CL y sumamente relevante para el concepto de Estado (2013, p.132). Por lo pronto, un análisis de estas posiciones requiere un trabajo más extenso y que desborda por mucho los objetivos del presente, basta aclarar que Giusti pone de manifiesto un aspecto fundamental para la actualidad de la FD, a saber, esta idea de ***una racionalidad inmanente a los procesos sociales, que encarna los valores y los principios de una comunidad en una época determinada***; fijemos así esta idea de totalidad estructurada, de elemento lógico subyacente, de ethos de un pueblo. Esta intuición retomada por Honneth es tomada de la concepción de Hegel sobre la definición de razón y su relación con la sociedad y la historia, y es naturalmente hilo conductor de la estructura de la CL. Lejos, pues, de ser un obstáculo para la comprensión de la FD, las intuiciones centrales de la CL son la causa de su actualidad y su relevancia en el debate contemporáneo⁹.

⁹ Ibid. p, 133.

Capítulo II

Filosofía del Derecho de Hegel- tercera parte: Ética (*Familia, sociedad civil y Estado*)

La FD de Hegel es una obra que contiene en sí misma un valioso registro de lo que sería un programa definitivo de su filosofía política. Si bien su importancia es capital, no es el primer lugar en donde su aproximación al concepto de Estado es elaborada. Ya en sus primeros escritos políticos pertenecientes al periodo de Frankfurt (1794-1800) encontramos a un Hegel profundamente crítico de la situación de Alemania reflexionando sobre la necesidad de una unificación para esta (*tarea que el propio Marx volvería a pensar en su introducción*), permitiendo ver así a un Hegel en vías de reflexionar acerca del concepto de Estado, un Hegel preocupado por ver a Alemania convertida en una nueva *república*¹⁰. Para los objetivos del presente bastará centrarnos en la propuesta concreta sobre el Estado expuesta en su tercera parte de la filosofía del derecho, *la ética*. En este capítulo abordaremos los tres momentos descritos en esta tercera parte de la FD: *la Familia, la Sociedad Civil y el Estado*, momentos fundamentales para intentar comprender la propuesta total del Estado hegeliano como unidad, Estado aquí como ese momento alcanzado por la racionalidad encarnada en el tiempo.

La FD de Hegel es en muchos sentidos una obra cuyos alcances encuentran raíces profundas en la totalidad de su pensamiento y “sistema” desde la lógica, la integración de

¹⁰2008, p.58.

estos momentos a su vez en su propuesta exige de nosotros la capacidad de enfrentar elementos entre sí, por ejemplo, estos tres estadios (*Familia, Sociedad Civil y Estado*) componen la realidad de lo que en Hegel podemos condensar conceptualmente como *Eticidad (Sittlichkeit)*, la eticidad es por definición un recorrido lógico de la racionalidad humana, según Hegel:

En la simple identidad con la realidad de los individuos, lo Ético aparece como el modo universal de obrar de los mismos—como costumbre—; el hábito de lo Ético se convierte en segunda naturaleza, que se sitúa en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el espíritu que vive y existe como un mundo y cuya sustancia sólo es en cuanto espíritu (1968-a, p.154).

Esta totalidad de la *eticidad* en Hegel se expresa en la realidad desde múltiples dimensiones (propiedad, trabajo, libertad, voluntad, espíritu de un pueblo). Esta noción de *espíritu del pueblo* designa al conjunto o totalidad de costumbres, leyes e instituciones propias de cada comunidad, totalidad que media y determina el hacer y el querer de los individuos particulares. Este *ethos* se convierte en la fuente de los deberes y derechos de esta “segunda naturaleza” dando paso a las dos esferas que componen esencialmente al Estado y que encuentran en este un desarrollo *lógico*. *El espíritu de un pueblo para Hegel es una totalidad/eticidad a la que llegamos en tanto miembros de una familia, de una sociedad civil y de un Estado*. En esta segunda naturaleza que es la eticidad, la conciencia particular en sí se halla expresada como antítesis de la sustancialidad, pero la eticidad que tiene como fin motor a lo universal la integra en sus múltiples *formas*, es de esta manera que la existencia particular que es fundamento de la sustancialidad desaparece para objetivarse en la eticidad como elemento lógico. La certeza de la libertad particular tiene su realización en el carácter universal que la integra, tiene en este carácter un terreno moral en el cual hacerse como universal, es por esto por lo que a la pregunta de un padre acerca del mejor modo de educar éticamente a su propio hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (que también es atribuida a otros): "Que tú lo hagas un *ciudadano de un Estado con leyes justas*." (1968-a, p.155).

i) La Familia

En el conjunto dinámico que es la eticidad, la familia es ante todo una normatividad previa y *pre reflexiva* que nos constituye, la familia como condición previa a la reflexión, es una forma implícita cuyo origen se halla en la mediación inmediata del *amor*. Este amor como fenómeno primero y como relación espiritual, es denominado por Hegel como *sustancialidad inmediata*:

La familia, como sustancialidad inmediata del espíritu, es determinada por el Amor a su unidad afectiva; de suerte que su condición es poseer la autoconciencia de la propia individualidad en esa unidad, como esencialidad en sí y por sí, por ser en ella no como persona por sí, sino como miembro (Hegel, 1968-a, p. 157).

Cuando Hegel piensa en la familia, piensa en concreto en la familia burguesa. Los juicios que podamos esgrimir contra esta filosofía y su forma de considerar este núcleo interno o primero poco nos interesan ahora, lo que permanecerá esencialmente es el registro lógico de esta primera esfera que como contenido histórico Hegel sintetiza en el *matrimonio monógamo que configura a su vez un patrimonio*. La familia como primera naturaleza es el lugar en donde somos *reconocidos* por el simple hecho de pertenecer a ella, se goza aquí de un amor incondicional que halla su cometido en la configuración primera de nuestro entorno, nuestro lenguaje y en último sentido de nuestro propio mundo. Hegel encontrará en el matrimonio la relación espiritual necesaria para la sociedad civil y para el Estado, en la familia, las relaciones no se tratan de forma abstracta como en la sociedad civil; el amor es dado por sí mismo en tanto miembro de dicho núcleo, en la familia no se trata de particulares buscando su propio beneficio como sí lo sería el particular en la *sociedad civil*. En la familia el núcleo de este amor renuncia a su propia subjetividad para ser una persona¹¹.

[...] El hombre tiene su vida efectiva, sustancial en el Estado, en la ciencia, etcétera, y, en general, en la lucha, en el trabajo con el mundo externo y consigo mismo; de suerte que sólo en su escisión obtiene superación combatiendo su autónoma unidad

¹¹ Ibid. (Hegel, 1968-a, p.158).

consigo, cuya tranquila intuición y subjetiva ética sensitiva posee en la familia [...] (Hegel, 1968-a, p. 162).

La autonomía del hombre comienza en la familia. Es esta unidad la que esboza en amplio sentido el camino hacia la *sociedad civil* en donde se introducen intereses subjetivos y un complejo *sistema de las necesidades*, así como también relaciones económicas, laborales y de intereses propios entre particulares, etc. La familia es por ello una unidad que al disolverse; es decir cuando los hijos perpetúan el núcleo en tanto nuevas familias, se abren el camino hacia la relación entre particulares, el hombre concreto de la *sociedad civil*. En vías de nuestros actuales objetivos, no será especialmente relevante profundizar en la concepción del matrimonio y las particularidades de esta forma como antecedente y necesidad de la comunión de subjetividades libres en la persona unificada que supone para Hegel la familia; no obstante, será necesario que fijemos especial atención en dos aspectos de la familia que Hegel describe y que son fundamentalmente relevantes para llegar al concepto de Estado.

En primer lugar, Hegel reconoce que la comunión del matrimonio tiene por necesidad la comunión de bienes específicos, es decir que un matrimonio es esencialmente una institución en el que dos libertades por mutuo acuerdo condensan una fuerza y patrimonio: *La familia, como persona, tiene su realidad externa en el patrimonio en el cual reside la existencia de su personalidad sustancial, solamente en cuanto la familia posee en bienes* (1968-a, p.163).

El establecimiento del patrimonio estable aparece ligado a la introducción del matrimonio, en las tradiciones de las fundaciones de los Estados o, por lo menos, en correlación con una vida social civil. Por lo demás, en qué consisten los bienes y cuál es el verdadero modo de su consolidación surge en la esfera de la Sociedad Civil. (1968-a, p 164).

Es así que el patrimonio es una expresión más de la familia, estos medios son a su vez configuraciones para el particular en tanto *herencia* (disolución de la familia por muerte de los progenitores). En la esfera de la sociedad civil dichos bienes adquieren relaciones

mucho más elaboradas que contienen relaciones legales y económicas de por medio, en la sociedad civil la relación de amor sustancial primero desaparece, somos en tanto somos *reconocidos* por lo que somos por nosotros mismos y nuestras propias determinaciones, no así por el reconocimiento de esta sustancialidad interna que somos en nuestra familia.

La ampliación de la familia, como paso de la misma a otro principio, constituye realmente, en parte, el crecimiento pacífico de la misma como pueblo, como nación, que, en consecuencia, tiene un origen comunista natural; y, en parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas mediante el poder de dominio, o bien por medio de la unión espontánea, iniciada por las necesidades que vinculan y por la acción recíproca para su satisfacción. (Hegel, 1968-a, p.171).

