

**Contraposición del concepto de Estado en Hegel y Marx**

**Jesús David Carrero Hernández**

**Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo**

**Director**

**Julián Hernández Rosas**

**Magíster en Estudios Editoriales**

**Universidad Industrial de Santander**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Escuela de filosofía**

**Bucaramanga**

**Octubre de 2024**

## **Dedicatoria**

*A mi padre Jesús Francisco*

*A mi madre Jazmine*

*Gracias por apoyarme siempre*

### **Agradecimientos**

Para el desarrollo del escrito requerí de un gran apoyo por parte de las personas que me rodean en mi vida. Quiero agradecer, por su compromiso en el desarrollo de mi formación filosófica, al profesor Julián Hernández quien dirigió este trabajo. En el ámbito familiar, agradezco enormemente a mis tías y nonas quienes siempre estuvieron allí para darme una palabra de aliento, a mi pareja Lizeth Hoyos, por escuchar mis hipótesis con respecto al problema del Estado y acompañarme en el proceso de escritura.

También quiero resaltar el papel de la Universidad Industrial de Santander y la Escuela de filosofía por permitirme entrar en la vida del pensamiento, y en general a los profesores que me formaron.

## Contenido

Introducción.....	7
1. Realidades políticas y académicas: el problema del estado prusiano hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX.....	12
1.1 Generalidades sobre el problema del Estado.....	13
1.2 Sobre la censura a la filosofía del derecho republicana.....	23
1.3 El Estado como centro de las discusiones políticas.....	29
2. Estado e instituciones desde las consideraciones filosóficas de Marx y Hegel.....	36
2.1 Conflictos dialécticos dentro de la figura del Estado como <i>realidad</i> universal-particular.....	36
2.2 Los poderes del Estado dentro de sí: burocracia y monarquía.....	41
2.3 La construcción de las leyes desde lo exterior a ellas. Conflicto entre pueblo y burocracia en el poder legislativo.....	54
2.3.1 El ser y el hacerse de la constitución.....	55
2.3.2 La falsa mediación.....	57
2.3.3 El fundamento de lo público en lo privado.....	61
3. Diferencia conceptual del Estado de Marx y Hegel.....	64
3.1 La religión como constitutiva al derecho.....	65
3.2 Estado <i>real</i> y Estado <i>político</i> .....	70
3.3 Estado y propiedad privada.....	76
Conclusión.....	82
Bibliografía.....	85

**Título:** Contraposición del concepto de Estado en Hegel y Marx\*

**Autor:** Jesús David Carrero Hernández\*\*

**Palabras clave:** Estado, libertad, religión, propiedad privada, poder legislativo, monarquía.

**Descripción:**

Esta tesis aborda el problema de la concepción del Estado desde el pensamiento de Hegel y Marx a partir de los textos *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* y *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. El objetivo del escrito es encontrar el fundamento conceptual de cómo la filosofía de Hegel y Marx se diferencian en su forma de pensar el mundo real. Marx parte de la consideración de pueblo como la *universalidad* real y Hegel parte de la Idea de libertad como edición del espíritu. Para lograr este objetivo, se optó por realizar una cuidadosa exposición, en primer lugar, de las condiciones políticas de la sociedad alemana y las influencias filosóficas que recibieron ambos autores. En segundo lugar, se realizaron las definiciones de los problemas centrales de cómo los intereses privados de la sociedad civil y la familia, la génesis de la constitución y los poderes que representan la realidad del Estado como construcción ética que posibilita la libertad. Por último, se señalaron de forma puntal las diferencias entre los dos conceptos de Estado, desde las consideraciones acerca de la religión, el *Estado real* y *Estado político*, y la relación de la propiedad privada con la libertad del pueblo y la emancipación del pueblo dentro de la estructura Estatal.

---

\* Trabajo de grado.

\*\* Facultad de ciencias humanas. Escuela de filosofía. Director: Julián Hernández Rosas.

**Title:** Contraposition of the concept of State in Hegel and Marx\*

**Author:** Jesús David Carrero Hernández\*\*

**Key Words:** State, freedom, religion, private property, legislative power, monarchy.

**Abstract:**

This thesis addresses the problem of the conception of the State from the thought of Marx and Hegel based on the texts *Elements of the Philosophy of Right* and *Critique of Hegel's Philosophy of the Right*. The objective of the writing is to find the conceptual foundation of how the philosophy of Marx and Hegel differ in their way of thinking about the real world. Marx starts from the consideration of the people as the real universality and Hegel starts from the Idea of freedom as an edition of the spirit. To achieve this objective, it was decided to carry out a careful exposition, first of all, of the political conditions of German society and the philosophical influences that both authors received. Secondly, the definitions of the central problems were made, such as the private interests of civil society and family, the genesis of the constitution and the powers that represent the reality of the State as an ethical construct that enables freedom. Finally, the differences between the two concepts of State were pointed out, from considerations about religion, the *real State* and *political State*, and the relationship of private property with the freedom of the people and the emancipation of the people within of the State structure.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of humanities. School of philosophy. Director: Julián Hernández Rosas.

## INTRODUCCIÓN

El problema de la filosofía del Estado ha sido ampliamente tratado en la tradición filosófica. Sin embargo, resulta muy interesante abordarlo no solo desde las coordenadas del pensamiento, sino como el resultado de unas condiciones que posibilitan el debate académico acerca de la filosofía política. El asunto de la filosofía política por su propia concepción práctica requiere que las estructuras de la sociedad sean pensadas de modo filosófico para explicar la *realidad* del mundo.

