

## LA CONCEPCION HEGELIANA DEL ESTADO Y SU CRITICA POR EL JOVEN MARX

**Resumen:** *El presente ensayo estudia, en primer lugar, la concepción hegeliana del Estado. Expone cómo fue constituyéndose ésta durante los momentos formativos del pensamiento de Hegel; para pasar después a una consideración detallada de la misma en las obras de madurez de este filósofo. En este último caso, se explicita la dialéctica del Espíritu Objetivo, por desplegarse en ella la razón de ser y la materia prima del Estado.*

*En segundo lugar, se presenta la crítica formulada por Marx, en sus escritos juveniles, a la concepción hegeliana del Estado. Trátase de una crítica immanente, que señala las incongruencias teóricas y las insuficiencias epistemológicas y metodológicas del pensamiento político de Hegel. Marx prepara de este modo algunos de sus desarrollos teóricos posteriores.*

**Summary:** *This essay studies, in the first place, the hegelian concept of state. It explains how this idea was established along the development of Hegel thinking; further on it stops to consider in detail the concept of state in Hegel's mature thinking. In this last step, it talks about the dialectics of the Objective Spirit, because it involves the knowlegde that makes up the idea of state.*

*In the second place, this essay shows young Marx's critical aproach to this hegelian concept. It's an immanent analysis, which points out the theoretical contradictions and also the epistemological and methodological insuficiencias of the hegelian political thinking. In this way, Marx prepares some of his later theories.*

### 1. El contexto socio histórico:

Hegel vive de 1770 a 1831. Se trata, pues, del momento en que el Antiguo Régimen marcha apresuradamente hacia su disolución; en tanto que surgen de él, ya con robustas fisonomías, las formas económicas, sociales, políticas e ideológicas de un nuevo orden social. Francia e Inglaterra son el escenario de las transformaciones mayores: La revolución política y la revolución económica, respectivamente. Los acontecimientos y las ideas de estas naciones irradian al mundo entero: señalan rumbos y metas a los grupos sociales que en otros medios, se encuentran objetivamente vocados a realizaciones semejantes; imponen modalidades de operación social que penetran, aún en sociedades muy reacias a las nuevas orientaciones. Es así una época de agitación y trastorno; los que se resuelven en las convulsiones agónicas, en los aferramientos a la vida y en las recuperaciones momentáneas del antiguo orden, y en el doloroso y lento parto de las nuevas condiciones.

Después de la Revolución Francesa, las campañas napoleónicas demuestran la debilidad de las viejas monarquías feudales y propagan por toda Europa el entusiasmo revolucionario. En suelo francés, el régimen napoleónico hace el inventario de los planteos de la Revolución y retiene aquéllos que arraigan en una base social y económica real. Se estructura así el primer Estado europeo moderno, al convertirse en institución y norma los frutos más consistentes de aquel gran viraje histórico.

La oleada revolucionaria provocó el contraataque de las clases sociales y de los regímenes políticos cuyos destinos estaban ligados a la suerte del viejo orden. Este proceso asumió la forma de la Restauración; término que por sí sólo dispensa de

muchas explicaciones. Digamos únicamente que se trataba de rescatar la situación socio-política anterior a 1789, de prevenir nuevos estallidos revolucionarios, y de crear un cinturón sanitario en torno a Francia. Claro está que este proyecto se encontró con algunas nuevas realidades tan definitivamente instaladas, que ya no era posible removerlas. Por lo que los límites que efectivamente se establecieron distaban mucho de lo que se pretendía establecer.

Alemania tomó parte en las dos fases del proceso revolucionario desde una posición de atraso económico, social y político. La fragmentación del territorio de la nación en múltiples soberanías, así como la debilidad y dispersión de la burguesía alemana, eran los principales exponentes de este atraso histórico.

Esta situación suprimía toda posibilidad real de que Alemania pudiera incorporar a su realidad, las tendencias de renovación y transformación que tenían lugar en otras partes de Europa. Sólo en el plano del pensamiento y la cultura, cabía la posibilidad de que se hiciese contemporánea de la Vanguardia histórica europea. Y efectivamente, a partir del salto cualitativo que se opera con Kant, la filosofía alemana sienta las bases que le permiten describir gradualmente el sentido de los nuevos tiempos. En este proceso de desentrañamiento de la racionalidad de los acontecimientos, se inscriben Hegel y Marx. Son la culminación de este desarrollo.

Durante todo este período la burguesía europea se fortalece y se consolida, pese a sus tropiezos y recaídas. Aumenta su poder económico y adquiere status y reconocimiento políticos, aun en aquellos lugares en donde no le es dado ejercer el mando formal de la sociedad.

Correlativamente a este desarrollo, el proletariado va constituyéndose en una fuerza social de importancia y alcanzando su autonomía política e ideológica. Hacia 1848 ya se ha elevado, en lo fundamental, a la conciencia de sí como agente histórico.

Estas son, a grandes rasgos, las características básicas del período en que Hegel formula su filosofía del Estado y Marx efectúa el examen crítico de la misma.

## 2. Génesis del pensamiento político hegeliano:

Nuestro interés por la concepción hegeliana del Estado, se centra en las obras de Madurez (*La Enciclopedia* y *la Filosofía del Derecho*), donde las

ideas políticas de Hegel cobran su aspecto definitivo y alcanzan su exposición sistemática.

No obstante, los escritos políticos o con implicaciones políticas de los períodos previos, permiten observar, mediante su consideración conjunta, el proceso de constitución del pensamiento político hegeliano.

El punto de partida de esta evolución está dado por los escritos juveniles, producidos por Hegel en su época de estudiante en Tubinga. En este período sus preocupaciones políticas —predominantes en él, según Bourgeois (1)— se manifiestan a través de una temática teológica o religiosa. El estudio de la Cultura Clásica y el influjo de la Ilustración (particularmente de Rousseau) (2), le conducen a su acendrado republicanismo. Las “polis” griegas y la república romana le parecían la encarnación de sus ideales; y la Revolución Francesa, un renacimiento de la ciudad antigua (3).

En las repúblicas del período clásico prevalecía, en opinión de Hegel, la libre integración del individuo a la totalidad social; se realizaba “la armonía vital del individuo y del interés común...” (4). Eran medios sociales armoniosos donde la libertad humana encontraba su ámbito propio (5). Reinaba una perfecta identidad entre el hombre como particular y como partícipe del Estado.

El paganismo antiguo contribuía a este resultado. No sustraía al hombre del Mundo (como posteriormente lo hace el cristianismo); sino que más bien procuraba la unión de ambos. Esta religión impregnaba el contexto vital del individuo, lo realizaba e iluminaba, y expresaba su sentido (6). Era así el principal receptáculo del Espíritu del pueblo; y éste era la base de sustentación de la integridad activa del Estado (7).

Hegel atribuye la decadencia de la Ciudad Antigua al surgimiento de grandes desigualdades de fortuna en su seno. Esto, por un lado, condujo a la formación de una aristocracia de la guerra y de la riqueza, que se apoderó de los mandos del Estado; y, por otro, a la indiferencia política de la gran masa de los ciudadanos, ocupada en la persecución de beneficios particulares (8).

Con respecto a la Revolución Francesa, Hegel modifica su criterio al advenir la época del Terror. Lo que inicialmente celebró como la reinstauración de la “polis”, ahora le parecía el conflicto entre una libertad abstracta y vacía y la realidad irrecusable, la simple y vana pretensión de liquidar esta realidad para efectuar las exigencias de la subjetividad (9).

Piensa entonces que todo intento político por recobrar la "polis", debe ser antecedido por una transformación de la religión, que repercuta en el Espíritu del Pueblo y reforme la interioridad individual (10). Sólo esta preparación anticipada de la Revolución, puede garantizar a ésta contra la posibilidad de acabar en violencia impotente.

En su período de Berna, Hegel mantiene las mismas orientaciones y el mismo planteo de la cuestión. Pero desarrolla más intensa y sistemáticamente las consecuencias críticas que se extraen de aquí. Su admiración por el paganismo y la organización social clásica, se traducen en el rechazo y la condena del cristianismo y de las formas políticas de la sociedad moderna; las que él considera ligadas a la esencia de dicha religión.

El cristianismo es presentado, en su triunfo y desarrollo, como un producto de la decadencia de la Ciudad Antigua (11). Al disolverse el vínculo entrañable entre el individuo y su totalidad social, se anonada la posibilidad de lograr la felicidad y la libertad en el marco de la vida ciudadana. Por esto sólo resta recibir la verdad, la virtud y la esperanza de la felicidad pasivamente, de un Dios-Amo, exterior y superior al hombre (12).

El cristianismo consagra así un orden de cosas, en el que los valores supremos se retiran del mundo, replegándose en un más allá. El individuo, además, preocupado tan sólo por lo suyo particular, se encierra en su vida privada. Resulta así de todo esto la desvalorización de lo político, de lo público. Lo cual conduce al despotismo; pues el desinterés generalizado por los asuntos comunes, remite éstos al cuidado de un poder extraño.

En el plano de la interioridad, el cristianismo también contribuye a la implantación de un poder absoluto. Pues al desprover al hombre de toda esencia y valor, para concentrar éstos en un Dios trascendente, postula que el individuo se tiene que realizar en el sometimiento (13).