Dentro de la familia, la autodeterminación subjetiva no es aún fracturada, es en la disolución de esta que encontramos una transición a la sociedad civil que permite objetivar a la luz de un entramado de relaciones más complejas; la familia es el antecedente necesario para la formación dentro de las costumbres (Sitten) de nuestra propia vida. No es posible el que nos realicemos siempre en el núcleo interno de la familia, pero necesitamos de esta como cuidado primero y preparativo para la esfera de la sociedad civil. El que hallemos razón o no en Hegel sobre la configuración que esta familia tenga como unidad poco nos interesa, la descripción de la familia burguesa es aquí para Hegel un horizonte al que debiera referirse como pensador y miembro de su propia época, de su propia racionalidad, de su propia configuración; en pocas palabras, de sus propias costumbres. Para nuestros propósitos basta fijar la idea de que la familia, como sustancialidad inmediata, es un primer momento fundamental de la estructura completa de la eticidad y por tanto del Estado.

ii) La Sociedad Civil

En nuestro camino hacia el concepto de Estado, la familia y la sociedad civil pueden ser entendidos como elementos sustanciales y como pilares de este. La familia es en concreto la primera instancia de configuración del Estado, su realidad interna, el lugar del particular reconocido en tanto miembro (Mitglied) y no por sí mismo. Ahora bien, es necesario avanzar a la esfera de la *sociedad civil*; para Hegel esta comprende tres momentos respectivamente:

La Sociedad Civil encierra tres momentos: A) La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás, constituye el sistema de las necesidades. B) La realidad de lo universal aquí contenida, de la libertad y de la defensa de la propiedad mediante la administración de la justicia. C) La prevención contra la accidentalidad que subsiste en los sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto cosa común por medio de la policía y la corporación. (1968-a, p.176).

Esta concepción tripartita de la sociedad civil despliega un diálogo en profunda relación con la historia de la filosofía política y del concepto de Estado desde la antigüedad. Hegel confronta allí la concepción de Estado de Platón y en general lo que para él representa un problema de la era griega respecto a esta; a saber, el hecho de que se resalta la belleza ideal y verdad del Estado sustancialmente, pero excluyendo el principio de *particularidad independiente*; es decir, no incorporando el gran logro de la libertad subjetiva que la modernidad tiene como conquista¹², profundizaremos más a fondo en dicha cuestión en la sección siguiente.

Si en la familia hemos hablado antes de una *sustancialidad inmediata*, de lo que nos ocuparemos ahora con la sociedad civil es de una “*realidad exterior*”, necesaria para el Estado, no debe pensarse en que dichos momentos de la eticidad son un conjunto cronológico o teleológico de formas sucesivas, sino más bien un registro íntimamente relacional y simultáneo; de lo que ahora se trata no es de ese individuo que goza de un *reconocimiento inmediato en tanto miembro*, sino de su reconocimiento en tanto sí como particular, sus modos de determinación y de forma.

La sociedad civil arranca al individuo del seno de la inmediatez para introducirlo en un entramado más complejo de relaciones innegables, el individuo autónomo se constituye en tanto se objetiva, es decir en tanto es reconocido como *totalidad y universalidad* a través de la satisfacción de sus propios intereses y necesidades, así como también bajo el cumplimiento de los estatutos de su propio pueblo, en el entramado legal al que se incorpora en tanto goza de derechos, así como de deberes. En la sociedad civil, el individuo miembro

¹² Ibid., pp. 173-174

del Estado tiene por fin particular su propio interés, es por esto que el otro en su universalidad aparece como un elemento o medio en el cual debo apoyarme según mis propios objetivos; aquí prima el interés por el particular, el *universal* es expresado como un *medio* en el cual el particular encuentra su propia realización, en este realizarse el particular halla su propia relación con la amplia cadena de conexiones en las que se efectúa su propio saber, hacer y querer (Hegel, 1968-a, p.174).

a) Sistema de las necesidades

El sistema de las necesidades que describe Hegel revela el entramado de relaciones en las que se encuentran los hombres como sociedad, *entramado en el cual la propia determinación se expresa en relación con otros* y se es *reconocido* como particular en tanto despliego mi abanico de intereses y necesidades. Esta condición particular revela la conexión entre elementos, entramado universal por el cual la subsistencia y el bienestar del individuo como existencia determinada aparecen como elemento fundamental, la satisfacción de los propios intereses solamente puede llegar a realizarse a través del carácter universal que se expresa ahora como *medio*. Así en Hegel:

El animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, que igualmente son limitadas. El hombre, en la misma dependencia, presenta, a la vez, la superación de esta y su universalidad, sobre todo mediante la multiplicación de las necesidades y de los medios, y luego, por medio de la descomposición y la distinción de la necesidad concreta en partes singulares y aspectos específicos que llegan a ser necesidades diversas particularizadas y, por lo tanto, más abstractas (1968-a, p. 177).

Para Aristóteles es inconcebible un individuo fuera de la comunidad en tanto *ser social*¹³, en la antigüedad *la polis* suponía un momento de unificación más perfecto en el que

¹³2008, p.62

el particular se disolvía, en el que *el todo es necesariamente anterior a la parte*¹⁴. Para Hegel en cambio, únicamente es a través de la *sociedad civil* que podemos alcanzar el carácter autónomo como particulares que ganamos universalidad, es decir; somos incorporados en nuestra propia particularidad, estructurada ella en tanto deseos y necesidades que satisfacemos en otros en tanto medios y no como fines en sí mismos, en últimas ganamos universalidad en nuestras propias determinaciones.

Como seres humanos, las necesidades a las que se refiere Hegel son como medio de existencia concreta, un ser para otros; es en este entramado de relaciones que nuestras necesidades y trabajo son condiciones para la propia satisfacción del particular¹⁵, estas necesidades y medios, contrario a los animales, no nos son determinadas totalmente, por el contrario, el entramado de *relaciones abstractas* se convierte en una expresión de la relación entre particulares diversificada por la esencia racional del hombre, es de esta manera que adquirimos universalidad, es en la sociedad civil en donde alcanzamos este alto grado de objetivación; es decir, la realidad del individuo depende en alta medida de su relación con la existencia más general, este *momento de exterioridad* es el ser jurídico a su vez que encuentra en la sociedad su propia realización y reclama su propio reconocimiento. Esta relación que establezco con los demás y con la propiedad de otros en sí misma es un tipo de objetivación que por lo demás, pone a otros como medios de la propia satisfacción particular.

En el sistema de las necesidades, las particularizaciones resultan abstractas en tanto el otro se me presenta como un *medio* para la realización de mis propios intereses, ese alguien con el que a su vez compito en una realidad externa más compleja de relaciones racionales. Todas estas necesidades variadas expresadas abstractamente se convierten así en una existencia real de un ser para otros, es en esta cadena de necesidades que mi expresión se particulariza. Un ejemplo expresado claramente por Hegel en este punto hace referencia expresa al fenómeno del *trabajo*, en este la diversificación de procedimientos que se realizan del material que otorga directamente la naturaleza y el resultado del trabajo se expresa a su vez como *necesidad de satisfacción* de un otro en tanto que el hombre se relaciona con los

¹⁴ Aristóteles, Pol., I, 1253a-13.

¹⁵ Ibid., p. 178.

productos humanos y sus labores constituyen a su vez el objeto de su consumo (Hegel, 1968-a, p 179). La sociedad civil es para Hegel ese lugar de realización para la individualidad, es allí donde nuestras propias determinaciones constitutivas aparecen en un *ser para otros*, mi individualidad en tanto, *lengua, trabajo, propiedad, actividad*; no es sino reconocimiento íntimo con otros, hablamos para otros, trabajamos para satisfacer las necesidades de otros y otros trabajan para satisfacer las nuestras, somos propietarios y los demás respetan esa propiedad en tanto elemento legal de la sociedad civil. Este constante vivir para un otro será lo que en últimas desembocará en el Estado como momento lógico y real, la comunidad opera así desde el supuesto de un *ser para otros* en constante autodeterminación, el Estado surge como momento lógico que encarna el íntimo elemento de lo común para un pueblo.

b) Administración de la justicia

Ahora bien, cuando el individuo ha alcanzado sus determinaciones abstractas en el sistema de necesidades e intereses, podemos decir que este individuo ha sido objetivado y por tanto reconocido en su propia determinación. Hegel insistirá en que la única manera en que sea realmente conocido como universalidad objetiva es en tanto se valida como sujeto del derecho y como miembro de la sociedad civil, según Hegel:

Como en la sociedad civil el derecho en sí viene a ser ley; así también la existencia, primero inmediata y abstracta, de mi derecho individual, se transforma en el sentido de ser reconocido como existencia, en el querer y en el saber universal existentes. Las adquisiciones y las acciones sobre la propiedad deben, por lo tanto, ser emprendidas y consentidas con la forma que les proporciona aquella existencia. La propiedad depende ahora del contrato y de la formalidad que la hacen apta para la prueba jurídicamente válida. (1968-a, p.192).

En la sociedad civil soy reconocido ahora por lo que soy como particular y como sujeto de relaciones sociales mediadas por la ley. Es mediante esta que mi determinación es reconocida universalmente, como miembro de la sociedad civil se tienen derechos y deberes, por tanto, es posible entablar así polémica y soporte ante un juez, estos fundamentos jurídicos

suponen el que me haga valer mediante pruebas y evidencias de mi propia determinación como ser particular. El núcleo de esta reflexión por parte de Hegel sintetiza el hecho de que, cualquier sistema de leyes -por diversas que puedan ser- no dejan de encarnar la expresión de un pueblo o comunidad, permitiendo así que el particular pueda relacionarse con ese *saber universal* que se expresa como costumbre, como ley.