Entre finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX aflora el debate sobre el Estado. La Revolución francesa, el pensamiento ilustrado y las nuevas tecnologías llevan consigo el parto de una nueva sociedad que requiere un nuevo análisis que tengan como presupuestos la modernidad misma, la escisión de las cadenas del pasado. Es en este contexto en el cual un joven Hegel adquiere las ilusiones ilustradas de inspiración francesa y marca como punto central de su pensamiento la *libertad* del pueblo alemán. No obstante, las realidades políticas más allá de la filosofía transforman también el pensamiento de Hegel, quien ya para inicios del siglo XIX ya no piensa en clave del liberalismo clásico y revolucionario, sino que moldea su pensamiento y comprende las realidades políticas desde su propio sistema, el idealismo.

El pensamiento político de Hegel discurre en una Prusia en la que no existe una Constitución en general, donde la monarquía gobierna con unas leyes que no corresponden a la modernidad filosófica, por lo cual el reino está inmerso en un atraso económico y social. La censura del régimen atenta contra la libertad que tanto defendía. Es en ese contexto, en el año de 1821, cuando se publica la obra *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho o*

*compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado (GPR)*<sup>1</sup>. Se trata de un texto recopilatorio de las clases de Filosofía del derecho impartidas por Hegel en la universidad de Berlín en las que, ya cerca del final de su vida, expone la visión final de su sistema político.

Hegel considera que la filosofía del derecho consta de tres momentos, los cuales son: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. Dentro de la eticidad se encuentran las esferas del interés particular que corresponden a la familia y la sociedad civil, y a la esfera del interés universal le corresponde el Estado (*Staat*). Su sistema político se caracteriza por tener como eje central la Idea de libertad, la cual solo se hace *real y efectiva* para Hegel en el mundo, en la institución del Estado como espíritu objetivo. Dicho espíritu se escinde en diversos momentos que configuran el Estado. La libertad desarrollada en el Estado se presenta como la *universalidad* concreta del Estado, y este último aparece entonces como la disolución del particularismo y el principio real de la modernidad, a saber: la constitución política como ley *genérica*.

Hegel también asigna a la constitución política distintos momentos, no sin antes pasar por las esferas de la particularidad antes mencionadas, a la cual limita a la *universalidad* del Estado para dar participación a todas las esferas que lo conforman. Así como otros pensadores modernos, la constitución está dividida entre el poder del monarca, el poder gubernativo y el poder legislativo. Ahora bien, la influencia de Hegel fue tan grande que años después de su muerte su *Filosofía del derecho* siguió siendo el paradigma teórico jurídico en la Universidad de Berlín. Así pues, en el año 1836 el joven Karl Marx ingresa a esta Universidad y se ve altamente influenciado no solo por los ideales de la Revolución francesa, sino por el pensamiento del Hegel. Se une tempranamente a círculos de estudio de los denominados

---

<sup>1</sup> En el texto se usaron las traducciones de Eduardo Vásquez (Hegel, 2000) de Biblioteca Nueva para el prólogo y de María del Carmen Paredes Martín (Hegel, 2010) de Gredos para el cuerpo del texto.

*hegelianos de izquierda*, quienes tomaban ciertas ideas de Hegel, como la dialéctica y el desarrollo de la historia, para comprender su realidad política.

El joven Marx critica rigurosamente ciertas políticas del régimen prusiano y considera que la *crítica* es un arma muy valiosa para luchar contra las estructuras políticas de su época. Por lo que, desde un primer momento, su filosofía no aparece como mera especulación, sino como una posibilidad de desentrañar los elementos más profundos de la historia. Así pues, en 1843, Marx se vuelca a la investigación de la filosofía del derecho de Hegel. Para esta época había huido de Berlín por la persecución de la monarquía debido a sus textos incendiarios en *La gaceta renana* y comenzaba a colaborar en el nuevo periódico de *Los anales franco-alemanes*. En este último llega a publicar *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Introducción*, que será el segundo de los textos base de esta investigación junto con un manuscrito que no publicó en vida y que es conocido como el manuscrito de Kreuznach, posteriormente titulado<sup>2</sup> *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*<sup>3</sup>.

La cuestión central es que la *Crítica* se limita a comentar el llamado “derecho político interno”, es decir, los párrafos del 261 al 313. Esta limitación también servirá de marco referencial para este trabajo de grado, por ello su análisis se centrará en la constitución y los poderes del Estado. No obstante, aun dentro de estas limitaciones, la *Crítica* muestra el interés de Marx por la historia política de Alemania y su composición desarrollada por Hegel, así como además su exposición de las categorías políticas que pueden servir como base para la emancipación de Alemania del antiguo régimen. Dentro del texto se puede identificar la crítica a la religión, las consideraciones sobre el método hegeliano, la relación problemática

---

<sup>2</sup> En esta investigación se usó la traducción de José María Ripalda en la edición de Biblioteca Nueva.

<sup>3</sup> Todavía está en discusión entre los académicos por qué Marx abandona este proyecto y la relación con la publicación de los *Anales franco-alemanes*, como lo afirma D. Leopold en la introducción del libro *El joven Karl Marx* (2014).

de la propiedad privada con el Estado y la cuestión de la libertad. Pero, lo más importante de todo este asunto son las siguientes preguntas: ¿por qué el *Estado* funciona como ese catalizador filosófico?, ¿por qué este concepto se hace tan importante para Marx y Hegel? La respuesta no es simple, pero será tratará de responder a lo largo del escrito.

De todas formas, para la primera pregunta se puede decir el problema que atravesaba Prusia solo tenía una solución en cuanto que político y por ello la urgencia de pensar el Estado desde la filosofía. Para la segunda pregunta puedo decir que el Estado se configura como el objeto de estudio, pues es el concepto que parece que hace cambiar los rumbos de la historia, parece que puede ser el precursor de la revolución, o el fantasma de la reacción, de la supresión de la libertad de la persona. Entonces el Estado como unión de las discusiones es la unión de todas las problemáticas que se vivieron en , el conflicto en entre lo *vetus* y lo *novus*, de tomar por primera vez a lo humano como constitutivo a la evolución histórica de los pueblos.