Hegel contrapone en estos términos la vida antigua a la vida moderna:

"En una república se vive por una idea, en las monarquías siempre por lo individual; y como los hombres no pueden vivir sin una idea, se hacen en las monarquías una idea individual, un ideal; allí, pues, una idea, como es debido; aquí un ideal, algo que pocas veces habrían creado los hombres mismos, la Divinidad. En la república, el Gran Espíritu dirige todas sus fuerzas físicas y morales hacia su idea, y todo su campo de acción tiene unidad; el pío cristiano que se entrega al servicio de su ideal es por el contrario un místico insensato, si su ideal le llena completamente, no puede dividirse entre éste y su ámbito de acción

mundanal, todas sus fuerzas tienden hacia aquella parte, pero las exigencias de contemplar el ideal satisfarán las exacerbadas exigencias de la imaginación, y hasta la misma sensualidad impondría sus derechos: ejemplos, los innumerables monjes y las innumerables monjas que han creído coquetear con Jesús y hasta abrazarle materialmente. La idea del republicano es, en cambio, de tal naturaleza que sus más nobles energías encuentran satisfacción en el trabajo verdadero, mientras la del insensato místico no se satisface sino con el engaño de la imaginación" (14).

En Francfort, Hegel empieza a reconsiderar su repudio total de la vida moderna y a rescatar importantes elementos de ésta. Tiende así hacia una síntesis de las formas sociales que antes se le presentaban como antitéticas. Una actitud realista, de acogida y aceptación de lo que es, subyace a este cambio en la valoración.

Esto se percibe muy bien en su enfoque crítico de la figura de Jesús. Este simboliza para Hegel el mero repudio de lo particular, repudio que no plantea como alternativa más que el retraimiento a lo universal no desarrollado, es decir, al vacío total. Esta no asunción de las determinaciones sociales constituye a lo colectivo y, en particular, al Estado en un destino exterior que se sufre pasivamente. El menosprecio por la objetividad, deja subsistir a ésta en su alteridad y desarrollarse como positividad opresora. Contra todo esto, Hegel sostiene que vivir, para el hombre, es coincidir con el despliegue de la vida, en sus movimientos de diferenciación, reabsorción y concreción (15). El ideal es válido cuando está fundado en la necesidad histórica, cuando su realización está asegurada porque no es otra cosa que una anticipación pensada de lo real por venir y expresa una recta comprensión del desarrollo inmanente de la historia (16). Desde este punto de vista, Hegel recusa toda refutación de la vida que no parta de la vida misma. La consecución de la libertad y la felicidad humanas no puede ser el producto del amor cristiano, que trata de alcanzar inmediatamente lo Universal por una interiorización negadora de las particularidades; ni tampoco el fruto de la razón revolucionaria ilustrada, que intenta negar la realidad preexistente para sustituirla por aquella que la razón misma conformaría (17).

Esta nueva forma de pensar se refleja también en una nueva valoración del individualismo. Hegel asociaba éste al cristianismo y a la disolución de la Ciudad Antigua; por lo que destacaba su significación negativa. Por otra parte, ya desde sus escritos juveniles de Tubinga, señalaba la existencia de un nexo necesario entre este modo de ser y la propie-

dad privada; la cual era generada, a su juicio, por la exteriorización u objetivación del carácter sustancial adquirido por el individuo.

Este análisis de la cuestión se mantiene, así como su conciencia de la problematicidad entrañada en el dualismo vida privada-vida pública, y la consiguiente existencia de recuperar la integridad de la república clásica (18). Pero Hegel se torna especialmente consciente de la irreversibilidad de la historia; se percata claramente de que el mundo moderno no puede reducirse al mundo antiguo. El hombre sigue necesitando un ámbito propio, un medio social donde se sienta como en lo suyo; pero no puede ya integrarse en la totalidad orgánica como lo hacía el griego que ignoraba su subjetividad esencial. El cristianismo ha develado el valor infinito de la interioridad y el derecho romano ha instituido a la propiedad privada como su sustento y expresión objetivos. Hegel piensa entonces en la necesidad de mediaciones que establezcan la unidad perdida, pero sin anular ni diluir estos resultados del devenir histórico (19). Inclusive empieza a tomar al individuo y a la propiedad privada como puntos de arranque para entender el mecanismo de la sociedad moderna (20), y a consultar con este propósito a los economistas políticos ingleses (21).

En su período de Jena, Hegel llega a la madurez filosófica. En su pensamiento político esto se expresa, básicamente, en términos de una mayor concreción de las tendencias sintéticas, comprensivas y realistas desarrolladas en el período anterior.

Plantea así la identidad de razón e historia. El tiempo es el ser-allí, la existencia fenoménica del concepto; obedecer a aquél no aparte de éste (22); por lo contrario: sólo el sometimiento al tiempo asegura la pertinencia real del concepto; y solo el sometimiento al concepto procura la comprensión del tiempo. En la interpenetración de ambos se percibe la idealidad de la realidad y la realidad de la idealidad (23).

Así en su crítica de la Constitución de Alemania, Hegel lo que reprueba a ésta es que se haya convertido en una mera forma desprovista de realidad, en un vestigio del antiguo orden feudal que se mantiene vigente de manera puramente forzada; pues ya no corresponde al estado alcanzado por la sociedad y la economía alemanas. Hace notar, además, que el Estado constituido ya no es el Estado, puesto que no es más el agente racional del interés común, sino el instrumento de los intereses parti-

culares de quienes ejercen el gobierno (24). Frente a esta irrealización y absurdización que afecta lo establecido, el concepto (25) puede imponerse en su lucha contra la realidad. Pues no es ya pensamiento puro, sino el sentido de una fuerza real que ha madurado en el seno del antiguo orden, la expresión de que el grado de realidad alcanzado por éste ya no soporta las formas dominantes (26).

En este momento, pues, es el concepto el que contiene la realidad; la irrealidad habita la "realidad" fenoménica.

Hegel advierte que la sociedad que ha surgido en Alemania del seno mismo del orden feudal, es la sociedad individualista basada en el desarrollo de la propiedad privada. Este nuevo sistema social destruye todos los nexos que en el régimen anterior integraban al individuo en la totalidad social. Es un orden que consagra el aislamiento de los particulares; la única unidad y universalidad que conoce es la unidad artificial de un sistema de leyes de aplicación general. Este tiene por función coordinar las particularidades mediante la codificación y estabilización de las condiciones de interacción entre ellas; pero siempre bajo la égida del interés particular (27).

Hegel piensa que una sociedad tal no porta en sí las garantías para su perpetuación y reproducción en el tiempo. La anarquía y el antagonismo derivan naturalmente de ella; de modo que está permanentemente amenazada de destrucción por las mismas contradicciones que produce.

Anteriormente Hegel había concebido al Estado como expresión de la ausencia de contradicciones y había asociado su ruina al surgimiento de éstas. Pero ahora comienza a entenderlo como una necesidad planteada por la presencia de las contradicciones en la vida social. La misión del Estado es impedir la disolución de la sociedad por causa de los antagonismos que ella misma genera. Le corresponde hacer suyo el interés general que ha sido expulsado del seno de este tipo de sociedad y constituirse en un poder independiente y superior, capaz de moderar y regular los conflictos sociales (28). Por esto el Estado es primeramente fuerza; fuerza militar (29). Hegel plantea que la voluntad general no es el origen del estado, sino su resultado. Es preciso que una fuerza externa impulse a los individuos, contra su voluntad, a asumir los intereses comunes. Por esto la primera forma del Estado tuvo que ser la tiranía. Esta integró a los individuos negándolos; pero los disciplinó: la obediencia al gobernante aprestó para la obediencia a

la ley (30).

Hegel, pues, caracteriza al Estado como fuerza y coerción; pues la sociedad que ve desarrollarse ante sus ojos "requiere un control y una restricción permanentes" (31). Sin embargo, no olvida su antigua concepción del Estado como ámbito propio para el desarrollo del individuo. Su planteamiento es que la oposición entre el elemento individual y el elemento estatal no es absoluta; la construcción y el conflicto no agotan el vínculo entre ambos. Pues el Estado tiene por objeto una comunidad de intereses en la que es partícipe el individuo, y es a través de aquel que éste puede elevarse hasta una dimensión histórica de significación plenamente humana. El individuo no vive así su libertad auténtica en el "no", en la separación; sino incorporándose a la acción del Estado Racional, nutriendo su interioridad en él (32). Pero, como ya lo hemos visto, Hegel concibe ahora la conquista de la autonomía individual como un suceso irreversible y valioso en sí. La preservación del mismo debe ser compatible con el desarrollo del Estado en su vocación integradora. Para esto establece algunas esferas intermedias (corporaciones, clases, comunas, ciudades), en las que los individuos podrán autoadministrarse respecto a asuntos de su más directa incumbencia; y por las que podría lograrse una espontánea unificación de las voluntades que culminara en el Estado (33).

En este período Hegel establece sus ideas fundamentales acerca de las relaciones entre los Estados. En este plano, en su opinión, prevalece el estado de naturaleza. Toda regulación jurídica es aquí puramente provisoria y sólo se mantendrá en tanto exprese los intereses reales y las relaciones de fuerza efectivas (34).

En Jena también Hegel abandona sus viejas convicciones republicanas. Ya desde su estadía en Francfort éstas habían entrado en crisis; pero ahora opta abiertamente por la monarquía hereditaria y constitucional. Se trata de un proceso de reconciliación con la realidad alemana que entonces apenas empieza. Puede asociarse este proceso con el incremento de su saber acerca de la realidad objetiva y con la consiguiente renuncia a sus ilusiones juveniles, pero también con el positivismo acrítico que acecha en su tesis de la identidad entre lo racional y lo real (35).

### 3. El Estado como culminación dialéctica del Espíritu Objetivo:

Los elementos conceptuales que hemos visto surgir y permanecer en el pensamiento de Hegel durante sus etapas de formación, van a constituir, como tendremos ocasión de comprobarlo, los materiales de su concepción política madura. En la *Filosofía del Derecho* y en la *Enciclopedia*, en efecto, hallaremos estos mismos elementos pero desarrollados en forma más amplia y completa y articulados en una conexión dialéctica explícita.