La sociedad civil en su carácter de universalidad tiene el deber de procurar una educación con sus miembros, Hegel recalca aquí el vital punto de que las *leyes válidas de una nación no dejan de ser su código y sus costumbres*¹⁶, la familia dota al individuo de un estado de interioridad particular, respecto al medio y a la formación de las aptitudes que este necesite para desenvolverse, procura a su vez que el particular participe del patrimonio general y su manutención en caso de incapacidad; ahora la sociedad civil contraria a este primer momento aleja al individuo de este seno interno y troca a unos con otros en un entramado que goza además de un carácter autónomo para cada uno. Esta *segunda naturaleza* se eleva como guía para quienes pertenecen a esta esfera, en últimas para quienes configuran la costumbre mediante la escritura de la ley.

El *derecho positivo*, o por decirlo de otro modo, lo que está conforme a la ley y se entiende como naturaleza jurídica, se hace concreto mediante la autoridad de la ley, en últimas mediante la administración de justicia, resulta bastante relevante el hecho de que la familia y la sociedad civil constituyen los momentos necesarios de los cuales deriva el Estado como elemento lógico, estos momentos son para Hegel el verdadero fundamento del Estado.

Por lo tanto, en la realidad el Estado, en general, es más bien el primer fundamento dentro del cual la familia se desarrolla hasta convertirse en Sociedad Civil, y es la Idea del Estado mismo, la que se dirime en estos dos momentos: en la evolución dialéctica de la Sociedad Civil la sustancia ética adquiere su forma infinita, que encierra en sí los dos momentos: 1) de la distinción infinita hasta ser en sí, que es de la autoconciencia por sí; y 2) de la forma de la universalidad, que reside en la cultura, de la forma de pensar por el cual el

¹⁶ Ibid., p. 186.

Espíritu es objetivo y real en las leyes y en las instituciones, en su voluntad pensada, como totalidad Orgánica (Hegel,1968-a, p. 211).

Hegel comprenderá de inmediato que dicha mediación entre ambas esferas debe ser incluida dentro de la estructura general de cualquier FD, en la administración de la justicia, Hegel encuentra el hecho de que las leyes escritas, pese a ser codificadas no dejan de ser sus costumbres (1968-a, p. 187), así el particular en tanto subjetividad sometida al capricho se realiza en esta universalidad, es por esto por lo que la ley en Hegel debe ser dada a conocer universalmente (1968-a, p.190). Lo que aquí opera es el hecho de que la sociedad civil media las múltiples subjetividades a través de la universalidad de la ley, ley que no deja de ser por demás la propia expresión de un pueblo, no deja de ser su espíritu y por ello una garantía de objetivación del particular a través del derecho abstracto que incluye en su primera parte a las relaciones legales y al contrato.

La sociedad civil en tanto espacio en el cual la justicia es administrada permite al particular entrar en un estado de no vulneración respecto a su propiedad y su persona, para Hegel, la administración pública de la justicia permite que el corpus total se mantenga unificado. Como veremos en la sección siguiente, de lo que se trata aquí es en estricto sentido de un Estado que se escinde sobre familia y sociedad civil en tanto elemento lógico, aquí el particular en una unidad orgánica es reconocido en su determinación y en su estrecha relación con el corpus de lo universal. Es en este sentido que el particular goza de derechos y de deberes respecto a la sociedad civil y al Estado; es por eso por lo que, cuando la sociedad civil incorpora al individuo en su sustancialidad inmediata, permite que este tenga derecho a un reconocimiento legal. Hegel insistirá constantemente en la importancia de la decisión jurídica a cargo de juristas y jueces, de un debido proceso que atienda a la subjetividad sin por ello vulnerar al conjunto de la universalidad que representa la sociedad civil. En el caso del derecho, esta sección es particularmente relevante pues es allí donde el individuo adquiere una relación expresa con la otredad, la administración de la justicia es una determinación legal que incluye el reconocimiento interior en relación con la totalidad/universalidad exterior, Para Hegel:

En la tarea de la jurisdicción, como aplicación de la ley al caso singular, se distinguen dos aspectos: primero, el conocimiento de la naturaleza del caso, de acuerdo a su individualidad inmediata, si existe un contrato, etcétera; si fue cometida una acción lesiva y quién es el autor de ella; y en el derecho penal, la reflexión, como determinación de la acción según su carácter sustancial, delictuoso (§ 119); en segundo lugar, la asunción del caso bajo la ley del restablecimiento del Derecho, el cual, en el campo penal, encierra la pena. Las decisiones acerca de estos dos diversos aspectos son funciones distintas (1968-a, p. 196).

En Hegel, la administración de la justicia reúne el supuesto básico de que las leyes como expresión abstracta son en últimas un elemento común del pueblo que se expresa como su propio espíritu y sus propias costumbres. Ahora bien, esta expresión general y abstracta de la ley se encuentra en confrontación con el elemento particular y subjetivo de lo individual, la administración de la justicia integra ambos momentos en una síntesis de lo común. Hegel insistirá así constantemente en la figura del juez, quien garantiza una revisión detallada de la determinación para el particular y su defensa sin vulnerar por ello la condición general de la sociedad y sus costumbres. Dentro de la sociedad civil, la administración de la justicia garantiza una unidad orgánica con el Estado y la familia, una garantía de reconocimiento y de validez universal en tanto miembro. Es de esta manera que la ley es comprendida como una expresión de lo común. Según Hegel, la ley debe ser vista como una expresión de la razón y la racionalidad. La ley no debe ser vista como algo arbitrario u objeto del capricho particular, sino como un registro que refleja el bien común de la sociedad, la administración de justicia es un elemento fundamental para cualquier sociedad ética y debe ser establecida por el Estado de manera imparcial y justa, con el debido proceso y la protección de los derechos individuales sin olvidar el carácter universal.

c) La policía y la corporación

En el sistema de las necesidades el bienestar de cada individuo es condicionado por su propia particularidad, así como por la configuración objetiva de las necesidades, la

administración de la justicia garantiza suprimir la ofensa a la propiedad y a la personalidad¹⁷. Ahora, como veremos, Los detractores de Hegel han encontrado en esta sección una crítica ampliamente comentada, en especial a un señalamiento de dar forma absoluta a un conservatismo que justificaría un régimen policial, así como también a la persecución demagógica¹⁸. En esta sección, Hegel encuentra en la policía, ante todo, la realización de la objetividad externa; es decir de la sociedad civil como familia universal, familia que requiere de garantías ejecutivas para sus formas legales; es decir, el uso de la fuerza en la protección de las costumbres y ante todo de la propiedad.

La previsión policial realiza y sostiene, ante todo, lo universal, que está contenido en la particularidad de la Sociedad Civil, como orden externo y organización para la defensa y la garantía de los complejos de fines e intereses particulares que son los que tienen su existir en este universal; así como él, como dirección suprema, cuida de los intereses (§246) que van más allá de la sociedad (Hegel, 1968-a, p. 207).

De lo que aquí se trata es de la forma concreta de ejecución para la protección de la ley y de la propiedad, así como también de la individualidad de la propia persona que se incorpora a un elemento público de la sociedad civil; la policía es para Hegel esencialmente la fuerza de la universalidad objetiva, el hacer concreto de la determinación de una sociedad civil en estricto sentido. A su vez, en la figura de la *Corporación (conjunto de realidades internas)*, el particular encuentra la manera de hacerse objetivo mediante su expresión laboral y su configuración propia: la corporación es la congregación de individuos en una totalidad más amplia de intereses y determinaciones. Para Hegel, el particular encuentra en la corporación la seguridad de su subsistencia y su patrimonio; en últimas es en la corporación en que el particular es reconocido como miembro de la sociedad civil en una realización que encuentra contradicciones internas en la confrontación con los intereses de otros. Lo que en pocas palabras se expresa en esta sección es que en la corporación se reconoce al *ciudadano* como perteneciente a una totalidad que compone a su vez a la sociedad civil. Esta totalidad determina al particular en tanto garantiza el despliegue de sus cualidades laborales, jurídicas,

¹⁷ Ibid., p. 200.

¹⁸ Rendón, 2008, p.7

éticas, de propiedad y de seguridad. En este sentido Hegel resolverá encontrar la dignidad de la propia clase en relación con el carácter público de los múltiples intereses conjuntados ¹⁹.

Hegel entiende a la policía como el organismo responsable de garantizar la seguridad, el orden y la tranquilidad en la sociedad mediante el uso de la fuerza legal y de la coerción. La policía es vista como elemento fundamental en una sociedad civilizada, pero debe ser equilibrada con un sistema judicial justo y una legislación adecuada. La corporación es un conjunto de personas organizadas en torno a una actividad o profesión común, gozan de una especie de autogobierno en el que se rigen por sus propios estatutos y normas sin violar por ello los de la sociedad civil. La corporación es importante porque contribuye al desarrollo de una sociedad estructuralmente organizada al permitir a los individuos agruparse para perseguir sus intereses comunes y protegerse mutuamente. En ambos elementos, policía y corporación, Hegel encuentra una expresión de la ética social. Para él, la ética sólo tiene sentido en el contexto de la vida en sociedad, y, por tanto, es a través de estas instituciones que se manifiesta y se realiza. La policía y la corporación son así fundamentales para el desarrollo de una sociedad que integre a la particularidad con lo universal y común.