De todo lo anterior, se puede decir que el concepto de Estado es la discusión filosófica más elevada en tiempos en los cuales hay un movimiento dialéctico entre el nacimiento de una era y la muerte de otra, la encarnación del Estado es la encarnación de una lucha que ha existido desde los inicios de la civilización, y por eso tanto desde la perspectiva de Hegel es fundamental plantear el nuevo sistema que llevará a la libertad, como desde la óptica de Marx la crítica del Estado puede llevar la libertad del género humano. Ahora, para dar una cohesión a esta investigación del pensamiento de los dos filósofos alemanes la tesis está organizada de la siguiente manera. En primer lugar, un breve contexto histórico de las circunstancias políticas que aparecen dentro de la discusión filosófica; en segundo lugar, la exposición de los rasgos fundamentales de cada uno de los conceptos de Estado y su significación teórico-

práctica, y, en tercer lugar, las contraposiciones concretas del concepto de *Estado* en relación con la religión, la sociedad civil y la propiedad privada.

## **1. REALIDADES POLÍTICAS Y ACADÉMICAS: EL PROBLEMA DEL ESTADO PRUSIANO HACIA FINALES DEL SIGLO XVIII E INICIOS DEL XIX**

En primer lugar, se debe comentar que este capítulo hablará de las influencias filosóficas y sociales que Hegel y Marx tuvieron al pensar el problema del Estado. Ambos filósofos comparten entre sí no solo el interés en la filosofía política ilustrada, sino un ambiente académico marcado por el influjo de la monarquía de Prusia. En cuanto a las ideas filosóficas, se debe resaltar que las filosofías de interés eran de varios cortes, a saber: la republicana, la romántica y la reaccionaria. En este contexto, Hegel es señalado como reaccionario por su defensa de la monarquía constitucional, pero la realidad es mucho más compleja pues en vida fue censurado por ser cercano a los ideales ilustrados. De igual forma, Marx también escribe en un contexto de censura y de atraso político y económico. Esta valoración los une en su visión acerca de la filosofía política y, por tanto, es el punto de partida para los resultados de sus investigaciones filosóficas.

Ahora bien, es importante también saber cómo estas escuelas o ideas afectan los textos centrales de este trabajo, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* y *Crítica a la filosofía del Estado*, así como a un Hegel maduro y a un joven Marx. En ese sentido, nos importa cuáles son las fuentes que usa para la posterior *crítica*. En otras palabras, en la Universidad de Berlín hay una filosofía predominante, aún después de su muerte, la de Hegel, la discusión es acerca sobre las *GPR*. Esto afectó seguro los estudios jurídicos, que en gran parte trababan acerca de las leyes del régimen prusiano y de la filosofía de Hegel, al igual que los estudios sobre historia o religión. El marco histórico será entonces los años

fundamentales entre 1814 y 1844, puesto que se da la gesta filosófica que confluiría en ambos textos.

### **1.1 Generalidades sobre el problema del Estado**

Los acontecimientos de las revoluciones francesa y austriaca<sup>4</sup> dividieron las fuerzas políticas de la región entre dos facciones. Los que, por un lado, defendían la Restauración que, según palabras de Koselleck (1986), es el intento de los realistas de volver a la monarquía anterior a la Revolución francesa (p. 187). Y, por otro lado, los revolucionarios que provenían de otros sectores como el jacobinismo y el liberalismo clásico. Esta división es fundamental para entender la pugna política de inicios del siglo XIX y el problema filosófico principal entre los autores alemanes.

El antecedente principal que afecta para ello fue la derrota del Estado moderno francés después de la caída del Imperio napoleónico, y en consecuencia el paso nuevamente a la monarquía, junto con la creación del Congreso de Viena. En el famoso Congreso se delimitan las tan cambiantes fronteras de Europa. Para el caso de los reinos germánicos el gran problema era el hecho de que se sostenían bajo una especie de federalismo monárquico. La fuerza de la restauración francesa quería evitar a toda costa el ascenso de repúblicas, por lo que esta potencia optó por el plan de Metternich: que Europa mantuviera el modelo medieval por medio de la oposición a todo el nacionalismo, sea alemán, polaco o italiano, como política interior y la creación de una constitución y de fronteras mayores con otros reinos de Europa. De esta manera, el constitucionalismo pasó a ser visto como una herencia de los movimientos revolucionarios (Koselleck, 1986, p. 194).

---

<sup>4</sup> Políticos como Metternich tuvieron intereses geopolíticos en algunos reinos germánicos de Prusia.

En cuanto a la situación económica, la revolución industrial había potenciado a la burguesía y, como consecuencia, desplazó a otros estamentos como el de los señores feudales. Sin embargo, en esta Prusia tan convulsa y sin una constitución moderna plenamente definida, fue uno de los pocos países en donde reinó esta llamada restauración (Koselleck, 1986, p. 194). Puesto que, aunque su economía ya estaba transitando al capitalismo, sus instituciones eran todavía las del antiguo régimen (con algunas excepciones). La tarea de los liberales era todavía muy compleja, ya que se debía encontrar un punto medio entre los ideales revolucionarios y la monarquía. Lo que resultó en esta época fue efectivamente esta combinación, liderada principalmente por Hardenberg<sup>5</sup>, quien impulsó varias reformas, algunas de las cuales fueron acogidas, como por ejemplo la participación de algunos estamentos en las cámaras legislativas. La exigencia de la burguesía ya no era la de la creación de la república, sino el de desarrollar unas mejores relaciones económicas en pro de su beneficio propio.