Hegel concibe el Estado en este período como la plena racionalidad de la existencia social de los hombres. Pues constituye el momento en que esta existencia, haciéndose objeto de su propio saber y querer, revierte creativamente sobre su devenir mismo. El Estado es así la máxima realidad asequible al Espíritu Objetivo, el supremo resultado de su desarrollo inmanente. En cuanto significa el cumplimiento cabal y la expresión más perfecta de los contenidos específicos de este Espíritu, el Estado se encontrará dado como idealidad ya en el surgimiento primero de los mismos. En tal sentido todo el desenvolvimiento del Espíritu Objetivo se cifraría en el paso del Estado desde su idealidad a su realidad. Y las formaciones previas que tienen lugar en este desenvolvimiento contarían, pues, como las premisas concretas de esta realización.

Pero veamos el proceso en detalle. La más vasta tríada hegeliana arranca de la *Idea en sí*; la cual es entendida como el sistema de determinaciones lógicas que obra como condición de posibilidad de la existencia considerada en general. Esta idea se enajena en la naturaleza; es decir, se constituye por esta materialización en *Idea fuera de sí* y prosigue en este plano su proceso de diferenciación interna, de despliegue y realización de su contenido posible. La evolución natural prepara el advenimiento del Espíritu. Este representa el retorno de la Idea a sí misma, es la *Idea para sí*; pues por él la Idea adquiere existencia refleja y llega a reconocerse, además, en la naturaleza.

El Espíritu se desarrolla a través de tres momentos. Primero es como *Espíritu Subjetivo*. Aquí se parte de una subjetividad inmediata que avanza hacia una reproducción cada vez más penetrante de la realidad. Este proceso significa al mismo tiempo una progresiva interiorización; pues el objeto que al principio era meramente captado por el sujeto (y que se imponía a él), termina siendo engendrado por éste de acuerdo con las leyes de su propio pensamiento.

En este nivel la libertad aparece como libre arbitrio. El sujeto escoge entre varias cosas: Decide

autónomamente pero atado a contenidos que le son ajenos. Por el pensamiento puede suprimir la radical alteridad de la materia de su resolución, al engendrar el objeto, como hemos visto, a partir de sí mismo. Pero esta operación es puramente ideal; pues permanece intacta la oposición real, entre la subjetividad y el mundo exterior: Superar esta oposición requiere poner la libertad en el ser objetivo. Más esto es ya pasar a un nuevo dominio: *El del Espíritu Objetivo*. Y el desarrollo ulterior de éste, conduce al *Espíritu Absoluto*, culminación definitiva del proceso Universal.

Hegel define el Espíritu Objetivo de este modo:

"...es la idea absoluta, pero la idea absoluta que no existe más que en sí. Al encontrarse el espíritu así colocado en la esfera de la finitud, su racionalidad real guarda un aspecto exterior y fenoménico. La libre voluntad encierra al principio y de una manera inmediata la diferencia, puesto que la libertad constituye su determinación y su fin interior, y está en relación con un mundo objetivo exterior, que encuentra delante de sí y que se despliega en la esfera antropológica de las necesidades particulares, en las cosas exteriores de la naturaleza, tales como existen en la conciencia, y en la relación de las voluntades individuales, voluntades que constituyen otras tantas conciencias de sí en cuanto diferentes y particulares. Tal es el aspecto que contiene lo material externo para la existencia de la voluntad" (36).

Veamos, pues, que lo característico del Espíritu Objetivo es que las determinaciones de la voluntad o del querer libre, sin dejar de ser tales, adquieren una existencia exterior. Las interrelaciones humanas, las cosas naturales ya impregnadas por la conciencia, y las necesidades individuales inmediatas, constituyen el material extrínseco susceptible de recibir y conservar esas determinaciones. Habitando dicho material, éstas cobran "un aspecto exterior y fenoménico"; pese al cual la libertad permanece en ellas como el elemento definitorio y finalitario. Esto se advierte claramente en el texto que sigue:

"pero la actividad final de este querer es realizar su concepto, la libertad en el aspecto exteriormente objetivo, como un mundo determinado mediante el concepto, de modo que el querer se encuentra como en sí mismo, unido con sí mismo, y el concepto sea por consiguiente realizado y hecho idea. La libertad que se ha configurado como realidad de un mundo, recibe la forma de la necesidad, cuya conexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la conexión fenoménica es el poder, la autoridad, es decir, la validez que tiene en la conciencia" (37).

yección de la libertad en el ser exterior. Se configura de este modo un mundo que es el reflejo de la libertad misma en el elemento de lo externo; y que es para ella su ámbito propio, en el cual encuentra las condiciones para su desarrollo posterior. Así objetivada, la libertad asume la forma de la necesidad; lo cual manifiesta tanto el carácter inexorable que corresponde a su conformación como realidad, cuanto su universalidad enfrentada a la unilateralidad de las conciencias individuales.

El Espíritu Objetivo es, pues, la esfera de la existencia social de los hombres, en cuanto esta es diversa y fundante respecto de las simples relaciones interindividuales. Es la Historia integral de una sociedad condensada en su cultura y actualizada a cada momento en la actividad de los hombres que constituyen ese todo social. De esta manera nutre y determina esa actividad en lo referente a su sentido humano. Regnier lo caracteriza no como "un concepto formado *post factum* por generalización, sino (como) una realidad concreta, singular y activa... Tiene un sentido, una orientación que no le viene de fuera, sino que constituyen su dirección interna, su determinación por sí mismo..." "...no es la suma de los espíritus subjetivos. Posee una realidad y una vida propias y no pertenece a las categorías de la conciencia. Se realiza a través de los individuos a los que, por otra parte, forma y en los que imprime su sello". "Las conciencias individuales que son su sujeto y su soporte no se identifican con él. Contribuyen y participan en su elaboración pero ninguna de ellas puede atribuírsele". "...es un medio espiritual como el espíritu de un pueblo, de una época o de un grupo social. Es una realidad, realidad espiritual, no material. Es de naturaleza histórica en oposición a las ideas puras, a las esencias intemporales. Su historia es la de todo aquello que él encierra: costumbres, usos, prejuicios, leyes, formas sociales, morales y políticas. En realidad, abarca todo aquello que tiene historia. Sin él la sucesión de los seres humanos no tendría ni dirección ni evolución. Sólo el Espíritu Objetivo eleva al hombre por encima de la condición animal y hace de él un ser histórico" (38).

El Espíritu Objetivo se despliega en tres esferas. Es:

(A) Al principio voluntad inmediata, y, por tanto, voluntad individual; tal es la persona. La existencia que la *persona* da a su libertad es la *propiedad*. El derecho como tal es el derecho formal y abstracto.

El Espíritu Objetivo resulta, pues, de una pro-

B) Voluntad que se ha reflejado sobre sí misma de tal

forma que tiene su existencia dentro de sí misma, en donde es, al mismo tiempo, determinada como voluntad particular; tal es el derecho de la voluntad subjetiva, *la Moralidad*.

- C) Voluntad substancial en cuanto realidad que en el sujeto existe conforme a su noción y en cuanto necesidad completamente desenvuelta; tal es la *vida social*, la vida tal como es en la familia, en la sociedad civil y en el Estado" (39).

Veamos, la primera de estas esferas, la del *Derecho*. Su punto de partida es el espíritu individual o inmediato (*la persona*); cuya libertad abstracta es absoluta y, a la vez, absolutamente vacía. De aquí que esta libertad sólo pueda realizarse y hacerse valer en un ser exterior que le aporte determinación y contenido. La libertad al objetivarse en las cosas origina *la propiedad*, que es la posesión del objeto reconocida o admitida por los demás.

De la pluralidad de personas propietarias, resulta *el Contrato*. Este se sustenta tanto en el reconocimiento social de la propiedad, como en la relación de contingencia que media entre cada voluntad y sus pertenencias. Involucra así una recíproca desposesión y cesión de bienes mediante una relación mutuamente consentida.

Pero como el contrato se ejerce en un terreno donde las voluntades sólo quieren lo particular propio, entonces no hay nada allí que garantice la concordancia entre ellas ni la realización de lo universal. El capricho y la ocurrencia individual encuentran así en este plano, campo libre a su desenvolvimiento. Por esta vía se llega, pues al entuerto o *delito* como violación del derecho. Pero éste es rescatado e impuesto al delincuente es la *pena* o castigo (40).

La segunda de las esferas que constituyen el Espíritu Objetivo, es la *Moralidad*. Acabamos de comprobar, en el caso del delito, que la conciencia individual puede diferir del Derecho. Esta diferencia integrada operativamente en la identidad del Derecho con la voluntad subjetiva, es precisamente la moralidad. Esta es, entonces, el Derecho vuelto convicción subjetiva, la libre interiorización de las normas de la convivencia humana, la apropiación individual de la racionalidad de las mismas. Por este medio la voluntad individual sobrepasa lo puramente particular y llega a querer lo universal, bajo la forma de un bien abstracto o puramente pensado.

La conciencia moral une permanentemente este Bien al que aspira con la realidad exterior; pero los une precisamente en cuanto opuestos. La idea del

deber-ser expresa esta pseudo-unidad de la mutua repulsión y, a la vez, los límites de la Moralidad (41).

La identidad concreta del bien y la realidad sólo tiene lugar en la Eticidad o vida social, tercera y última esfera del Espíritu Objetivo.