La *Filosofía del derecho* de Hegel establece que la policía y la corporación son dos elementos importantes dentro de la organización social y política. La policía como elemento común de la sociedad civil, tiene como función principal la seguridad y protección de los ciudadanos en sus múltiples y particulares movimientos. Por su parte, la corporación se refiere aquí las organizaciones que representan a grupos específicos dentro de la sociedad, como los gremios y las asociaciones profesionales. Hegel considera que la policía y la corporación son elementos necesarios para la estructura de la sociedad civil y la protección de los derechos individuales. En cuanto a la corporación, Hegel encuentra en ella un elemento esencial para garantizar la representatividad de los diferentes sectores de la sociedad en la toma de decisiones políticas públicas y de gremio, la familia encuentra en la corporación un *reconocimiento* orgánico con la sociedad en su conjunto. De esta manera, se considera que la corporación debe estar formada por personas que tengan intereses comunes y que trabajen juntas para proteger y promover sus propios intereses y derechos. En general, la policía y la

¹⁹ *ibid.*, p.209.

corporación son elementos fundamentales dentro de la FD de Hegel al ser esa realidad externa en la que otro encuentra objetivación y no simplemente acontece como un puro medio. Una adecuada implementación y funcionamiento en ambos elementos son fundamentales para la construcción de un elemento de lo común que se constituye como sociedad civil:

En el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el bienestar de cada individuo existen como *posibilidad*, cuya realidad está condicionada tanto por su arbitrio y por la particularidad natural, como por el sistema objetivo de las necesidades; mediante la administración de la justicia, se cancela la *ofensa* a la propiedad y a la personalidad. (1968-a, p 200).

En Hegel, la policía y la corporación son también esas expresiones generales en las que las congregaciones obtienen una realidad concreta en tanto agrupación de intereses comunes. Ya no se trata del particular que en el sistema de las necesidades encuentra en el otro a un medio o incluso a una competencia, sino que ahora el marco general de dichas instituciones adquiere un reconocimiento más general para el conjunto de la sociedad civil. Dicho elemento común, encuentra a su vez la necesidad de una defensa de la integridad de la sociedad civil, en la FD de Hegel, la policía y la corporación son entendidas como elementos fundamentales para el mantenimiento del orden y la regulación de la vida social. La policía es la instancia encargada de objetivar el elemento común del derecho abstracto en defensa de los particulares y sus determinaciones, mientras que la corporación es responsable de defender los intereses particulares de los gremios y las comunidades políticas. Ambas instituciones se sostienen en la idea de que la vida social es un ámbito de interdependencia en donde las necesidades individuales y colectivas deben equilibrarse en función del bien común. En este sentido, la policía y la corporación son piezas fundamentales del complejo entramado institucional de la sociedad civil que propone la FD hegeliana.

iii) El Estado

En primer lugar, es necesario identificar las tres partes que componen lo que conocemos como el espíritu objetivo de la filosofía del derecho de Hegel; *el derecho*, *la moralidad*, y por último *la ética*. Esta última se compone a su vez de tres momentos, a saber;

familia, sociedad civil y Estado. Si queremos captar la dialéctica que aquí tiene lugar, es necesario en estricto sentido fijar los dos momentos anteriores descritos en la FD (*Familia y Sociedad civil*), o lo que es lo mismo; *sustancialidad inmediata y sustancialidad exterior o singularidad abstracta*. Ambos momentos son necesarios para la aparición del Estado, los dos son pilares y por tanto elementos lógicos previos; *no debemos perder de vista el hecho de que el camino del espíritu objetivo que enuncia Hegel es el camino de la realización de la libertad, (o como mencionamos en el capítulo anterior, la libertad como una totalidad estructurada)*, el Estado es despliegue dialéctico de la libertad que, según Hegel, se vuelve necesario como elemento lógico concreto, este reúne a ambos momentos (familia y sociedad civil) en una estructura concreta y objetiva además de orgánica, en pocas palabras, los momentos previos descritos brevemente en las secciones anteriores llegan a concretarse en éste último.

En la familia como universalidad abstracta somos amados de inmediato; nuestra relación es una manifestación del sentimiento íntimo del particular como miembro de un corpus que es mediado por el amor natural, una relación que es necesaria, pero que no permite que la libertad del particular llegue a objetivarse plenamente. Nadie se realiza en el núcleo de la familia, sino que más bien, es en la sociedad civil que el individuo llega a realizarse afirmándose como particular en sus propias determinaciones; la afirmación del particular es el hacer concreto y singular del individuo:

El Estado es la sustancia ética autoconsciente es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, pero que [ahora] recibe al mismo tiempo la forma de la universalidad consciente mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; esta universalidad consciente, igual que las determinaciones suyas que se desarrollan en el saber, tienen a la subjetividad cognoscente como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional. (Hegel, 1997, p.551)

Para Hegel, el Estado no cancela a la sociedad civil ni a la familia, la libertad es en realidad todo el recorrido del espíritu objetivo y por tanto el Estado es un momento de la realización de dicha libertad; se formula aquí que el Estado es un paso lógico y a su vez

concepto al reunir ambos momentos en una totalidad orgánica. Estado es el nombre para la unidad entre el universal abstracto y la singularidad abstracta del individuo que busca sus propios intereses, es decir; *el Estado es la unión de ambos momentos y a su vez el paso lógico al que estos conducen*. El Estado es una dirección lógica que unifica conceptualmente al individuo con el universal abstracto. Aquí no debemos pensar al Estado aún como institución, pues este es fin en tanto manifestación lógica de la naturaleza humana. Para Hegel, la libertad no se llega a realizar sino se concreta en este momento, no es ya una institución o estructura, sino la contraposición de dos elementos que simultáneamente configuran esta unidad racional. Para Hegel el Estado es unidad entre individuos, una armonía como bienestar en un elemento común, aquí no hablamos de una búsqueda total de intereses particulares (ello sería el neoliberalismo), de lo que se trata es del Estado como una totalidad orgánica superior.

Hobbes es quien escinde al Estado como leviatán sobre lo *que sería una naturaleza humana primaria expresada como guerra entre particulares*, en donde se halla el miedo por el otro; la amenaza en todas partes e inseguridad permanente. En Hegel en cambio, el Estado puede ser entendido como este momento lógico fundamental para ambas esferas descritas anteriormente (familia/sociedad civil). El Estado no es otra cosa que la encarnación de la Eticidad, la comunidad en sí misma construyéndose en un sentimiento básico común. Lo que se esconde detrás del concepto de Estado hegeliano es el resultado del recorrido lógico que media el elemento común como expresión general y la subjetividad del particular afirmándose en sus propias determinaciones a la luz de esta universalidad. La constitución es una forma lógica del Estado; este debe objetivarse, no puede quedarse como capricho del sentimiento particular, debe ser letra viva, debe ser constitución; en pocas palabras debe representar a las costumbres de un pueblo: su espíritu, *las leyes no dejan de ser otra cosa que las costumbres hechas letra*, esta necesaria segunda naturaleza que es la eticidad:

El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado (1968-a, p.212).

Es clave retener el hecho ya mencionado de que el Estado es el lugar en el que la libertad alcanza un despliegue concreto de realización para el particular, el Estado es ese movimiento racional de la libertad que llega a objetivarse en una época histórica precisa, en una constitución, en una expresión lingüística y artística, en una organización social específica; en pocas palabras, el Estado es una expresión lógica en el tiempo de la naturaleza racional humana. Para Hegel la posibilidad de una vida política se sustenta en la relación que establece el particular con el Estado, para Hegel este no puede objetivarse si no es por medio de la sociedad en su conjunto, atendiendo únicamente a su propio capricho particular. El pueblo es la garantía para que el particular pueda ser *reconocido* en sus propias determinaciones, mientras que para Hobbes el Estado aparece como dominio ante el estado de naturaleza y de guerra, para Hegel es en el Estado en donde el particular tiene una verdadera realización en tanto es reconocido y su libertad es expresada a través de esta universalidad, para decirlo claramente, el Estado es en Hegel un paso más en el camino hacia la realización de la libertad. Recordemos que en la FD de lo que se trata es de una *ciencia del Estado*, aquí Hegel no se propone el decirnos cómo debería ser un Estado, sino en cambio, revelar esta dialéctica que expresa un carácter especulativo sobre esta segunda naturaleza que representa la eticidad y que a su vez configura el espíritu de un pueblo en el Estado mismo.

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; más, por otra parte, es su fin *inmanente* y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, *derechos* (§ 155). (Hegel, 1968-a, p.216).

Para Hegel el Estado como necesidad externa y como poder superior sobre lo que podemos denominar la subjetividad del particular, representa un momento de integración, los miembros de este tienen derechos y deberes frente a aquel; vale la pena recordar la anécdota que Hegel integra en su FD y que retoma de sus primeras perspectivas sobre el Estado en los griegos, “preguntó un padre a Pitágoras cuál era la mejor forma de educar a su hijo, a lo que le respondió: haciéndolo ciudadano de un Estado con leyes buenas” (1968-a, p.155). Esta anécdota es relevante en la medida en que, para Hegel, el pensar la unificación de Alemania

en su momento supuso una revisión del concepto de Estado desde el amor a la *polis* griega por parte del ciudadano. Este registro tiene el mérito de poner esta universalidad como una totalidad que Hegel usaría como punto de partida; no obstante, para Hegel el problema con dicha concepción es no dar un lugar a la subjetividad, principio que para la FD y para la propuesta de filosofía política hegeliana ocuparía más bien un lugar central.