El liberalismo era el movimiento que representaba los ideales modernos, pero este liberalismo alemán a diferencia de guillotinar, quería una alianza con la monarquía, una monarquía constitucional. Este es un rasgo muy común en el liberalismo, la adaptabilidad, por ello D'Hont (2013) cuando habla de la relación de Hegel con Hardenberg dice lo siguiente:

El liberalismo se acomoda a la monarquía en ciertas situaciones políticas legadas por la historia, aunque la república es más propia del capitalismo, de la que es la expresión teórica más o menos adecuada. Al preconizar una monarquía liberal, aunque sea raquíca, Hegel va

---

<sup>5</sup> Según la biografía de Jacques D'Hont, Hegel seguía la línea concordaba con esa línea política que consistió en limitar el poder del monarca y la defensa de la libertad de prensa.

en el sentido de las ideas del canciller Hardenberg, y por lo tanto de la facción que ocupa precariamente una parte del poder real (p. 340).

Para este periodo histórico también se debe tener muy en cuenta la figura de la Confederación germánica de 1815, conformada por las monarquías feudales de toda germania. Esta *Confederación* es importante ya que establece el nexo político de la época que se va a estudiar en esta tesis. En primer lugar, fue el resultado del Congreso de Viena, un punto de inflexión que se había ya mencionado en el párrafo anterior en tanto inicio de los ideales restauradores de Metternich, específicamente como el intento de unir en la monarquía toda la cultura germánica por medio de los residuos de la aristocracia. Es precisamente en este Congreso donde se obliga a los Estados a establecer una constitución. “El conocido artículo 13 de las actas de Viena rezaba así: «En todos los territorios se establecerá una constitución del Estado provincial (*Landstand*)». Con ello se definía una homogeneidad mínima sin fijar un plazo determinado de tiempo para su consecución” (Koselleck, 1986, p. 199). El problema es la constitución, no la forma de la constitución, por lo cual se mantuvieron las instituciones del antiguo régimen sin problema alguno.

Además de esto, el reino de Prusia, pese a ser el más grande la *confederación*, estaba dividido en varias ciudades y feudos; este se diferenciaba en gran medida con otras partes de Alemania, como la meridional. Por ello en 1815 aparece el primer proyecto de unificación de los liderada por el reino de Prusia por medio de una constitución general. El proyecto fue encabezado por Hardenberg y por Von Humbolt: “el 3 de Mayo de 1819 el canciller promulga un decreto real de gabinete (*Kabinettsbefehl*) para que, como proyecto constitucional (*Verfassungsentwurf*), fuese discutido por la comisión mencionada” (Assolne, 2015, p. 115).

El decreto unificaba elementos del antiguo régimen con elementos liberales franceses. El más destacado son las cámaras legislativas que sufrieron una transformación radical

respecto al modelo francés. Se establecieron tres órganos legislativos, en primer lugar, la asamblea municipal; en segundo lugar, la dieta provincial<sup>6</sup>, y, por último, la asamblea general. En cada una de ellas había representantes de la emergente burguesía, la nobleza, el clero, los terratenientes y, en menor número, los estamentos de campesinos u obreros de varios sectores (p. 117).

Aunque esta reforma contribuyó al desarrollo político y social de Prusia, no fue la estocada final. El rector de la Universidad de Berlín Wilhem von Humbolt y el canciller Hardenberg sí introdujeron por primera vez la filosofía liberal. Este último, apoyado por las ideas de Hegel, fue un bastión contra la restauración por sus reformas de corte liberal (D'Hondt, 2013, p. 284), que fueron empero insuficientes para el salto moderno que añoraba Hegel. Así pues, el Estado prusiano fue de corte feudal, organizado por estamentos en los que la mayor importancia recae en la aristocracia.

Un dato no menos importante es que con las *dietas* se da lugar a la participación de la burguesía y en menor medida de los trabajadores. Esto demuestra que la organización política de Prusia era más cercana al antiguo régimen, en primer lugar, porque mantenía en la cima la figura de un rey, concentraba en el poder político a la oligarquía y seguía un sistema de estamentos. En ese sentido, el gran logro de Hardenberg fue dar este primer vistazo a la modernización del sistema político alemán, en el que el poder absoluto ya no lo ostentaba en monarca, sino las dietas o los tribunales, cosa que aplaudió y apoyó Hegel. No obstante, el proyecto constitucional no fue aprobado en estos años<sup>7</sup>, sino que solo se tomaron ciertas

---

<sup>6</sup> Este órgano es importante porque Marx se preocupa, en la época de 1843, por las reformas y leyes que impulsa la Dieta Renana o del Rin, por ejemplo, uno de los artículos más famosos publicados por Marx en *la gaceta renana* es el de *Los debates sobre el robo de leña*, en el cual critica la postura tomada por la dieta al considerar robo el tomar leña seca que estaba tirada en tierras privadas.

<sup>7</sup> La constitución llegaría en 1848.

reformas como las antes mencionadas. Koselleck (1986) lo menciona en los siguientes términos: “Así, el Estado prusiano se limitó a crear «estamentos provinciales» (1823), lo que constituía la peor de todas las soluciones posibles” (p. 203). Cosa que mantenía al sistema político en un atraso tanto social como económico y que la posibilidad de la generalidad de la constitución se fragmentara más.

En el sentido de lo escrito se puede decir que después de las decisiones tomadas en el Congreso de Viena, todas las potencias europeas se propusieron a cumplir los intereses ciertamente reaccionarios impulsados por Metternich. Para Prusia este impulso le valió para hacerse una bandera de la restauración a nivel geopolítico, que mantuvo las leyes de la tradición germana. Esto evidencia que los reinos germanos tendieron más hacia la restauración, pero con tintes liberales. Sin embargo, la importancia de las discusiones sobre el derecho como una ciencia en la cual se podía descubrir cuál era la mejor forma de gobernar, germinó la cuestión que en la filosofía alemana había adquirido fuerza de la mano Kant y su idea de la vida en una sociedad cosmopolita<sup>8</sup>, este tipo de filosofía política identifica un sujeto político activo que condensa dentro de él la razón humana. No se trataba ya de la discusión entre el Estado austriaco y el prusiano, pero para llegar a ese punto se tenía que reconocer primero la *unidad* política de un pueblo, su identidad nacional, primer germen del nacionalismo europeo. No obstante, necesitaba algo más que la mera idea de la unificación de los reinos germanos, se necesitaba una *identidad*, allí residente la importancia histórica y filosófica del nacionalismo.