La eticidad es la síntesis *real* de los tres elementos (Voluntad Subjetiva, Bien Universal, Realidad Objetiva), cuya integración postula la Moralidad, pero que no logra alcanzar. Es la unidad objetiva del querer individual y de la universalidad querida (42). La voluntad libre, en efecto, se reproduce en lo exterior por medio de instituciones sociales y políticas; instaura así un medio propio, esto es, que se rige de acuerdo con la esencia del tal querer. Y la libertad subjetiva, preparada ya por la Moralidad para proponerse lo universal, quiere este Bien concreto y operante que está allí, objetivamente, y que constituye para ella su ámbito propio. Este regreso de la subjetividad sobre una realidad que ella misma ha predeterminado y que aporta permanencia, solidez y contenido a las determinaciones subjetivas, es lo característico de la eticidad.

Hegel la define de esta manera:

"La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en tener su libertad por una parte inmediatamente en la realidad, y, por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, es el bien, en cuanto universal abstracto. También la unilateralidad del espíritu subjetivo consiste en que esté frente a lo universal; es absolutamente autodeterminante en su individualidad interna. Suprimidas estas unilateralidades, la libertad subjetiva se hace el querer racional universal en sí y por sí; el cual tiene su saber de sí y su disposición de ánimo es la conciencia de la subjetividad individual, pero su actuación y su realidad inmediata y universal en la costumbre, en el *ethos*, por lo que es la libertad consciente de sí, hecha naturaleza" (43).

"La Etica (eticidad) es el concepto de la libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí misma" (44).

La eticidad tiene su realidad como espíritu de un pueblo (45); esto es, en la orgánica, concreta y activa unidad de la cultura de una formación social determinada en un momento dado de su historia. Se presenta a este nivel como un contenido fijo y necesario, que existe por encima de la opinión subjetiva y el capricho (46).

En su proceso la eticidad es:

- a) Como espíritu inmediato natural, la familia.  
b) La totalidad relativa de las relaciones relativas de

los individuos como personas independientes, unos con otros, en una universalidad formal: la sociedad civil.

- c) La sustancia consciente de sí misma, como el espíritu que se ha desarrollado en una realidad orgánica: la constitución del Estado" (47).

*La familia* es "la suprema totalidad de que es capaz de naturaleza" (48). Su fundamento es biológico-afectivo; pues parte de "la relación de los sexos, pero elevada a determinación espiritual" (49). Su unidad está determinada por el amor (50); y la disposición de ánimo que le caracteriza es la confianza (51). Es, pues, el espíritu inmediato o ético natural. En ella encuentran los individuos lo ético como algo dado, esto es, como algo que se aprehende sin necesidad de quererlo reflexiva y explícitamente. En su inmediatez, la familia es el matrimonio, como fusión de dos seres en una sola persona; en su exteriorización, es la propiedad familiar como comunidad de bienes y del cuidado de los mismos; y en su realización final, es la educación de los hijos y la disolución de sí misma (52).

Pero en la familia lo ético se da de un modo limitado y provisional. Con el crecimiento de los hijos, con la muerte o separación de los padres, los miembros de la familia pasan a un medio en donde cuentan como personas autónomas. Esto es, a la *Sociedad civil*.

Esta es la esfera del predominio de lo particular, "el sistema de la atomística" (53). Cada cual busca aquí, en forma exclusiva, lo suyo propio y determina a los demás como medios o instrumentos para sus propios fines. Las bases de sustentación de esta esfera, son el principio cristiano de la personalidad espiritual y el principio romano de la persona jurídica, que definen los derechos de la particularidad como tal (54). "La sustancia (ética) se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares" (55).

"La persona concreta —dice Hegel— que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de la necesidad natural y arbitrio, es uno de los fundamentos de la Sociedad Civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada uno se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio" (56).

"El fin egoísta en su realización, condicionado de este modo por la universalidad, establece un sistema de conexión universal por el cual la subsistencia y el bienestar del

individuo y su existencia jurídica, entrelazada con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros" (57).

El primer momento de la sociedad civil, es el *Sistema de las necesidades*. Este denota la procura individual de los medios de satisfacción mediante la participación en una economía de carácter social ya establecida. En este punto Hegel incorpora los resultados de la economía política de su tiempo.

"La particularidad de las personas comprende primeramente sus necesidades. La posibilidad de su satisfacción es aquí puesta en el complejo social, que es la riqueza general, de la cual todos obtienen su satisfacción. La toma de posesión inmediata de objetos externos como medio para este fin, no tiene lugar, o apenas lo tiene, en la condición en que es actuado este sistema de mediación; los objetos son ya propiedad. La adquisición de éstos está condicionada y mediada, por una parte, por la voluntad de los poseedores, la cual, como voluntad particular, tiene por fin la satisfacción de las necesidades determinadas; por otra parte, es mediada por la producción, que siempre se renueva, de los medios de cambio por obra del propio trabajo. Esta mediación de la satisfacción por virtud del trabajo de todos, constituye la riqueza general" (58).

En este nivel tiene lugar la división progresiva del trabajo, el concomitante refinamiento creciente de las necesidades, y la adquisición de hábitos, conductas y conocimientos concernientes a una y otra cosa. La división del trabajo conduce a la dependencia incondicionada respecto del sistema social, en la medida en que los individuos se limitan al cultivo de una sola habilidad laboral; otro de sus resultados, es la gradual descualificación del trabajo que establece la posibilidad de la maquinización. Por otra parte la distribución de la riqueza en el seno de la sociedad lleva a la diferenciación de clases. Cada una de éstas cuenta con una base de subsistencia especial y tiene una mentalidad y un modo de vida distintos. Hegel establece tres clases: la natural y substancial, cuya forma de riqueza es la tierra; la refleja o industrial, que se ocupa de la mediación y de la elaboración; y la universal o pensadora, que atiende los asuntos generales de la sociedad (59).

Las actividades y relaciones que tienen lugar en el sistema de las necesidades, suponen el Derecho formal y abstracto, en cuanto regulación de lo concerniente a la propiedad. No obstante, su propia dinámica, basada en la competencia irrestricta e incontrolada entre particulares, impele este sistema a rebasar los marcos de tal Derecho. Por esto

se hace necesaria una instancia que restablezca el Derecho allí donde la contingencia de la vida económica lo ha negado: *La administración de la Justicia*. Esta tiene por función convertir el Derecho en Ley, haciéndolo de conocimiento público y otorgando efectiva realidad a su índole imperativa (60).

*La policía y la corporación* son el tercer momento de la sociedad Civil. Tienen un carácter preventivo que escapa a la misión puramente restitutiva y punitiva de la Administración de la Justicia. Y aseguran así la permanencia de la Sociedad Civil, en cuanto proveedora de medios de satisfacción de necesidades, frente a aquellas fuerzas que ella misma desata y que amenazan con destruirla.

La policía actúa expresamente en nombre del interés general; le atañen la prevención y la regulación de aquellas fuerzas y procesos sociales que desbordan los sistemas de equilibrio propios de la Sociedad Civil. Su intervención es planteada más bien como una excepción que como una regla.

La corporación agrupa a los hombres en función de sus profesiones. En ella los miembros de la clase industrial defienden conjuntamente sus bienes y conveniencias. Al mismo tiempo sobrepasan lo estrictamente privado para asumir un interés relativamente universal (el del gremio a que pertenecen).

Tanto la corporación como la policía son prefirugaciones del Estado. La una representa una realización limitada y aproximada de la unidad de la particularidad y de lo universal; la otra, la fuerza de la totalidad ejercida sobre los particulares.

Hemos visto que en la Sociedad Civil los hombres se afirman y encastillan en su particularidad. Lo universal genérico aparece en este dominio sólo como lo común a cada individuo; no como totalidad y pertenencia. Reducida a esta faceta, esta universalidad es únicamente el fundamento inconsciente del funcionamiento de la Sociedad Civil y cobra un significado meramente instrumental. Por otra parte, la suerte de la totalidad se abandona al azar y al control de los determinismos económicos.

Pero este exclusivismo del interés privado produce tendencias que conducirían a la disolución de la propia Sociedad Civil. Pues al no lograr ésta armonizar el bien y el derecho de cada uno con el bien y el derecho de todos, hace del conflicto y la incertidumbre sus características permanentes. Para obviar el estado de trastorno y convulsión a que se ve encaminada por su propia lógica, la Sociedad Civil, según la hemos visto, recupera el aspecto que

había omitido, pero sólo a título de correctivo: tal es el significado de la Administración de la Justicia y de la Policía y la Corporación.

Realmente el surgimiento efectivo de lo Universal genérico como totalidad y pertenencia, sólo alcanza cabal cumplimiento en el Estado. Este integra en sí mismo, conforme a la verdad de cada uno, todos los momentos previos generados en el desarrollo del Espíritu Objetivo. En él, además, lo característico y sustantivo de este Espíritu se realiza a plenitud. En el Estado, la sociedad se capta a sí misma, práctica y teóricamente, desde una perspectiva totalizante. Se percibe y se quiere así, en su realidad interna, como organicidad; y, en su realidad exterior, como singularidad o individualidad. Los particulares logran en este nivel conciliar sus intereses divergentes, por la subordinación de todos al interés general, cuya materialización es el Estado. Y no se debe olvidar que éste es, en su realidad fenoménica, primordialmente fuerza.

Hegel define al Estado en términos de la racionalidad y autoconciencia de la existencia social, así como de la integración consciente de los individuos en una unidad superior:

“El Estado es la substancia social que ha llegado a la conciencia de sí, reúne en sí el principio de la familia y el de la Sociedad Civil. La misma unidad que en la familia existe como sentimiento del amor, es su esencia que se eleva a través del segundo principio, a través de la voluntad refleja y libre, a la forma de lo universal con conciencia. Es este universal, así como sus determinaciones que se desarrollan en el conocimiento el que el sujeto tiene por contenido y por fin absoluto de su conocimiento, de tal forma que a lo que el sujeto aspira y lo que él se apropia, es este ser racional” (61).