Se ha insistido con anterioridad en el carácter no prospectivo de la FD como propuesta política acerca del Estado, sin embargo, dicha obra entabla un diálogo directo con una época concreta que apunta al análisis político de su tiempo. Del mismo modo no podemos eludir el diálogo que la FD entabla directamente con dos discutidas perspectivas filosóficas e históricas que configuran la concepción del Estado hegeliano. Por un lado, tenemos el punto de partida de Hegel del Estado como totalidad en la *polis griega*; un momento del Estado platónico-aristotélico en el que la totalidad impone sobre el individuo una estructurada universal expresada como el Estado para quien el ciudadano vive, por otro lado, la perspectiva de la absolutización de la subjetividad moral a manos de Kant.

El origen de la concepción política del Estado en Hegel se halla en clara confrontación con la tradición platónica del Estado, concepción sobre la cual un Hegel joven encontraría la forma más precisa de construir una propuesta que respondiese a la disgregación de Alemania. Como Rendón señala, “esta propuesta orientó el pensamiento juvenil de Hegel en una vuelta a la polis griega, Estado para el cual no había lugar en el mundo moderno, encontramos aquí el republicanismo Hegeliano de su juventud y a su vez, sus primeros pasos en la consolidación de un sistema del Estado mayor expresado en la FD” (,2008, p.59). Para propósitos de nuestros objetivos no será fundamental tratar el problema de la unificación de Alemania en dicho contexto, por otro lado, esta expresión de la relación individuo con la *totalidad denominada Estado*, en concreto será desarrollada y condensada por Hegel en la FD bajo el concepto de *Eticidad*, según Rendón:

Hegel se valió de estas lecturas (Tucídes y E. Gibbon) para reivindicar y postular el antiguo ideal de la vida política, de acuerdo con el cual la vida y unidad de las polis sólo son posibles en la medida en que el individuo particular viva para las polis. El individuo era uno

con su ciudad: este era, para él, el fin exclusivo de su obrar y querer. En ello residía para Hegel la verdad y la belleza del mundo político griego²⁰. (2008, p. 59).

Esta totalidad a la que Hegel volvería en los griegos determinará fundamentalmente el inicio de su reflexión sobre el concepto de Estado cuyo alcance más elaborado vería la luz en la FD, allí la república como *idea/fin lógico* que emana de la existencia del propio ciudadano será un aspecto capital, en la república se vive para una idea, para una unidad que supera el criterio de la subjetividad absoluta y el capricho del yo, nuevamente aquí de lo que se trata es de una supremacía de lo público sobre lo privado, de lo objetivo sobre lo subjetivo, en donde el todo es siempre superior a la parte. La expresión racional de dicha objetividad no será en Hegel otra que el propio Estado, esta consideración conducirá a Hegel a la definición de “*espíritu de un pueblo*”, y servirá a su vez de principio explicativo para la totalidad desarrollada en la FD como Eticidad. A este respecto vale la pena resaltar la aclaración hecha por Rendón que pone de manifiesto una directa relación de la FD con la actualidad política general:

La condición ética de un pueblo, o lo que es lo mismo, la racionalidad de un Estado se mide por el grado de reconocimiento y de valoración del que disfrutaban sus individuos, no solo intersubjetivamente, sino también respecto del Estado. Un Estado que no satisface o que violenta esta pretensión es un Estado de naturaleza. A diferencia de éste, por antonomasia, Estado de reconocimiento. (2008, p. 63).

Todas estas ideas de un Hegel republicano en juventud vendrán a sedimentarse concretamente en la FD bajo el concepto de Estado, por lo pronto basta con mostrar que Hegel encuentra en su juventud una vuelta al pasado de la polis griega, un rescate de la idea de república como fundamento; de la misma manera Hegel reconoce en esta determinación posteriormente el hecho de que en la polis griega el olvido de la subjetividad es algo que no puede rescatarse en una FD que responda a la modernidad, pues como hemos visto, la libertad

²⁰ Rendón introduce aquí una interesante cita de la *Filosofía Real* de Hegel que explicita esta perspectiva republicana: En la edad antigua, la bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo universal y lo particular, una obra de arte en que ninguna parte se separa del todo, sino que es esta unidad genial del sí mismo que se sabe a sí mismo y de su presentación (2008, p. 59).

y la subjetividad hacen parte de esencialidad del concepto propiamente de Estado, veremos en el pasaje 258 de la FD como esto es expresado:

Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad, compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según leyes y normas pensadas; esto es, universales. (Hegel, 1968-a, p.214)

Encontramos de esta manera que contrario a la polis griega, Hegel si deja un lugar especial para la subjetividad y la propia unidad que esta tiene con la esfera universal, estadios que juntos no son otra cosa que el camino de la libertad, el camino del espíritu objetivo. Por lo pronto bastará señalar este punto de partida para Hegel, punto que servirá a manera de condensar una totalidad expresa que desencadenará en el concepto y/o racionalidad del Estado. Para dicha totalidad, la costumbre es *fundamentalmente el contenido*, en este sentido es fundamental no dejar pasar el hecho de que en la costumbre encontramos el objeto del derecho universal y, a su vez, el objetivo de la subjetividad griega; en otras palabras, Hegel nos recuerda que, en las polis, de forma muy aristotélica por supuesto, el todo es superior a la parte y, por ende, dicha subjetividad no se presenta de modo esencial.

Por otro lado, la propuesta de la FD entabla un diálogo directo con la formulación kantiana del derecho, formulación que acusa de absolutizar a la subjetividad sobre la totalidad general que hemos descrito antes; de lo que se trata ahora es de la libertad objetivada en ese tránsito lógico que es el Estado, es por ello por lo que Hegel no pasará por alto que en la moral kantiana el yo de la acción no actúa por un deber *con contenido*, sino por un *deber por el deber mismo*. En secciones anteriores hemos fijado un particular interés en fijar esta dupla entre *contenido y forma*; consideramos que esta dupla operante en el sistema hegeliano figura sustancialmente en el concepto de Estado. En la crítica kantiana, Hegel se dispone a encontrar un vacío que esta nunca pudo llenar, el hecho de que el yo kantiano de la acción no disponga de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Este vacío del sistema kantiano pone de manifiesto la imposibilidad de encontrar un *qué para la acción*, sería por el contrario el

deber por el deber mismo o, en otras palabras, el *deber sin contenido que se vuelve un puro formalismo*, a este respecto Rendón aclara que:

Este <<qué>> es el *contenido* que los individuos tienen ante sí, en el que ellos mismos se hallan inmersos y que, dicho en lenguaje hegeliano, constituye su <<sustancialidad>>. Se trata, para Hegel, de un contenido que, a la vez que sirve de materia del deber, es su referente. Y tal contenido no es otra cosa que lo que en la *filosofía del derecho* Hegel denomina <<ético>> (das sittliche): Lo ético- comenta Hegel- tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las instituciones y leyes existentes en y por sí. (2008, p.150).

Si en la antigüedad platónica la *polis* habría dejado de lado a la subjetividad, con Kant el problema era que dicha subjetividad se transformaría en elemento principal, el reclamo de Hegel nos recuerda el hecho de que una totalidad ética (independientemente de leyes e instituciones), tiene un contenido esencial expresado como eticidad, como totalidad, como costumbres, en pocas palabras; *como deber que goza de un contenido fijo encarnado en el propio Estado*. Hegel reconoce muy bien a Kant el descubrimiento del *cómo debemos actuar en cuanto al deber en sí mismo*, pero de nuevo, la concepción de un carácter de eticidad fijo que desencadena un Estado concreto nos permite pensar el qué de la acción, la costumbre, la totalidad, el contenido fijo que no se pierde como capricho subjetivo. Como consecuencia de esta “segunda naturaleza” el Estado como concepto y como realidad racional toma suma relevancia al convertirse en el resultado lógico de la racionalidad expresa humana como unidad de familia y sociedad civil, el Estado es según Hegel un paso lógico de objetivación de la libertad.

Para Hegel, el Estado como concepto puede evidenciarse de forma diversa en tres momentos respectivamente: a) El Estado como organismo individual, como realidad inmediata que se refiere al derecho y es expresado en las leyes; es decir, como constitución o como Hegel lo definirá derecho *político interno*. B) La determinación de un Estado en relación con otros Estados; es decir un *derecho político externo*. Y c) *la realidad de la idea de concepto que se escinde sobre sí misma y sobre las esferas de la familia y la sociedad*

*civil*²¹. Frente a este último sentido, Marx sí que será profundamente crítico, como veremos más adelante para ambos autores los principios de base funcionarán de forma diversa en cuanto a la esencialidad del Estado y por tanto de la política, es decir, al *qué* de la acción al que el mismo Hegel intenta responder con la FD:

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; más, por otra parte, es su fin inmanente y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, derechos (§ 155) (1968-a, p.216).