---

<sup>8</sup> “Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor” (Kant, 2017, p. 38).

Hegel es uno de los autores que impulsa la idea de la historia como creadora de civilización, por ello emplea conceptos como el *espíritu del pueblo* o la *idea de libertad*, ya tratados por Fichte y Schelling. Estas son una especie de devenir de Dios en la historia que se posa en el mundo y significa progreso. En este sentido, la nación política, *el Estado*, es un hijo del progreso. No obstante, por el contexto político antes mencionado, había disparidad de opiniones, por lo que los debates acerca del derecho formaron parte preponderante los escritos sobre la filosofía en aquella época. La cuestión de la influencia de la razón en la política y de los postulados sobre el papel de la *praxis* en las teorías políticas. Esto lo ilustra Beiser (2011) a partir del debate entre Kant y Burke y el enfrentamiento filosófico entre los ilustrados y los reaccionarios:

This debate began in 1793 with the publication of Kant's famous 'Theory-Practice' essay in the pages of the *Berlinische Monatsschrift*. Kant's essay was a reply to Burke's Reflection on the Revolution in France, which had appeared in Friedrich Gentz's translation in the spring of 1793. Kant's essay sparked off an intense dispute between right and left about the role of reason in politics. While radical or more progressive thinkers, such as Kant, Fichte and Reinhold, defended an ethical rationalism, according to which theory (i.e. reason) should dictate practice, reactionary or more conservative writers, such as Justus Möser, A.W. Rehberg, Friedrich Gentz and Christian Garve, championed an ethical empiricism, according to which theory should follow from practice, which embodies 'the wisdom of generations' (pp. 113-114)

Hegel se posiciona en un punto medio entre ambas facciones en la época de 1820, puesto que su romanticismo lo llevaba a pensar un *espíritu* que unía todo el pueblo alemán y debía justificar esta unión por medio de una monarquía constitucional. La disposición filosófica de Hegel es, por tanto, la de un conciliador. Claro que esta conciliación tuvo unos presupuestos ilustrados amplios, por lo menos en los primeros años de su filosofía en los cuales, con sus compañeros de seminario, apoyó de forma contundente a la Revolución francesa. Los

acontecimientos de 1789 marcan un antes y un después en la filosofía de Hegel, porque la tarea era explicar cómo podría existir la libertad en Alemania. Tal vez la idea más contundente a este respecto es que Hegel en esta época se acogió a los escritos de Kant acerca de la historia. La historia pasa a ser ese garante del desarrollo del espíritu, la llegada de la libertad al mundo, su realización efectiva.

Aquí es donde relucen más las lecturas ilustradas de la filosofía de Hegel, todo el sistema tanto metafísico como político tienden a resolver las contradicciones en el mundo. La revolución significa la solución a la opresión de los reyes. En este sentido se puede decir que Hegel, a finales del siglo XVIII, se movió en un ambiente revolucionario que exaltaba los ideales republicanos. D'Hont (2013) explica la relación entre el pensamiento de los filósofos de Alemania y Francia de la siguiente forma:

Hegel experimentó más intensamente que otros el sentimiento de una conjunción profunda entre la revolución política francesa y la «revolución» filosófica kantiana, según él, las dos nacidas de una misma renovación o de un mismo rejuvenecimiento del espíritu del mundo (p. 66).

Es bien sabido que Hegel a finales del siglo XVIII retoma la lectura de Kant y su estudio sistemático<sup>9</sup> en la época de Suiza. Las investigaciones de Hegel de entonces eran principalmente de carácter religioso, pero, a diferencia de la filosofía o teología clásica, o como bien la llamaban los alemanes “dogmática”, se sostenían bajo unas premisas como la razón y la historia en relación con la revelación de Dios. Esto se puede corroborar en una carta escrita por Hegel en Berna a mediados de 1795: “Del sistema kantiano y de su máximo perfeccionamiento auguro una revolución en Alemania, que partirá de principios existentes

---

<sup>9</sup> Carta de Hegel a Schelling en Tubinga. Enero de 1795.

y que solo requieren ser totalmente refundidos para ser aplicados a todo el saber actual” (Díaz, 2011, p. 311). En el mismo escrito sigue:

[...] la idea de patria y la de su constitución, entre otras, aun cuando estas tengan en sí cierta limitación, levantará los ánimos, y estos aprenderán a sacrificarse por ellas, ya que, en la actualidad, el espíritu de las constituciones ha cerrado una alianza con el interés personal y ha fundado su reino sobre la base de este (Díaz, 2011, p. 311).

Con todo esto claro, se puede decir que el pensamiento de Hegel es inicialmente el de un revolucionario<sup>10</sup>, aunque no se pueden negar influencias románticas y la del mismo Fichte. En otros términos, Hegel no estaba adscrito a una escuela de filosofía en particular, sino que más bien su interés era una unión entre la acción francesa y la teoría alemana.

Años después de estos primeros intereses revolucionarios, Hegel dicta las *GPR* que publica en 1821. Hegel ya en este punto de la madurez y con la influencia del *espíritu del mundo*<sup>11</sup> modera de forma más radical su pensamiento acerca de la revolución de 1789. El problema filosófico en el periodo después de 1815 se condensa en la siguiente pregunta: ¿por qué no existe una República alemana a diferencia de Francia? Pues como se ha comentado en párrafos anteriores, para estos teóricos del derecho alemanes su filosofía es lo suficientemente avanzada como para que su “país” pueda entrar en el espíritu de la modernidad.