En la familia los individuos se viven en cuanto miembros; se perciben naturalmente como pertenecientes a un todo, cuya unidad es para ellos el fin primario. El Estado renueva esta certeza, pero mediada por la autonomía subjetiva adquirida por el individuo en su paso por la Sociedad Civil. Así, es la persuasión racional de la pertenencia, lo que hace al hombre partícipe en la existencia estatal, y lo que hace a esta existencia misma en su significado esencial.

Pero el Estado no es, obviamente, un hecho de conciencia. Determinado tal como hemos visto, tiene su existencia objetiva en una serie de instituciones sociales y en su acción sobre la sociedad. Se constituye como “lo Universal en sí y por sí” (62).

“El Estado, en cuanto espíritu viviente, es solamente como una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único... de la voluntad racional, lo producen perennemente como su resultado” (63).

“Su obra (del Estado) en general, considerada en relación con el extremo de la individualidad como multitud de individuos, consiste en una noble función. Por una parte, debe mantenerlos como personas y, por consecuencia, hacer del derecho una realidad necesaria, y luego promover su bien, que primero cada uno cuida de por sí, pero que tiene un lado universal: proteger la familia y guiar la Sociedad Civil. Pero, por otra parte, debe reconducir a ambos —y la entera disposición de ánimo y actividad del individuo, como aquel que aspira a ser un centro por sí— a la vida de la sustancia universal, y en este sentido, como poder libre, debe intervenir en las esferas subordinadas y conservarlas en inmanencia sustancial” (64).

El Estado es, pues, un organismo social que produce sus propias partes de acuerdo con su ley intrínseca; y que obra sobre la sociedad para imponer en ella los derechos de la totalidad.

Por esta razón el Estado no tiene como fin los intereses particulares, como tales, de sus miembros. Le atañen los individuos, pero en cuanto la existencia de éstos se nutre y repercute en lo universal. Es decir, en cuanto el individuo sobrepasa el círculo de lo puramente privado, para participar en la sustancia peculiar de la existencia social (65). En este sentido es que según Hegel, el individuo alcanza en el Estado su verdadera libertad. Pues al acoger como suyo, espontáneamente, lo universal se está determinando así mismo en función de lo que le es más entrañable: su propia humanidad (66).

El Estado aparece así ante los individuos y sus otros componentes, con un doble significado: Los doblega, como un poder extraño, en cuanto son particularidad; se reconocen en él, lo encuentran en sí mismos, en cuanto son universalidad:

“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 subordinadas y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; mas, 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” (67).

Pero esta doble significación del Estado se resuelve en la identidad de los dos momentos del ser estatal: por una parte, el Estado no propende a suprimir las particularidades sobre las cuales ejerce su poder, sino tan sólo a armonizarlas con la totali-

dad; con lo que les asegura su supervivencia y desarrollo. Por otra parte, el Estado impone deberes para dar derechos; esto es, la constrictión posibilita y asegura la libertad: Pues si en el *deber* el individuo reconoce y asume el poder y la realidad de lo Universal, en el *derecho* recibe las ventajas y beneficios que este universal realizado le procura (68).

El saber subjetivo de esta identidad es el patriotismo. Se presenta como “la *confianza* (que puede transformarse en inteligencia más o menos desarrollada), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y fin del Estado” (69). Pues esta entidad preserva y defiende las esferas particulares en que se desenvuelven los individuos, así como el derecho y la autoridad, y propicia la prosperidad (70).

En su sentido más amplio, el Estado es una sociedad o pueblo en tanto ha alcanzado leyes e instituciones racionales; las cuales organizan la vida de las partes en el todo, establecen canales permanentes para el ejercicio y disfrute de los derechos y para el cumplimiento de las obligaciones, y hacen posible la autoconducción de la totalidad social. “El Estado concreto —dice Hegel— es la totalidad organizada en sus círculos particulares” (71). En él están comprendidos, pues, todos los momentos previos de la vida social. Estos son anticipaciones de aspectos del Estado; anticipaciones de las cuales éste surge como resultado y a las que integra luego en tanto que fundamento de ellas (72). La constitución es, en esta perspectiva, la organicidad concreta del todo social como racionalidad desplegada y realizada (73); comporta la determinación de los derechos o libertades de los ciudadanos, así como “la organización de la realización de esas libertades” (74). Esta constitución no puede ser un mero resultado del pensamiento:

“...jamás se ha visto en la historia lo que se llama hacer una constitución... Toda constitución sale del espíritu de un pueblo y se desenvuelve idénticamente con él, y atraviesa con él los cambios diversos y los diversos grados de formación determinados por la necesidad de la noción (concepto)” (75).

Dentro del Estado así concebido, opera un organismo que es la inmediatez, la realidad misma del Estado. Hegel lo llama gobierno o Estado político. Los asuntos de la sociedad como Estado son *sus* asuntos. Es por su intermedio que la totalidad adquiere realidad y eficacia respecto de sus partes.

"...La producción continua del Estado en general y de su constitución es el gobierno... El gobierno es la parte que tiene por fin intencional la conservación de aquellas partes (familia y Sociedad Civil), y que a la vez concibe y actúa los fines universales del todo, los cuales están sobre la esfera de la familia y de la Sociedad Civil" (76).

Este organismo porta al Estado en sí mismo. Es el Estado en la práctica; pues a través suyo el Estado se actualiza en la sociedad.

Hegel confiere a este Estado político las características de la monarquía constitucional y hereditaria. A su juicio, esta modalidad reúne, en los tres poderes que la constituyen, los principios de las tres formas políticas básicas (Democracia, Aristocracia y Monarquía): puesto que el monarca es *uno*; el poder gubernativo, *los menos*; y el poder legislativo, *la mayoría* (77).

"El Estado político se fracciona en tres diferentes sustanciales:

- a) El *poder legislativo* en cuanto facultad de determinar y de instituir lo universal;
- b) El *poder gubernativo*, al que concierne la asunción bajo lo universal de las esferas particulares y de los casos singulares;
- c) El *poder soberano*, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad —en el cual los distintos poderes se reúnen en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad —es decir en la *monarquía constitucional*" (78).

El poder del soberano es consustancial al príncipe o monarca. Este representa el absoluto determinarse del Estado por sí mismo; le corresponde así, como algo privativo suyo, la decisión última o final, en la cual se recapitulan todos los momentos anteriores y que es el punto de partida de la realización (79).

La soberanía del Estado radica en la subordinación real de las partes a la totalidad, en el predominio efectivo del fundamento sobre lo fundado (80). Y esta soberanía encarna en el monarca. Este es la subjetividad que actualiza la unidad y totalidad del Estado; es la subjetividad del Estado, el equivalente subjetivo de la constitución. La personalidad del Estado reside en él (81).

En cuanto la voluntad principesca es pura y absoluta voluntad, sus resoluciones no requieren fundamento, esto es, no necesitan ser justificadas (82). Por esto mismo, el monarca no es responsable por los actos de gobierno (como sí lo son los funcionarios); pues sus decisiones no están formal-

mente vinculadas a ninguna finalidad o consideración objetivas; de manera que nada se le puede cobrar (83).

El monarca está destinado a la dignidad de tal por su nacimiento. Que sea *este* individuo determinado, aparte de cualquier otra consideración, es lo que lo eleva a la condición principesca. Esta inmediatidad de su designación lo sustrae, en cuanto representante de la totalidad, a las luchas y rivalidades que acontecen en la esfera de la particularidad (84).

El poder gubernativo tiene por objeto "el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del soberano" (85). Le compete así "el desarrollo y la vigencia de lo ya decidido, de las leyes, de las disposiciones legales, de las instituciones existentes para los fines comunes, etc." (86). Su labor se resume en la asunción de lo particular bajo lo universal; de ahí que esté en relación directa con la Sociedad Civil. Contiene en sí a los poderes judicial y político (87), que se han originado en aquélla.

Corresponde a este poder supervisar e intervenir, mediante sus funcionarios, el gobierno y la administración de las organizaciones de la Sociedad Civil (corporaciones, clases, comunidades), para cuidar en éstas el interés general del Estado. Suya es, pues, la difícil tarea de que la vida de abajo, vida civil concreta, sea gobernada concretamente. Para esto el poder gubernativo debe diferenciarse en organismos especializados, cuyas actividades separadas sean integradas en la visión de conjunto de las autoridades superiores (88).

La selección de los miembros del Poder Gubernativo es prerrogativa del Poder Soberano (89). Cualquier ciudadano puede incorporarse al servicio público, siempre que demuestre preparación y aptitudes para el cargo (90). La remuneración de los puestos oficiales es vista por Hegel como una garantía del cumplimiento del deber por parte de los funcionarios; pues al asegurar la satisfacción de las necesidades, libera de influencias extrañas (91). Además, el servidor público sufre el control cruzado de las organizaciones de la Sociedad Civil y del Poder Soberano; esto, junto con la conciencia de su jerarquía y responsabilidad, le protege contra la posibilidad de caer en abusos (92).

Los funcionarios y empleados de este poder constituyen el grueso de la clase media, en la cual reside "la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo" (93). Esta clase es el fundamento de la sociedad en cuanto a honestidad e inteligencia; pues se le ha hecho costumbre obrar

conforme el derecho universal del Estado.

El Poder Legislativo tiene a su cargo las leyes en su progresiva determinación y los asuntos más generales del Estado. Por su intermedio la constitución se desarrolla a través de las leyes (94). La materia de sus resoluciones se refiere a los derechos de los individuos y las organizaciones particulares dentro del Estado, así como a las prestaciones y obligaciones que aquéllos deben a éste (95).