El desprecio de esta subjetividad por Hegel conduce a un concepto de Estado que se presenta como necesario en el mundo moderno, pues el concepto de accidentalidad subjetiva siempre será insuficiente respecto al contenido fijo de la *idea*; incluso desde el punto de vista metodológico es necesario partir de la perspectiva de la sustancialidad, no de la particularidad, pues toda otra forma de proceder particular <<carece de espíritu>>. (Rendón,2008, p.68). La concepción ética de Hegel tiene como *contenido* concreto a las esferas de la familia, sociedad civil y Estado; esgrimen juntas una crítica a la moral kantiana y retoman viejos momentos del pensamiento político y sus respectivos antecedentes lógicos en la antigüedad. Esta perspectiva nos permite enfrentarnos a la pregunta de la relación *individuo- Estado* como una racionalidad propia del espíritu humano, *de lo que aquí se trata es de una respuesta por los particulares y por el elemento común que los integra, la eticidad tiene como contenido a estas tres esferas que al objetivarse son constitución, leyes y costumbres*. Después de este desarrollo sobre el Estado en esta tercera sección, Hegel defiende la monarquía como momento de necesidad racional como propio de su época, pensamos que en estas decisiones metodológicas es posible o no estar de acuerdo, lo que en concreto vale la pena resaltar es el orden al que Hegel ha llegado al hablar de una subjetividad expresada como voluntad general objetiva, expresión que puede y es únicamente realizable a través del Estado como fin lógico. El considerar al particular como un elemento tangencial

²¹ 1968-a, p. 215.

al contenido fijo de la eticidad sitúa al Estado como realización o realidad de la libertad humana, el problema radicaría más bien en la no esencialidad de este carácter particular; pues, como Hegel entiende, esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura solo de sí misma, disuelve en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia [...] (1968-a, p. 135). La FD desarrolla el concepto de Estado como forma necesaria para la unidad entre la voluntad particular y la voluntad general. Para Hegel la realización de dicha libertad subjetiva no puede darse sin otro y por supuesto no puede llegar a realizarse sin la mediación del Estado:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que se sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia y el fin y el producto de su actividad (1968-a, p. 212).

El Estado es en concreto para Hegel la realidad de la idea ética, la realización de la libertad y por tanto la única manera que tiene la voluntad particular para objetivarse en voluntad general. Es claro que para Hegel el concepto de Estado supera por mucho a la consideración de aquel como simple institución, lo que integra este concepto es una totalidad racional, un entramado de relaciones que se han expresado anteriormente como familia y sociedad civil, el individuo se halla inmerso así en una realidad racionalizada y expresada como costumbre; como ley, como constitución. Para Hegel el Estado resulta expresado como la <<verdadera conciencia moral>>, pues esta a su vez no es otra cosa que la racionalidad de un pueblo, el espíritu de un pueblo, el Estado es la realización de la libertad. Aquí la operatividad del concepto no deja de ser vital, *la eticidad como segunda naturaleza estructura la espiritualidad racional humana*, pertenecer al Estado para Hegel es en gran medida una parte de esta naturaleza que se escinde sobre el conjunto de lo mutable, de lo subjetivo, de lo cambiante, del capricho del yo, de lo no esencial frente a la esencialidad mayor de la voluntad general, frente a la realidad esencial que de una u otra forma es el Estado.

Capítulo III

El concepto de Estado del joven Marx en: *introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y la cuestión judía*

Es bien conocida la relación presente entre Hegel y Marx a la luz de un clima filosófico fecundo sobre la forma en que interpretamos y a su vez cambiamos al mundo. Tan cierto es que no habría Marx sin Hegel, como que sin un análisis de la forma en la que el Estado es entendido por Hegel nos quedaría siempre incompleto el análisis y materialización sobre el Estado como forma objetiva y universal de la práctica política. Aproximarse a un concepto tan polémico como el establecido desde ambos registros de dos autores cuyas obras resultan titánicas debe hacerse con precaución; contrario a lo que comúnmente se piensa, la filosofía política de ambos autores detona en sus propios conceptos una realidad concreta de la política y del derecho a lo largo de la historia de la filosofía.

En 1844 se publica en la única edición existente de los *anales franco alemanes* el artículo titulado *introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y Sobre la cuestión judía* en el cual Marx inicia una respuesta contra Hegel que nunca sería terminada, ello en parte al traslado de su horizonte de estudio de la filosofía política, historia y derecho a la economía política moderna. El análisis de un concepto tan fundamental como el de Estado a lo largo de su obra requiere entender que el límite de esta reflexión no puede guardarse en ninguna biblioteca únicamente, pues de la misma manera en que Hegel lo hizo, lo que a Marx preocupa en esta obra es fundamentalmente la situación general de Alemania y del proletariado como clase emergente.

El trabajo de Marx se vuelca hacia las calles y sus críticas políticas son agudas moviendo todo a su paso. Esta breve obra contiene algunos de los elementos esenciales que

desarrollará en análisis posteriores y que sitúan al proletariado y sus condiciones como sujeto histórico. Esta pequeña obra contiene en su brevedad una de las mejores introducciones a la gigantesca obra de Marx en su conjunto, pues en su juventud, pese a la no profundidad posterior de sus estudios económicos, encontramos un germen de la realización de la libertad y la emancipación como conceptos centrales en su obra, encontramos aquí una necesidad viva de crítica, un ejercicio intelectual cuya reflexión se halla fuertemente relacionada con el momento político de su propia actualidad, pues en Marx como es sabido y como se encuentra en estas obras, todo ejercicio intelectual debe desembocar en la práctica.

La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel es una obra que se escapa a esa concepción de especialista únicamente, es una obra que pone en evidencia la respuesta más inmediata de un joven Marx a la lectura Hegeliana, una lectura que a propósito del Estado y otras cuestiones resulta ser una de las más relevantes y profundas, así como también una de las más citadas por los críticos posteriores de la FD. Lo que en este capítulo se intentará, por tanto, es aproximarnos al concepto de Estado desde estas obras (*introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y sobre la cuestión judía*) fundamentalmente como respuesta a la FD. Por otro lado, incluimos muy brevemente algunos elementos fundamentales para entender el concepto de Estado en el joven Marx desde el manuscrito de Kreuznach, escrito en el verano de 1843 titulado *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en la que Marx comentó línea a línea los párrafos desde 261-313 de la tercera parte de la FD.

Esta breve introducción de Marx sobre la FD contiene el vuelco de la crítica teórica a la crítica práctica que estructuraría posteriormente su obra completa. Encontramos en esta el comienzo de algunas ideas desarrolladas posteriormente en sus manuscritos y que se aproximan a conceptos fundamentales que luego serán desarrollados tales como *praxis* y *proletariado*. Es clave entender que esta obra es la puesta en marcha por fijar fundamental atención al lugar de la *praxis*, su ruptura con el carácter teórico y más bien su impulso por articular ahora sobre este mediante la *praxis*; dicha crítica y ruptura con la crítica teórica apunta directamente a Hegel y su análisis de la sociedad moderna, pero eso no es todo, en esta breve obra encontramos también algunos de los ecos más grandes del materialismo como propuesta para la crítica política, una obra que paradójicamente nos recordaría a la actividad

del joven Hegel para quien la unificación de Alemania se convertía en tema fundamental de su filosofía política.

Este artículo reconstruye en su primera parte la crítica feuerbachiana de la religión, crítica dotada por Marx de un carácter fundamental ahora para el Estado, de una u otra forma en esta obra la idea feuerbachiana de Dios como proyección humana es revestida por Marx de un latente materialismo cuyo carácter histórico apertura una dimensión social que hace de la religión un reflejo social, un reflejo de todo aquello que constituye concretamente un carácter histórico determinado, esta crítica de la religión es en el fondo una crítica del mundo político que la fundamenta. El proletariado se encuentra aquí tímidamente como la masa que encuentra consuelo en la religión:

La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecidas. Es el opio del pueblo. (Marx,2013, p.43).

Este breve artículo inicia afirmando que la crítica de la religión se halla superada, Marx considera la crítica de la religión como un logro alcanzado por la *revolución francesa*, la religión es aquí para el hombre *la realización fantástica* de un mundo que carece de realidad verdadera, por tanto, nos dice Marx; la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual (2013, pp.42-43). Aquí la superación de esta dependencia se hace imperativa para que el proletariado vuelva sobre sí mismo y realice su crítica del mundo, un mundo liberado del engaño ilusorio de la religión, bajo este registro es posible situar al Estado ya no como consecuencia lógica del espíritu humano, sino como manifestación histórica y política del hombre en sí mismo, Veamos:

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente, la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como puede tenerlas el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo, o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su

propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés (Marx, 2013, p.42).

Para Marx, el Estado aquí pasa a ser simplemente un comité que se ocupa de los problemas de la clase burguesa, *aparece aquí el lugar del Estado como instrumento para la enajenación del proletariado*; el Estado y la sociedad componen a la religión y en ese mismo sentido a la falsa ilusión de un mundo que solo tiene consuelo para el hombre como aspecto positivo, de lo que aquí se trata es de entender que el hombre es *su propio mundo, su propio Estado*, no la consecuencia del recorrido de la lógica, sino más bien una consecuencia histórica, un entramado de relaciones sociales que lo determinan. Este texto reclama una lucha contra el *statu quo* y contra las condiciones enajenantes para el proletariado, es el reclamo de su propia emancipación. El Estado moderno es en Marx el instrumento en últimas de la opresión del proletariado y configurador de su ilusión. Es necesario citar completamente el apéndice 4d sobre la FD:

4d) La crítica de la “filosofía del derecho”.