Si bien es cierto que el liberalismo no había entrado del todo bien en Prusia por la respuesta reaccionaria del gobierno absolutista, para los pensadores románticos y principalmente liberales, una de las razones por las cuales no se había dado una revolución liberal en los reinos de Prusia era debido a su división. Al parecer Hegel adopta esta visión

---

<sup>10</sup> Revolucionario en el sentido liberal, o como dice D’Hont más cercano a los girondinos.

<sup>11</sup> Napoleón.

después de dejar un poco de lado sus raíces ilustradas y pasa, más bien, a tener más cercanas las influencias de los románticos alemanes, durante su estancia en Berlín. La hipótesis de D'Hont (2013) es que, con la derrota de Napoleón y la situación burocrática de Hegel en la Universidad de Berlín como director del departamento de filosofía, le fue más conveniente adaptarse a un pensamiento que incluía, a la monarquía y a los principios liberales que estaban presentes en el gobierno gracias a Handberg, como por ejemplo la propiedad privada (pp. 238-239).

El nacionalismo era el proyecto principal de los académicos alemanes pues para ellos habitaba en su territorio una consciencia germánica que los unía. A partir de estas ideas que intentaban dar una razón histórica, étnica y cultural a su política se adhirió el proyecto jurídico de Savigny<sup>12</sup> conocido como *Escuela histórica del derecho*, aunque se ha de destacar que la actitud de Hegel “incluso pública, pero sobre todo privada, se muestra más bien adversa. Se opone a los apologistas de la Restauración: Ancillon, Haller, Savigny, etcétera” (D'Hont, 2013, p. 210). Sin embargo, resulta interesante para el presente estudio es que la *Escuela histórica* tenga nexos cercanos al idealismo y al romanticismo, pues desde orillas lejanas del pensamiento se llegan a consideraciones que se sustentan unas a partir de otra, por ejemplo, el *espíritu*. Esto lo demuestra Botero (2020):

Savigny consideraba que el derecho de cada Estado-nación debía responder al espíritu de su propio pueblo o *Volkgeist*; de ahí su idealismo (pues concibe el derecho desde entidades metafísicas), su organismo (por cuanto observa lo colectivo y lo individual entrelazado como un conjunto orgánico vivo) y su romanticismo (porque traslada al mundo una determinada concepción del hombre y de la nación como ser ideal o espiritual). De esta manera, el Código Civil napoleónico de 1804, fruto del odiado ideario revolucionario (donde ubicamos el antiliberalismo de la escuela histórica), no podría ser recibido como el código del anhelado

---

<sup>12</sup> Fue un importante impulsor de la restauración, es decir, propugnaba un antiliberalismo.

Estado-nación de Alemania, en la medida en que no respondía al “espíritu del pueblo alemán (p. 137).

La filosofía del derecho se vuelca sobre las investigaciones acerca de la historia y de la religión, puesto que la conciencia del pueblo alemán está fuertemente influida por la idea protestante del Dios que habita en cada una de las personas. Por lo cual se puede decir que la teoría jurídica es un intento de ver en el protestantismo la clave de la modernidad (liberalismo). La conciencia protestante interioriza el principio de la libertad y en su forma de autoconsciencia se vuelve Estado, la privatización de la conciencia deviene en la privatización de la persona jurídica, se vuelve ciudadano de una nación. La realización de la autoconsciencia protestante es la realización del derecho moderno. Hegel (2010) mismo lo expone en los siguientes términos:

En Alemania, frente al principio formal de la filosofía, el mundo y la realidad concretos se hallan con las apetencias del espíritu interiormente satisfechas y con la conciencia tranquila. La explicación de esto está en que, por una parte, se da en este país el mundo protestante mismo, el cual en el pensamiento llegó hasta la conciencia de esta cima absoluta que es la autoconsciencia; y, por otro lado, el protestantismo hace buenas migas con la realidad moral y jurídica gracias a su ideología, la cual, junto con la religión, es la fuente de todo contenido jurídico tanto en el derecho privado como en la organización política (*PGh*, p. 574).

Así pues, se puede decir que Hegel estuvo en un ambiente intelectual donde no había un consenso político y jurídico claro, pero los pensadores coincidían en lo mismo ya entrado el siglo XIX, a saber: la unificación de la Alemania y una constitución general. Por lo que importaban más estos principios que una *revolución*, era más efectiva para Hegel la monarquía constitucional por la forma en la que se concibe la conciencia protestante. Por consiguiente, se pueden situar las discusiones acerca del derecho en este marco histórico y

decir que el primer punto clave de las escuelas prusianas del derecho es una unidad nacional que solo es posible mediante la redacción de una constitución general.

## 1.2 Sobre la censura a la filosofía del derecho republicana

En la institución del Estado prusiano, la carencia de modernidad y la monarquía servían como excusas para imponer la voluntad del monarca de turno, Federico Guillermo III y posteriormente Federico Guillermo IV, de forma arbitraria en contra de todo avance teórico que se pudiera catalogar como republicano. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Marx tuvo un contexto de escritura más cercano a la Revolución francesa y al socialismo francés, pues los círculos académicos en los que se movía eran de tipo revolucionario y de acabamiento del antiguo régimen. Por su parte, Hegel, ya en el final de su vida se decantará, por la defensa a la monarquía constitucional, tanto a nivel filosófico por la idea de la libertad universal, como por la censura que sufrió en primera instancia sus *GPR*.

Un momento clave en la vida de Marx es su cercanía y amistad con los llamados *neohegelianos*<sup>13</sup>. Los más cercanos al joven filósofo eran Ruge, Bauer y Köppen, quienes se preocupaban principalmente por criticar el carácter teológico de la filosofía de Hegel. No obstante, el tinte político de Marx en la época de los 1840 se debió principalmente a las políticas reaccionarias del régimen prusiano, pues los círculos de pensamiento ateo y republicano eran considerados por la monarquía como alta traición.