En este Poder toman parte la monarquía, en tanto le concierne la decisión suprema; el Poder Ejecutivo, como momento consultivo, con su visión concreta de la totalidad y de las necesidades del Estado; y la representación de las clases sociales, en cuanto expresión de las preocupaciones generales y de la conciencia pública (96). Esta representación ha de reunir en sí misma el sentido y la mentalidad del Estado y el sentido y la mentalidad de los individuos y los círculos particulares; porque, junto con el Poder Ejecutivo, le corresponde una función de mediación entre el poder soberano y los intereses de las particularidades sociales (97). En esta mediación el Poder Ejecutivo opera como enlace entre la representación de las clases y el soberano, pero determinado en tal papel por éste; y a la clase sustancial corresponde esta misma función de enlace, pero por parte de las clases (98). Esto da lugar a la existencia de dos cámaras: Una que representa a la clase industrial y otra constituida por los miembros de la nobleza agraria (99). Hegel considera que esta separación reduce la posibilidad de enfrentamientos entre el gobierno y las clases; ya que la cámara alta, al inclinarse hacia uno u otro lado, se convierte en el factor moderador y decisivo (100).

Esta participación de las clases en el Estado, no está determinada por los aportes efectivos que ellas pudieran dar a la obra de gobierno. En realidad, según Hegel, su capacidad política es muy limitada, por el predominio en ellas de los intereses particulares y por su pobre conocimiento de los asuntos públicos. Por eso su integración al Estado obedece, primordialmente, al afán de vincular el elemento privado a las preocupaciones estatales y de formar opinión pública. Además, sirve al propósito de ejercer cierto control y supervisión sobre aquellos funcionarios que laboran lejos de las autoridades superiores del Estado (101).

Hasta aquí nos hemos ocupado de la realidad interna del Estado. Pero ésta no es la única dimensión de su existencia; puesto que lo que en verdad existe es una pluralidad de Estados que sostienen

gran cantidad de relaciones recíprocas. Esta esfera de las relaciones interestatales proporciona el terreno en que el Estado se desenvuelve como realidad exterior.

Sobre este aspecto no podemos detenernos. Digamos solamente que, en este plano, es donde la integración interior, que es aneja a la condición de Estado, se muestra plenamente como individualidad (102). Cada Estado es aquí "...la realidad inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado" (103). Su soberanía externa radica entonces en la independencia y autonomía respecto de los otros Estados (104); y está depositada en el monarca, encarnación de la individualidad y voluntad del Estado (105).

Pero esta absoluta autoridad de los Estados sobre sí mismos, determina que en sus relaciones mutuas el derecho tenga una existencia puramente moral; es decir, no llega a imponerse como una realidad auténtica, sino que permanece como un *deber-ser*; deber-ser que sólo adquiere fuerza real en la medida en que se la confiere la convergencia espontánea de los intereses independientes de los Estados (106). En rigor, éstos se encuentran, pues, en sus contactos recíprocos, en estado de naturaleza; "y sus derechos tienen *su realidad*, no en una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos, sino en una voluntad particular de los Estados" (107).

Así en el plano internacional lo que prevalecen son las relaciones de fuerza. De ahí que, cuando los conflictos entre los Estados no pueden ser resueltos por acuerdos entre las partes, sólo cabe resolverlos mediante la guerra (108). La clase del valor militar es la que está consagrada a la defensa del Estado como individualidad; en ella alcanza su máximo el sacrificio individual en pro de la totalidad (109).

Cada Estado representa un pueblo particular, un espíritu colectivo determinado, en el cual se reflejan las condiciones naturales en que dicho pueblo se ha desenvuelto. La historia universal consiste en la dialéctica que tiene lugar entre estos mismos espíritus particulares de los pueblos (110). "...Cada uno como singular y natural en una determinación cualitativa está destinado a llevar sólo un grado y a ejecutar sólo una misión en la acción total" (111). En cada momento histórico, además, hay un pueblo cuyo espíritu porta al Espíritu Universal. Este pueblo hace entonces época y domina sobre los demás, guiando durante esta etapa el desarrollo de la historia (112).

El juicio del mundo es pronunciado por la historia universal; ésta universaliza en la práctica las particularidades de un pueblo, confiere validez general y permanente a sus logros y realizaciones peculiares (114).

#### 4. El Joven Marx y su crítica a la concepción hegeliana del Estado:

En el célebre *Prólogo* de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx se refiere, en 1859, a sus trabajos teóricos de los años 1842-1844. Señala, por un lado, que sus comentarios de entonces acerca de los debates sostenidos en la Dieta renana, le hicieron ocuparse por primera vez de cuestiones económicas; y, por otro, que las dudas que le asaltaron al aventurarse en este nuevo terreno, le condujeron a una revisión crítica de la filosofía hegeliana del Derecho (115).

“Mi investigación —dice— desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo e precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “Sociedad Civil”, y que al anatomía de la Sociedad Civil hay que buscarla en la Economía política” (116).

Esta conclusión es, en realidad, el resultado de toda la labor intelectual desplegada por Marx en esta etapa, y sólo alcanza, como veremos, una formulación explícita en las obras del período siguiente. Miliband indica que desde finales de los años treinta hasta 1844, la preocupación central de Marx fue el Estado, su naturaleza y su relación con la sociedad. Sus propias ideas a este respecto —agrega— estaban fuertemente influidas por Hegel. El Estado era así concebido como el guardián del interés general de la sociedad y el derecho como la encarnación de la libertad (117).

El Estado era en ese momento para Marx:

“...un gran organismo en el cual ha de realizarse la libertad moral, jurídica y política, y en el que el ciudadano individual, al obedecer las leyes del Estado, obedece solamente a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana” (118).

Pero al mismo tiempo Marx era consciente de que esta concepción tan elevada del Estado, estaba en contradicción con la realidad. Por ejemplo, la Dieta renana antes mencionada, había converti-

do en delito la recolección de leña y bayas, recolección que hasta ese momento había sido un derecho consuetudinario de los pobres. Aquí, observa Marx, el Estado opera como servidor del rico contra el pobre (119).

“El propietario de bosques no deja hablar al legislador... Esta lógica que transforma al subalterno del propietario forestal en una autoridad estatal, transforma la autoridad estatal en subalterno del propietario” (120).

Sin embargo, estas consideraciones no están todavía incorporadas al concepto mismo del Estado. Son vistas, por el contrario, como tergiversaciones de los verdaderos fines de éste, como perversiones contingentes de su genuina misión.

Comprobar que la propiedad privada se impone al Estado, sólo conduce a Marx en este momento a postular que aquel debe rebelarse contra esta sumisión (121). Su pensamiento político sigue atado, pues, a la concepción hegeliana del Estado. Pero su conocimiento de los hechos le lleva a destacar, cada vez más, la importancia de las presiones exteriores en la determinación de las acciones estatales. Denuncia así el fácil espejismo de explicarlo todo por la Voluntad de quienes detentan el poder, descurriendo “la naturaleza concreta de las circunstancias” (122).

Encontramos de tal modo, en esta etapa del desarrollo intelectual de Marx, una dualidad en lo que respecta a sus ideas sobre el Estado. Por un lado, está la realidad empírica de esta entidad política, marcada por el compromiso estatal con los intereses particulares; por otro, la conceptualización teórica, en la que el Estado aparece como la realidad inmediata del interés general. Para superar esta contradicción, Marx somete a revisión la filosofía hegeliana del Estado. Pero se va a tratar de una crítica inmanente; pues él no puede calibrar todavía el verdadero significado y valor de sus comprobaciones empíricas. Esto explica el carácter propio de la *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, así como algunas lagunas que se advierten en esta obra, referentes a relevantes elementos del pensamiento marxista maduro que ya estaban presentes en otros escritos de este mismo período.

El análisis de clase y la consideración de las raíces económicas de la realidad social, están casi ausentes en este libro. Solo se plantean en la medida en que Hegel mismo los ha propuesto en su *filosofía*

*fía del Derecho*; pero no como fundamentos del enfoque propio de Marx. Este se limita, en realidad, a confrontar a Hegel consigo mismo, a glosar sus afirmaciones teóricas con algunas observaciones epistemológicas o metodológicas, a señalar incongruencias y ambigüedades en el desarrollo del pensamiento político hegeliano. Con base en los resultados de esta labor, Marx empieza a bosquejar una reinterpretación de la problemática contenida en tal pensamiento; reinterpretación que desborda los límites del escrito considerado, pues sólo alcanza plenitud en las obras de los años 1845-1848.

Hegel partía de la sociedad burguesa moderna. Su Estado era un Estado para tal género de sociedad. Constituía una fuerza independiente, situada por encima de cualquier otra realidad social, que hacía valer lo universal frente a los particularismos desarrollados en la esfera de las interrelaciones privadas. Correspondíale mantener los conflictos y las desavenencias dentro de límites que no comprometieran la supervivencia de la totalidad. Cada individuo era un particular, dedicado a la defensa y promoción de sus intereses propios y exclusivos, en cuanto miembro de la sociedad civil; pero era un ciudadano, un partícipe de lo universal, en cuanto integrante del Estado.

Marx trata de establecer lo que hay de místico y de válido en esta concepción. Así la separación que establece Hegel entre Estado y sociedad civil, le parece un nítido reflejo de la realidad social moderna.

"...Hegel parte de la separación de la "*Sociedad Civil*" y del "*Estado político*" como de dos oposiciones estables, de dos esferas realmente diferentes. Esta separación existe, es cierto, *realmente* es el Estado *moderno*" (123).

"Esta representación no *mantiene* la separación entre la vida civil y la vida política; no es más que la *representación de una separación que exista realmente*" (124).