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del Derecho*, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, compleja y definitiva, es ambas cosas: por una parte, es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que éste comporta; por otra, es además la negación de todo tipo anterior de *conciencia política y jurídica en Alemania*, cuya expresión más distinguida y universal, elevada a *Ciencia*, es precisamente la filosofía especulativa del derecho. Sólo en Alemania ha sido posible la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento* abstracto exaltado acerca del Estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá, aun si este más allá solo es un más allá del Rin. Pero también a la inversa: la concepción alemana del Estado moderno, abstrayéndose del *hombre real*, solo ha sido posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* o no satisface al hombre entero más que imaginariamente. Los alemanes han *pensado en la política* lo que otros pueblos han hecho. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y arrogancia de su pensamiento fueron siempre a la par con la parcialidad y el raquitismo de su realidad. Lo mismo que el *estatus quo* del *Estado alemán* expresa la culminación del *ancient régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado

moderno, el statu quo del saber político alemán expresa la inmadurez del Estado moderno, su misma carne está podrida (Marx, 2013, p.59).

Para el joven Marx de la *crítica a la filosofía del derecho*, Hegel tiene el mérito de consolidar una estructura para la realización concreta de la libertad a través del Estado, logra allí advertir la *escisión/confrontación* que guarda la sociedad moderna en la que el hombre abstracto de la constitución se encuentra por un lado y la realidad del hombre concreto lanzado al enfrentamiento de unos contra otros de la sociedad civil por otro. Hasta allí Marx estará de acuerdo, lo que no reconocerá serán las conclusiones a las que Hegel llegaría al denominar a la monarquía como culminación del Estado moderno²². La tarea crítica sobre la objetivación que emprendería Hegel conducirá a Marx a una expresión fundamental para su obra; la de una crítica emancipadora que se vuelca sobre lo político como campo de acción, nuevamente; *de praxis*. Para Marx, el hombre debe ser liberado del misterio religioso y del concepto puro del Estado lógico que se presenta como místico, el hombre real ha despertado aquí para superar el ejercicio únicamente lógico de la política; este texto en sus breves páginas es ante todo un llamado de un Marx político que pone al proletariado como sujeto de la política y no como un resultado lógico en estricto sentido.

Esta crítica conduce a Marx a una temprana búsqueda por describir a ese *demos* luego en proletariado, por enriquecer el concepto, pero también el contenido de mundo en dicho despliegue; por la preocupación genuina sobre la política y sobre la libertad, un Marx joven que aún no trasladó su campo de estudio a las posteriores descripciones económicas en cuyo centro se encuentra la *productividad*. Para Marx, la abstracción del hombre que hace Hegel no logra satisfacer una real descripción de la espiritualidad humana; añadir ese contenido histórico social del materialismo evitaría así el que el proletariado fuera “esterilizado” políticamente, en su acción encuentra su realización de la política, el Estado se deriva del *demos* y no al contrario, de lo que se trata aquí es de una activación del núcleo político y de una crítica simultánea de su propia época, Marx reprocha así a Hegel el que la abstracción del hombre deje al hombre mismo fuera. Cuando en Marx el *demos* es puesto como sujeto de la política y no el Estado, la realidad de la política se escapa al concepto y a su despliegue

²² 1968-a, p. 212.

en sí mismo, el Estado moderno según Marx, ignora este hecho y desactiva la potencia del *proletariado* como sujeto de configuración mediante su *praxis* en el propio mundo. Cuando una vuelta sobre el proletariado ocurre, la filosofía aparece como arma intelectual del *demos*, la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales²³. Este registro, contrario a lo que acostumbra a pensarse, no es un juicio sobre la filosofía y su abstracción, sino más bien un llamado a su vital tarea de articulación con el mundo.

.Ahora en Marx es el hombre real el sujeto de la política, el que se realiza en la familia y la sociedad civil como hombre en concreto, ya no es el Estado el sujeto de la oración y el hombre su predicado, sino que, a la inversa, el Estado es un momento que se deriva de la estructura espiritual del hombre, el Estado comporta así un momento al que se ha llegado también materialmente, lo que quisiéramos destacar para nuestros propósitos ahora es el hecho de que en el joven Marx que reacciona a la FD, encontramos una preocupación fundamental por la libertad y su realización en el derecho y en el mundo. La crítica de Marx a la FD reprocha cualquier propuesta que pierda el horizonte empírico como fundamento, que coloque al hombre del lado de la minoría de edad, del absolutismo político; de la enajenación a secas de su núcleo político. Como es evidente, el registro entre ambos autores describe una forma de concebir a la política como actividad del espíritu humano en sí misma.

Sí bien el proletariado es el sujeto activo de la política, dicha *praxis* no puede quedarse como momento abstracto sin realización, el Estado es la materialización y realidad de esta práctica política. Marx reconoce el objetivo de la *filosofía del derecho* como *ciencia de la lógica*, *allí se ocuparía más de la realidad abstracta del concepto*, en esta medida reconocerá en Hegel un punto de partida necesario y esencial en sus propias determinaciones. El recorrido de la FD es anticipado en la *Ciencia de la lógica*, Marx llega incluso a entender a la FD como un paréntesis de la CL misma, allí donde lo subjetivo debe empatar con la exterioridad más inmediata y universal, en todo caso el registro emancipador que nutre a Marx se alimenta del punto de partida hegeliano del Estado como fin lógico, si bien la forma de monarquía no es entendida por Marx como el elemento lógico de la realización del Estado, sí permite que veamos el cómo se materializa un registro lógico, un registro que es ante todo histórico y dependiente de las relaciones entre los hombres que expresan también un *poder*

²³ 2013, p.75.

político. Poder que es también expresión de la dominación; *dominación en la cual el propio Marx encontraría un lugar para el Estado moderno*. Esta breve obra en su corta extensión inaugura un nuevo periodo en el que el mismo Marx a raíz de sus viajes a Francia encontraría una realidad cruda para la clase explotada, realidad que se escaparía al registro conceptual de los filósofos que como Hegel olvidaron al sujeto enajenado en sus determinaciones; por ello, Marx reclamará el que otras naciones hayan hecho lo que Alemania misma únicamente había teorizado en el papel.

Esta obra nos recuerda a un Marx preocupado por la política y la realización de la libertad, contrario a momentos posteriores en los que el Estado es simplemente derivado de la estructura económica general. Aquí el Estado se entiende como problema principal para la política, para la democracia, para la realización del proletariado en sí mismo; este texto no deja de ser para el pueblo, se halla en dicha crítica su propio origen discursivo. El trasladarse del problema de la realización de la libertad al problema del qué hacer político y su realización conduce inevitablemente a Marx a sentar las bases para un *materialismo histórico* que enfrenta al *idealismo político* que fundamentaría la acción política para Hegel; es decir, el de *la realidad del concepto*.

Sobre la cuestión judía es un texto en el que Marx contesta a Bruno Bauer acerca de la situación del pueblo judío respecto al Estado alemán cristiano, allí Bauer resalta el hecho de que el Estado alemán por definición debería ser un Estado laico, dicho Estado religioso no puede coexistir con el logro de la emancipación política de todos sus ciudadanos. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de la contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política (Marx, 2018, p.2), este texto presenta mucha relevancia para esbozar el concepto de Estado en Marx ya que, como respuesta a Bauer, el mismo Marx encontrará que el Estado laico en sí mismo puede profesar un *credo del Estado* y comportarse de la misma manera *que lo haría la crítica religiosa, es decir siendo credo alienante*.

No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: de qué clase de emancipación se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula. La crítica de la emancipación política

misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el "problema general de la época"(Marx,2018, p.4)

Para Marx la incompreensión en Bauer radica en que ve en la crítica de la religión el origen de toda crítica, y no ve en cambio el hecho de que la cuestión entre el pueblo judío y el Estado cristiano alemán exige una crítica *del mismísimo Estado en general*; formulación en que no profundiza la relación entre la real emancipación política y la emancipación humana. (Marx,2018, p.4). Para Marx, *la emancipación política* no es lo mismo que la *emancipación humana*, en esta diferencia soporta su crítica a Bauer; el error de este resulta en limitar el debate a un ámbito teológico y buscar que la emancipación se trate de una emancipación religiosa, Marx encuentra que el Estado secularizado supera el problema sobre la cuestión judía y la cuestión cristiana, más aún cualquier aspecto religioso se traslada al ámbito privado. Es importante reconocer que la crítica que opera allí no se resuelve únicamente de este modo en la crítica religiosa. El aspecto que Marx trae a cuento es el hecho ya advertido por Hegel, a saber, que el hombre abstracto de la constitución (libre, propietario, burgués) se encuentra en confrontación con el hombre de la sociedad civil arrojado a la competencia egoísta de la realización de los propios intereses:

El hombre en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal. (Marx,2018, p.7).

Lo que aquí Marx advierte es que le hombre de los derechos humanos, el sujeto abstracto del Estado que aparece en la constitución se encuentra en notable diferencia con el judío de a pie, el particular que como sujeto puede llegar a estar desprotegido por el mismo Estado, Marx reconoce de esta manera que el problema no es la antítesis entre Estado y religión, sino entre Estado y sociedad civil. Es así como Marx encuentra en el derecho a la propiedad privada y en general en los derechos humanos el origen de una emancipación política que no es del todo la emancipación humana general para todos los hombres.

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (á son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad. (Marx,2018, p.14).