Una de las escuelas reaccionarias al servicio de Federico Guillermo fue la *Escuela histórica*, que marcó el paradigma del derecho prusiano y fue uno de los pensamientos jurídicos que estuvo muy presente en las discusiones acerca de la genética del derecho, pues

---

<sup>13</sup> Estos se pueden dividir en dos grupos, los de izquierda y los de derecha. Marx se adhiere a los primeros.

ellos encontraban en la historia alemana la esencia de la ley. Antes de su *Crítica* Marx había criticado los postulados de los juristas de la *Escuela histórica*. Esto lo explica Botero (2020) de la siguiente forma:

Marx le criticó a Hegel, y, mediante este, a la escuela de Savigny: (a) su acento político promonárquico, pues consideraron a esta institución como expresión soberana e histórica de la evolución del espíritu del pueblo; (b) su visión romántica del concepto “pueblo”, que los alejaba de la realidad social del “pueblo concreto”; (c) el logicismo y el deductivismo<sup>14</sup> de sus teorías abstractas y ahistóricas, a pesar de que tanto Hegel como Savigny se presentaron como “históricos”; (d) su mirada a favor de un estatalismo absolutista, que se reflejaba, por ejemplo, en la defensa de la ley estatal, al entenderla como un “derecho abstracto”, fruto de una evolución histórica que superó el primitivismo del individuo, la familia y la polis (p. 144).

La influencia de la crítica a la conocida escuela histórica fue fuertemente influida por estos círculos del neohegelianismo de izquierda, que optó por el apoyo a la república y al reconocimiento del pueblo como el principio del Estado, y lo jurídico como resultado de ciertas condiciones sociales de cada época. La etapa en la que más proliferan estos estudios jurídicos de Marx fue cuando trabajó en *La gaceta renana*. En estas publicaciones se dieron las primeras pinceladas de Marx al problema de Prusia y su autoritarismo. Por ello Mehring (2013) comenta que la relación de estos primeros artículos con la problemática de la falta de libertad en Alemania:

Marx veía en el Estado el gran organismo en que debían encarnar y realizarse la libertad jurídica, la libertad política y la libertad moral, y en que el ciudadano, súbdito suyo, al someterse a las leyes del Estado, no hacía más que obedecer a las leyes naturales de su propia razón, a la razón humana (p. 65).

---

<sup>14</sup> Esto hace referencia al carácter metafísico de sus teorías, se parte de una generalidad lógica abstracta hasta llegar a lo social.

Este primer Marx jurídico lleva consigo el interés por principios del liberalismo. Pero ya también en esta época se puede leer la influencia de Feuerbach, en quien encuentra un nuevo método de análisis considerado como materialista en un primer momento<sup>15</sup> por la crítica que hace a la religión en *La esencia del cristianismo* (1841). Allí se plantea la relación de la religión como resultado del pensamiento fantástico del hombre como proyección del propio yo (Mehring, 2013, p. 76). Este materialismo en concepto de Marx puede resolver mejor los problemas que atravesaba la sociedad alemana por quitar ese tinte teológico que empapaba toda la filosofía de la época y por eso “el problema de la libertad social, así como el de las causas que impiden alcanzarla, es por ello, y del modo más natural, tema central de todos los primeros escritos de Marx” (Berlín, 2007, p. 70).

Ahora bien, a diferencia de una buena parte del movimiento neohegeliano, Marx se da cuenta rápidamente de que el problema real del retraso económico, político y social de Prusia no se debía necesariamente y exclusivamente a la religión, o a la conciencia hegeliana que defendía cierta restauración, sino a los nexos sociales y políticos que yacen debajo del gran andamiaje del Estado. Mehring (2013) comenta la transformación de la crítica teológica de los círculos de estudio en política desde las palabras de Marx:

Y surge así como misión de la historia establecer la verdad del más acá, después de borrado el más allá de la verdad. Por lo que la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política (p. 88).

Se podría decir, por tanto, que Marx y Hegel siempre estuvieron muy cercanos a la inmediatez histórica, en este caso, la modernización de la sociedad y el nacimiento de los Estados

---

<sup>15</sup> Posteriormente, Marx hará una crítica a Feuerbach en donde considera que su filosofía es un materialismo incompleto.

modernos. Este contexto marcado especialmente por la Revolución francesa y los teóricos de ella. Influyeron en el liberalismo de Hegel que luego sería un liberalismo moderado por las ideas románticas de la unificación prusiana. Las *GPR* de Hegel es la presentación de un sistema que une la lógica con la política, el devenir de la Idea, en la objetividad del Estado. En este sentido puede haber una similitud con la *Escuela histórica* por sus ideas contrarias a la república y por defender la idea metafísica del sentimiento alemán, ya que no es el surgimiento de unas nuevas necesidades para las clases más bajas de la sociedad, sino que es una justificación casi que espiritual de la historia alemana.

Ahora bien, la filosofía de Marx toma como presupuesto a la filosofía de Hegel, en su parte dialéctica y en su relación con la historia. Pero más allá de eso, la religión puede tender ese puente de conexión entre los dos ya que para Hegel la historia es movida por la idea (Dios), mientras que para Marx (influenciado por la antropología de Feuerbach) el problema se encuentra en lo humano mismo. Así mismo, la oposición a la *Escuela histórica* y a Hegel es evidente puesto que lo individual y la religiosidad protestante es lo que da cuenta a la evolución de la política alemana. Marx entonces se centra en el aspecto concreto, lo jurídico mismo, específicamente en el contenido político de la filosofía del derecho (las *GPR* de Hegel se escriben bajo el reinado de Federico Guillermo III, específicamente en la época de la Confederación germánica de 1815).