Por esto la crítica en este punto debe dirigirse, más que a Hegel, a la realidad que le sirvió de modelo. Marx reprocha a aquel solamente la valoración positiva que hace de esta realidad (125). Pero es a ésta misma a la que hace objeto de su reprobación principal. Se refiere a formas sociales anteriores a la sociedad moderna (el medioevo, la antigüedad clásica), en las que no se presentaba esa división de lo civil y lo político. Allí las agrupaciones civiles tenían de por sí un carácter político. "Toda su existencia era política; su existencia era

la existencia del Estado" (126). La participación de estas agrupaciones en actividades formalmente políticas, era la consecuencia necesaria de su real significación política; no expresaba la adquisición, sobreañadida y posterior, de la cualidad política (127). En la sociedad moderna, por el contrario, prevalece la separación de lo civil y lo político. Los hombres y las asociaciones significan una cosa en un plano y otra distinta en el otro (128). Las diversas esferas de la vida social, al expulsar de sí el contenido político, para plantearse como esferas de incumbencia puramente privada, determinaron el surgimiento del Estado como expresión particular de lo universal, que existe al lado de otras particularidades.

"La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del *Estado político*, es un producto moderno" (129).

Pero lo político así aislado y concentrado en el Estado, cobra primariamente el aspecto de una realidad formal (130). Marx señala que para determinarse según ésta, proporcionándole contenido a su vez, las realidades que forman parte de la sociedad civil, deben romper consigo mismas. En efecto, en este plano político no pueden aparecer como lo que ya son, esto es, como entidades *privadas*; porque en la medida en que lo sean, se afirman como separación y oposición al Estado. La sociedad civil.

"para llegar a la "significación y a la actividad política" debe renunciar a ser lo que ya es... Precisamente por esto adquiere su "significación y actividad políticas". Este acto político es una transustanciación total. Por este acto la sociedad civil debe desprenderse completamente de sí misma en tanto que es sociedad civil. ... y hacer valer una parte de su ser que no sólo nada tiene de común con la existencia civil real de su ser, sino que le es completamente opuesta" (131).

El individuo sólo puede acceder así a la condición de ciudadano situándose en el plano de su individualidad abstracta, replegándose a ésta desde las diversas participaciones sociales que definen su realidad empírica.

"Para comportarse como *ciudadano real del Estado*, adquirir significación y actividad políticas, está obligado a salir de su realidad cívica (civil), a hacer abstracción de ella, a retirarse de toda esta organización en su individualidad; pues la única existencia que encuentra para su cualidad de ciudadano del Estado, es su *individualidad* pura y

simple,... su existencia como ciudadano del Estado es una existencia *común* y es por lo tanto puramente individual... La separación de la sociedad civil y del Estado político aparece necesariamente como una separación del ciudadano *político* —del ciudadano del Estado—, de la sociedad civil, de su propia y real realidad empírica, pues en tanto que idealista del Estado, es un ser *distinto, diferente* de su realidad, diverso, opuesto” (132).

Marx advierte la falacia que subyace a todo esto. “El *hombre real* —dice— es el *hombre privado* de la constitución actual del Estado” (133). Y agrega que, si en otras épocas se ha reducido a los hombres a sus posiciones particulares, la actual comete el error contrario:

“Al ser *concreto* del hombre lo separa de él, como un ser puramente exterior, material. No toma al contenido del hombre como a su verdadera realidad” (134).

Hegel consideraba que el Estado no sólo era la materialización del interés general de la sociedad, sino que armonizaba a éste con los intereses particulares surgidos en la sociedad civil. En tal sentido programa, dentro del aparato estatal una serie de mediaciones y garantías que aseguren la consecución de ese resultado.

Marx se aplica a demostrar la insuficiencia e inutilidad de tales mecanismos. Así, por ejemplo, Hegel presenta la Eurocracia como la clase general, que por su preparación y costumbres se erige en la principal defensa de la institucionalidad del Estado. Marx considera, en cambio, que en ella el saber obra como patrimonio privado, por el que el burócrata prevalece sobre el simple ciudadano; además, la burocracia trata los asuntos generales del Estado como si fueran su propiedad privada y subordina el aparato estatal a sus intereses específicos. Por su intermedio, el Estado llega a su máximo nivel de particularidad; esto es, a presentarse en la práctica como una finalidad privada frente a otras finalidades privadas (135).

Hegel conceptualizaba al poder legislativo como el “locus” de la mediación. En su seno las clases sociales transaban unas con otras y todas, en cuanto sociedad civil, con el Estado político. En particular ocurría aquí a través de múltiples gradaciones, el acuerdo entre el poder soberano y la multiplicidad de la sociedad civil.

Marx hace ver que sucede todo lo contrario. En vez de ser la realidad de la conciliación, el poder legislativo es la existencia expresa de la contradicción. “...Es el hierro color de madera, la oposi-

ción enmascarada entre la generalidad y la individualidad” (136). “Es más bien la existencia que la conciliación de la contradicción” (137). En él, que encierra en sí todos los elementos del Estado, la oposición entre ellos se hace fenoménica. Pero esto viene a revelar la antinomia profunda entre el Estado y la sociedad civil (138): pues la representación legislativa de las clases, que debía tener funciones de mediación, es “sobre todo la oposición *política* organizada de la sociedad civil” (139).

Hegel confería a la clase sustancial (la nobleza agraria) un papel de sum importancia en los asuntos públicos. Ella conformaba, como se recordará, la cámara alta y le concernía un papel de mediación entre las clases y el monarca. Los miembros de esta clase estaban destinados por nacimiento a ocuparse de la cosa pública. La independencia de sus fortunas particulares aseguraba su independencia de criterio y les permitía actuar sin ninguna limitación en beneficio del Estado.

Marx, en cambio, capta en las prerrogativas políticas de esta clase, el dominio que tiene la propiedad privada sobre el Estado. La gran propiedad nobiliaria es, a juicio suyo, la propiedad privada llevada a su grado superlativo (140). La rígida forma de su transferencia hereditaria, que le pone al abrigo tanto del trato comercial como del arbitrio subjetivo, la aísla de la vida social y afianza su carácter absoluto (141). Marx observa que quienes, en el transcurso de las generaciones, figuran como poseedores de este tipo de propiedad, en realidad son poseídos por ella. Esta se antropomorfiza en sus diferentes dueños; hereda al primogénito de la casa como atributo suyo (142) “El sujeto es la cosa y el predicado es el hombre. La voluntad llega a ser propiedad de la propiedad” (143).

El Estado trabaja para la soberanía y la autonomía de esta forma de propiedad; por su medio el poder de ésta se torna fenoménico y ella misma se erige en la existencia social suprema. Téngase en cuenta que la posesión de la propiedad nobiliaria, es lo que califica para ocupar los puestos más elevados del Estado; con lo que la política en sus formas más altas, se presenta como una inherencia de esta modalidad de propiedad privada (144).

Marx también critica la arbitrariedad que Hegel confiere a la voluntad del monarca, así como la designación de éste por razón de su nacimiento. Señala aquí una incongruencia del pensamiento político hegeliano. Porque éste, tras definir al Estado como una entidad totalmente racional, acaba coronándolo con las dos manifestaciones del azar que

hemos mencionado:

“El *azar de la voluntad*, lo arbitrario, y el *azar de la naturaleza*, el nacimiento, esto es, su *Majestad el azar*. Por lo tanto, el azar es la *unidad real* del Estado” (145).

Finalmente es importante referir las críticas metodológicas o epistemológicas que Marx formula contra la concepción hegeliana del Estado. Estas no sólo desenmascaran el carácter místico y erróneo que poseen ciertos elementos de dicha concepción, sino que adelantan enfoques característicos del futuro método marxista.

La inversión constante de la realidad, es uno de los puntos en que Marx insiste con más énfasis. A su juicio, Hegel continuamente deriva la realidad de lo pensado; es decir, toma a las determinaciones conceptuales en cuanto tales, como el factor activo y determinante, y hace de las realidades existentes la consecuencia o lo determinado. Así, a propósito del surgimiento del Estado a partir de la familia y de la sociedad civil, Marx observa que:

“...La Idea es tomada como sujeto; las diferencias y su realidad son concebidas como su desenvolvimiento, como su resultado, mientras que por el contrario, La Idea ha sido desarrollada a partir de esas diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la *Idea de las diferencias*, su determinación ideal. Pero aquí se habla de la *Idea* como de un sujeto, de la *Idea* que se transforma en sus diferencias” (146).

En otras partes Marx explicita aún más el mecanismo de esta inversión:

“Lo que debería ser el comienzo viene a ser el resultado místico y lo que debería ser el resultado racional llega a ser el punto de partida místico” (147).

“Hegel adjudica una existencia independiente a los predicados..., pero separándolos de su verdadera independencia, de su sujeto. El sujeto real aparece después, como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación” (148).

Esta manera hegeliana de plantear los hechos conduce a una serie de consecuencias. En primer lugar, duplica la realidad. Por un lado están las cosas tal como son o suceden, y por otro, su explicación y sentido especulativos.

“La realidad empírica se presentaría pues tal como es; asimismo es enunciado como racional, pero no es racional a causa de su propia razón; lo es porque el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene un significado distinto que el propio. El hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como resultado místico

tico” (149).

Marx sostiene que Hegel lo que hace es desarrollar su lógica a propósito del Estado. El contenido esotérico de los acontecimientos es el desarrollo lógico del concepto. Así toda la filosofía del derecho no es más que un paréntesis en relación con la lógica (150):

“Dejando de lado las determinaciones concretas, que también podrían ser completamente cambiadas por cualquier otra esfera, verbigracia la física, en otras determinaciones concretas y que, por lo tanto, son inesenciales, nos hallamos en presencia de un Capítulo de la lógica” (15).