La emancipación política es la emancipación del hombre *egoísta* que encuentra en los demás la forma de solventar sus propios intereses, la libertad del otro es expresada para este únicamente como límite, para el judío, declara Marx, la cuestión del Estado religioso no es ya un problema que se presente únicamente en el ámbito teológico, en el judío de a pie, la enajenación ha sido llevada a cabo ahora por el dinero, y la expresión material de este, el ejemplo de la cuestión judía pone de manifiesto el hecho de que, para Marx, el Estado al presentarse como *-elemento abstracto-* pierde el horizonte para el sujeto que no se encuentra en ese derecho abstracto recogido, o lo que es lo mismo; un Estado puede ser libre a pesar de que sus ciudadanos no lo sean. Tres serán los aspectos claves que podríamos fijar en relación con la cuestión judía y el Estado en Marx:

En primer lugar, Marx reivindicó la importancia de la emancipación política de los judíos. La igualdad ante la ley y la abolición de la discriminación eran condiciones necesarias para lograr la integración de los judíos en la sociedad. Marx criticó la idea de que los judíos debían renunciar a su religión para ser ciudadanos plenos. Según él, la libertad de conciencia debía ser respetada y protegida. En segundo lugar, Marx analizó el papel de la religión en la sociedad. En su opinión, la religión no debía ser utilizada para justificar la discriminación y la opresión, por el contrario, debía ser un ámbito privado de libertad individual. La religión no debía interferir en la política ni en la vida social, sino ser una cuestión exclusivamente personal. En tercer lugar, Marx abordó la cuestión de la alienación. Según él, la alienación podía ser comprendida como una consecuencia de la separación entre el trabajo y el individuo. En el caso de los judíos, la alienación se acentuaba por la exclusión de la sociedad y la negación de sus derechos. Marx consideraba que la solución a la alienación

no era el abandono de la religión, sino la lucha por la emancipación política y la integración en la sociedad:

La emancipación política es, al mismo tiempo, la disolución de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El feudalismo. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. (2018, p. 15)

Para Marx, es fundamental el no confundir a la emancipación política con la emancipación humana, la emancipación política es para Marx la superación de un antiguo régimen en la sociedad civil, el del señorío del feudalismo sobre el que el propio concepto de enajenación descansaría. Ahora bien, esta emancipación política no garantiza la emancipación humana en tanto que el sujeto burgués es ahora el sujeto de los derechos humanos (esa conquista lograda por el proceso histórico mismo) estos no son innatos, sino más bien la conquista del hombre de su propia libertad y determinación.

El manuscrito de Kreuznach escrito en el verano de 1843 sería el preliminar de un libro sobre Hegel que jamás vería la luz, titulado como *crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y que contiene algunas de las notas de Marx, específicamente los párrafos 261-313-*derecho político interno*-sección tercera: el Estado. Pese a que estos tres textos en su conjunto merecen tratamiento aparte, deberemos al menos entender el marco de su reflexión para identificar lo que para Marx vendría a representar el concepto de Estado. En este texto Marx criticará a Hegel en la noción sustancialista del Estado que operará en su argumentación y no tanto en el reconocimiento de este Estado como eticidad, en este aspecto podemos encontrar en ambos un elemento común, según Marx: aquí Hegel no desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera lógica (1982, p.328). Para Marx, Hegel tiene el mérito de revelar los aspectos trascendentales que revelan la ruptura de la sociedad moderna entre Estado y Sociedad civil (ya no Estado y religión), su problema radicaría fundamentalmente en el esencialismo que Hegel declara para el Estado, haciéndolo sujeto de la política y haciendo predicado al sujeto real, según Marx:

Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de su sustantividad real, de su sujeto, luego el sujeto real aparece como resultado, siendo así que debía partir del sujeto real [...] Lo que se convierte, por tanto, en sujeto real es la sustancia mística, y el sujeto real aparece como algo aparte, como un momento de la sustancialidad mística (1982, p. 336).

La crítica de Marx parece apuntar al hecho de que la FD ignora que el sujeto de la política es el hombre de carne y hueso, Marx insiste en que Hegel ha hecho del Estado sujeto de la política y al hombre predicado de esta, derivando del primero la existencia del segundo, para Marx: [...] esto tiene por resultado que se tome sin espíritu crítico la existencia empírica como la verdad real de la idea, pero no se trata de traducir la existencia empírica a su verdad, sino de traducir a la verdad a una existencia empírica (1982, p.352).

Según Marx, la noción sustancialita del Estado termina por olvidar al pueblo, mistificando a la realidad política, la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en determinado, el productor es convertido en producto (1982, p.323), el problema fundamental de base es que para Marx el Estado hegeliano absoluto termina por convertirse en el sol alrededor del cual giraría toda la vida política del hombre repitiendo de nuevo la alienación del credo religioso a manos del Estado reclamada en *sobre la cuestión judía*, para Marx es necesario que en Hegel el giro copernicano kantiano vuelva a hacerse, colocando al hombre en el lugar del sol y haciendo que el Estado gire alrededor del hombre, el hombre como ser genérico (Gattungswesen), de nuevo un hombre que es su propio mundo y su propio Estado.

Conclusión

Si bien la FD es una obra que pone de manifiesto la relación disímil entre Hegel y Marx, es también ella un punto de comunión en la crítica política de su propia época y su propio Estado. Contrario a lo que comúnmente se piensa, Marx necesitó de Hegel en el despliegue de su análisis anatómico de la sociedad moderna. Como un maestro en negativo, Hegel logra mostrar a Marx la enorme tarea unificar a la sociedad moderna en un corpus común, así como de responder a una tradición kantiana que establecía la realización del *deber por el deber mismo*, deber que sería fácilmente ejecutable si pudiésemos conocer de antemano las prefiguraciones a seguir, pero como vimos con Hegel, esta formalización resulta una formulación lógica y carente de *contenido histórico real*. Si bien Hegel en su proyecto político de la FD pretendía mostrarnos las limitaciones de una realización del deber como mero formalismo, ignora el hecho de que su sistema dialéctico del concepto olvida al sujeto real como foco de la política (para Marx el naciente proletariado). Cabe destacar el rol con el que Hegel dota al Estado; este a su vez es el medio de *objetivación* en donde el individuo puede realizar su propia libertad, no obstante, el reproche que Marx esgrime contra la propuesta reclama, el que este Estado se figure sólo imaginariamente como satisfacción para el hombre.

El marco legal se presenta como esencial frente a la particularidad del hombre de carne y hueso; es decir, hay libertad individual porque hay Estado y no al contrario. Para Marx, la fundamental tarea de dotar al proletariado de una actividad política realista se pone en evidencia en la respuesta que hace de esta obra. *El proletariado como sujeto de la praxis que configura su propio Estado* y su propio mundo transforma la esencialidad del Estado hegeliano que limita la particularidad del hombre como sujeto de la praxis y lo reduce al capricho singular, no es la constitución lo que hace que exista un *demos* y unas *costumbres* dadas, es ahora el *demos* el fundamento de una *constitución* y de un entramado de costumbres expresadas como *leyes*.

De lo que aquí se trata no es de un *cómo debería ser el Estado*, para asuntos como estos la filosofía siempre llega tarde(1968-a.p.36), no obstante, la tarea crítica del Estado

desde nuestra propia época puede ser afirmada como asunto urgente para una revitalización de la FD, una obra que, en sus determinaciones y alcances, inicia apenas la tarea de una nueva lectura en la actualidad. En las páginas de esta obra y en la respuesta que hace Marx encontramos la necesidad urgente de nuestro tiempo por poner la mirada en la crítica constante de la filosofía política; así como en los conceptos políticos fundamentales como la libertad, el reconocimiento, el Estado etc. De la misma manera que Marx revitaliza la tarea y la urgencia por un volver sobre lo político, resulta urgente hoy el construir una actualidad para la FD, la herencia de estos pensadores de la libertad lejos de ser un constructo de abstracciones conceptuales, son un compromiso para nuestra propia época; en pocas palabras, una responsabilidad por el hacer real de una crítica política que no olvide que de lo que se trata es de la forma en la que llegamos a objetivar nuestra propia *libertad*. El objetivo propedéutico que se ha intentado consolidar en este breve escrito apertura la cuestión en lugar de cerrarla, el concepto de Estado no deja de ser polémico en ambos autores y sus recorridos teóricos completos, la necesidad por explorar profundamente la relación entre la CL y la FD es aún insospechada en nuestros días. Por otro lado, contrario a lo comúnmente difundido, la relación entre Hegel y Marx representa un horizonte nuevo de reflexión que no debe entenderse como un punto final, sino más bien, como un diálogo rico y permanente entre elementos tanto lógicos como teóricos que deben ser elaborados permanentemente y matizados de acuerdo a al propio momento histórico, queda como tarea mancomunada comenzar dicha reflexión en el extenso camino que ambos autores hicieron al constituir la importancia del Estado como concepto y como elemento concreto en la realización de la propia *libertad*.

Referencias

- Hegel, G. (1968-a). *Filosofía del Derecho*. Editorial Claridad S.A, Argentina.
- Hegel, G. (1968-b). *Ciencia de la Lógica*. Editorial Solar S.A, Argentina.
- Hegel, G. (1997). *Enciclopedia de las ciencias sociales*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- Marx, K. (2013). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos, Valencia.
- Marx, K., & Engels, F. (1982). *Obras fundamentales tomo I-Marx escritos de juventud*. Fondo de cultura económico, México.
- Marx, K. (2018). *Sobre la cuestión judía*. Biblioteca libre, España.
- Giusti, M. (2013). *Las dimensiones de la libertad*. Antrophos Editorial, España.
- Papacchini, Á., Rendón, C., Gutiérrez, C., Abello, I., Gama, L., Acosta, M., Correa, A., Domínguez, J., & Casas, R. (2008). *La nostalgia de lo absoluto: Pensar a Hegel Hoy*. Universidad Nacional de Colombia.