Esto induce a desatender el contenido real de los acontecimientos y la racionalidad propia e intrínseca de los mismos.

Hegel “No desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica” (152).

“La lógica no sirve para probar el Estado, sino que por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica” (153).  
“Hegel da a su *lógica* un cuerpo político; no da la *lógica* del cuerpo político” (154).

Marx señala cuál debería ser el auténtico enfoque:

“...La crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las *explica*, comprende la génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su *propia* significación. Pero este *entendimiento* no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la *lógica* especial del objeto especial” (155).

Todas estas observaciones críticas van a recibir una formulación más afirmativa en las obras de los años 1845-1848. En efecto, en la *Ideología Alemana* y en el *Manifiesto Comunista*, primordialmente, se configura la concepción propiamente marxista del Estado. Este es determinado como el órgano que universaliza los intereses esenciales de una clase social y que los hace valer para toda la sociedad. Obra así como fuerza y coerción, contribuyendo a imponer a la totalidad el orden y la racionalidad de la clase económicamente dominante.

## NOTAS

- (1) Bourgeois, B. *El pensamiento político de Hegel*, p. 14. Véase también Luckács, *El joven Hegel*, pp. 40-41.
- (2) Bourgeois, O.C. p. 36.
- (3) O.C., pp. 33 y 36.
- (4) Marcuse, H. *Razón y Revolución*, p. 41.
- (5) Bourgeois, O. C., p. 34.
- (6) Ibid.
- (7) Véase Marcuse, O. C., pp. 37 y 41. También Bourgeois., O. C., p. 42.
- (8) Marcuse, O. C., p. 38.
- (9) Bourgeois, O.C. pp. 38-39.
- (10) O.C., p. 40-42.
- (11) O.C., p. 45.
- (12) Ibid.
- (13) O.C. pp. 42-43.
- (14) Citado por Luckács, O.C., p. 78.
- (15) Bourgeois, O.C., pp. 60-61.
- (16) O.C., pp. 67-68.
- (17) O.C., p. 88.
- (18) O.C., p. 59 y ss.
- (19) O.C., p. 63.
- (20) Lukács, O.C. p. 119.
- (21) O.C., p. 182 y ss.
- (22) Bourgeois, *Op. Cit.*, p. 69.
- (23) Ibid.
- (24) Marcuse, O.C., pp. 55 y 56.
- (25) El término no está aquí en su acepción hegeliana.
- (26) O.C., p. 56.
- (27) O.C., p. 58.
- (28) O.C., pp. 58, 64, 87.
- (29) Bourgeois, O.C., p. 71.
- (30) Marcuse, O.C., p. 87 y 88.
- (31) Citado por Marcuse, O.C., p. 83
- (32) Véase Bourgeois, O.C., p. 72.
- (33) O.C., p. 71.
- (34) Lukács, O.C., pp. 407-408.
- (35) O.C., p. 449.
- (36) Hegel, *Encicl.*, 483.
- (37) O.C., 484.
- (38) Regnier, *Hegel. En la Filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, pp. 275-276 (Paréntesis nuestro).
- (39) Hegel. C.C., 487.
- (40) Hegel, O. C., 488-501; también *Fil. del Der.*, No. 41-103.
- (41) Hegel, *Encicl.* 503-512; *Fil. del Der.*, No. 129-140.
- (42) Bourgeois, O. C., p. 122.
- (43) Hegel, *Encicl.*, 513.
- (44) Hegel, *Fil. del Der.*, No. 142. (paréntesis nuestro).
- (45) Hegel, *Encicl.*, 514.
- (46) Hegel, *Fil. del Der.*, 144.
- (47) Hegel, *Encicl.*, 517.
- (48) Citado por Lukács, O.C., p. 405.
- (49) Hegel, *Encicl.*, 518.
- (50) Ibid.
- (51) Hegel, *Fil. del Der.*, 158.
- (52) Hegel, O.C., 160, también *Encicl.*, No. 522-523.
- (53) Hegel, *Encicl.* 523.
- (54) Bourgeois, O. C., p. 123.
- (55) Hegel, Ibid.
- (56) Hegel, *Fil. del Der.*, 182.
- (57) O.C., 183.
- (58) Hegel, *Encicl.*, 524.
- (59) O.C., 525-526-527; también *Fil. del Der.*, 202-203-204 y 205.
- (60) Hegel, *Encicl.*, 529, 530, 531 y 532.
- (61) O.C., 535.
- (62) O.C., 537.
- (63) O.C., 539.
- (64) O.C., 537. (Paréntesis y subrayado nuestros).
- (65) Hegel, *Fil. del Der.*, 258. Comentario.
- (66) O.C., 260.
- (67) O.C., 261.
- (68) Ibid. Comentario.
- (69) O.C., 268.
- (70) O.C., 289. Comentario.
- (71) O.C., 308. Comentario.
- (72) O.C., 256. Comentario. También No. 262.
- (73) O.C., 265.
- (74) Hegel, *Encicl.*, 539.
- (75) Hegel, O. C., 540. (Paréntesis nuestro).
- (76) O.C., 541. (Paréntesis nuestro).
- (77) Hegel, *Fil del Der.*, 273. Comentario.
- (78) Ibid.
- (79) O.C., 275.
- (80) O.C., 276, 277, 278.
- (81) O.C., 279-285.
- (82) O.C., 272.
- (83) O.C., 284.
- (84) O.C., 280-281.
- (85) O.C., 287.
- (86) Ibid.
- (87) Ibid.
- (88) O.C., 288-289-290.
- (89) O.C. 292.
- (90) O.C., 291.
- (91) O.C., 294.
- (92) O.C., 295-297.
- (93) O.C., 297.
- (94) O.C., 298.
- (95) O.C., 299.
- (96) O.C., 300-301.
- (97) O.C., 302.
- (98) O.C., 305-306-307.
- (99) O.C., 312.
- (100) O.C., 313.
- (101) O.C., 314; además 301. Comentario.
- (102) Hegel *Encicl.*, 536; también *Fil. del Der.*, 321-322.
- (103) Hegel, *Encicl.*, 545.
- (104) Ibid., También *Fil. del Der.*, Loc. Cit.
- (105) O.C., 329.
- (106) O.C., 336.
- (107) O.C., 333.
- (108) O.C., 334.
- (109) O.C., 325-328.
- (110) Hegel, *Encicl.*, 548.
- (111) O.C., 549.
- (112) Hegel, *Fil. del Der.*, 347.
- (113) Hegel, *Encicl.*, 548.
- (114) Hegel, *Fil. del Der.*, 340-341.

- (115) Marx y Engels, *Obras escogidas*. T. I., p. 517.  
 (116) Ibid.  
 (117) Milibond, *Marx y el Estado*, pp. 51-52.  
 (118) Marx, MEGA, T.I., p. 249. Citado por Milibond, O.C., p. 51.  
 (119) Ibid.  
 (120) Marx, O.C., Citado por Vilar, *Marx y la historia*, pp. 120-122.  
 (121) Milibond. O.C., p. 52.  
 (122) Ibid.  
 (123) Marx, *Crítica de la filosofía del Estado...*, p. 116.  
 (124) O.C., p. 126.  
 (125) O.C., p. 104.  
 (126) O.C., p. 116.  
 (127) O.C., p. 117.  
 (128) O.C., p. 130.  
 (129) O.C., p. 130.  
 (130) O.C., p. 59.  
 (130) O.C., p. 105.  
 (131) O.C., p. 122.  
 (132) O.C., p. 123 (paréntesis nuestro).  
 (133) O.C., p. 129.  
 (134) Ibid.  
 (135) O.C., p. 77 y ss.  
 (136) O.C., p. 133.  
 (137) O.C., p. 135.  
 (138) O.C., p. 142.  
 (139) O.C., p. 144.  
 (140) O.C., p. 155.  
 (141) O.C., p. 153.  
 (142) O.C., p. 164.  
 (143) Ibid.  
 (144) O.C., pp. 155 y 168.  
 (145) O.C., p. 64.  
 (146) O.C., pp. 30-31.  
 (147) O.C., p. 71.  
 (148) O.C., p. 47.  
 (149) O.C., p. 27.  
 (150) O.C., p. 39.  
 (151) Ibid.  
 (152) O.C., p. 34.  
 (153) O.C., p. 39.  
 (154) O.C., p. 82.  
 (155) O.C., p. 143.

## BIBLIOGRAFIA

1

1. Belaval, I. et Alía, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Méjico, 1977.
2. Burgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, S. F.
3. D' Hondt, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
4. Kaufman, W., *Hegel*. Alianza, Madrid, 1968. (Trad. de Sánchez de Zavala).
5. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (Trad. de Ovejero y Maury) Porrúa, Méjico, 1977.  
*Filosofía del Derecho*. (trad. del italiano de Mendoza de Montero), Claridad, Buenos Aires, 1955).  
*Filosofía del Espíritu*. (trad. de Barriobero y Herrán), Claridad, Buenos Aires, 1969).
6. Lukács, G., *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976. (Trad. de Manuel Sacristán).
7. Marcuse, H., *Razón y Revolución*. Alianza, Madrid, 1972.
8. Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*. Ediciones de Cultura Popular., Méjico, 1975.
9. Marx, K., Engels, F., *La Sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, Méjico 1967. 2da. edición. (Trad. de Wenceslao Roces).  
*Obras Escogidas*, t. I, Progreso, Moscú, 1976.
10. Milibond, R., *Marx y el Estado*, Edic. Mimeografiado, s.p.l., S.F.
11. Vilar, P., *Historia y marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979.