En cuanto las circunstancias políticas específicas en las que escribieron los textos base, que estaban marcadas por la fuerte censura<sup>16</sup>, D'Hont (2103) narra un episodio que puede dar luces sobre este asunto:

---

<sup>16</sup> Los liberales buscaron la libertad de prensa, pero esto jamás se dio en la época de la monarquía.

En su *Filosofía del derecho* de 1821 incluye una nota muy violenta contra la doctrina histórico-política de Louis de Haller, el teórico preferido de la corte de Prusia, inspirador del pensamiento del Kronprinz. Demuestra así una audacia contestataria inaudita. Sin embargo, sabía muy bien lo que se hacía, no se ofrece heroicamente a la represión, y la censura respeta esta nota: entre la redacción de la *Filosofía del derecho* (1820) y la fecha de su publicación (1821), que se retrasó un año debido a la censura, se produjo un hecho inesperado que llenó de consternación a los admiradores prusianos de Haller: se convirtió al catolicismo. En Prusia se había hecho, pues, indefendible y fue unánimemente condenado. Hegel le (sic) criticó con dureza, pero sin duda se le había avisado del hecho con mucha precipitación (p. 185).

Hegel debió tener ciertas precauciones en su vida privada, en lo que refiere a las cartas, pues él no quería que se le tachara de incendiario o contrario al rey. Por otro lado, la tranquilidad en sus consideraciones filosóficas se la debió en gran parte al citado Hardenberg. El canciller siempre fue un liberal convencido y admirador de Hegel. Muchas de las ideas que implantó fueron inspiradas por Hegel como por ejemplo la siguiente:

[...] igualdad ante los impuestos, libertad de la industria, abolición de la servidumbre, reunión de asambleas de notables, etcétera. Estas medidas eran entonces completamente indispensables para dar cierta satisfacción a una opinión pública descontenta y rebelde. Tales reformas sólo se aplicaron parcial y episódicamente; luego las abandonaron. Sin embargo, a veces Hardenberg demostró un valor político y una energía espectacular, por ejemplo, haciendo encarcelar a unos cuantos nobles recalcitrantes, y atrayéndose así irreconciliablemente el odio de toda la casta (D'Hont, 2013, p. 265).

Con mucha menos suerte corrió Marx. A diferencia de Hegel nunca fue amparado por algún alto cargo del gobierno prusiano. Vivió en la época de Federico Guillermo IV, quien a diferencia de su padre era mucho menos dócil con las ideas liberales y potenció aún más el aparato represor en Prusia. Las publicaciones de Marx y sus amigos en la *Gaceta renana*, donde los autores criticaban fuertemente a la religión y a las políticas feudales de las *dietas*,

llamaron la atención de ciertos sectores conservadores de la época. Por ello Marx se retiró definitivamente de la redacción y dijo lo siguiente en una carta:

A mí no me ha sorprendido nada. Ya sabe usted cómo interpreté, inmediatamente después de que se decretara, la instrucción de censura. No veo en esto más que una consecuencia, y reputo la suspensión del periódico como un progreso de la conciencia política, razón por la cual dimito. Además, ya se me hacia un poco sofocante aquella atmosfera. No tiene nada de agradable prestar servicios de esclavo, ni aun para la libertad, teniendo que luchar con alfileres en vez de luchar con mazas. Estaba cansado ya de tanta hipocresía, de tanta tontería, de tanta brutal autoridad, y de tanto silencio, tanto zigzagueo, tantas retiradas y palabrerío. El gobierno se ha encardado pues, de devolverme la libertad [...]. En Alemania, ya no tenemos nada que hacer. Aquí, lo único que uno consigue es falsearse a uno mismo (Marx, citado en Mehring, 2013, pp. 74-75).

La cuestión es que la censura lo perseguirá también en el proyecto de los *Anales franco-alemanes* por los incendiarios textos en contra del Estado de Federico Guillermo IV y el vuelco hacia el socialismo<sup>17</sup>. Marx se muda hacia Francia donde podría estar más seguro frente a la arbitrariedad del absolutismo imperante. La censura de los *Anales* se dio así:

Los prusianos se contentaron con enviarles un oficio a las autoridades gubernamentales de todas las provincias, el 18 de abril de 1844, notificándoles que los *Anales* constituían figura de delito, por tentativa de alta traición y de lesa majestad; en ese oficio se ordenaba que se instruyera a la policía, procurando hacer el menor ruido posible, para que Ruge, Marx, Heine y Bernay fuesen detenidos y secuestrado sus papeles, en cuanto pisaran territorio prusiano (Mehring, 2013, p. 85).

---

<sup>17</sup> Esto lo dice Jaramillo (2008) en el estudio introductorio de los *Escritos de juventud sobre el derecho*: “Los *anales franco-alemanes* «constituyen en su conjunto y en su concepción general, la culminación, punto más alto alcanzado por el periodismo radical e incluso socialista del periodo que antecedió al estallido del 48, el *Vormärz* alemán, una línea de separación, de una parte, frente al protosocialismo utopista o revolucionario de los franceses, de los ingleses y algunos de los sectores del más emancipado proletariado alemán, y de otra, frente al radicalismo extremista alemán, algunos de cuyos exponentes eran colaboradores de la revista»” (p. 19).

En esta primera etapa del pensamiento de Marx, él defiende las reformas liberales y condena la opresión del Estado prusiano, que acabó con cerrar sus dos diarios de publicaciones, la *Gaceta renana* y los *Anales franco-alemanes*. Por esto Marx hace una primera revisión al poder real de la burocracia del Estado como esencial al Estado, por eso “La esencia de la censura en general resulta fundamentada en la arrogante pretensión del Estado policivo, en sus funcionarios” (Marx, 2008a, p. 77).

### **1.3 El Estado como centro de las discusiones políticas**

Las explicaciones geopolíticas que se han ofrecido hasta el momento explican en gran parte el interés de los filósofos alemanes, de cualquier vertiente, en una teoría del Estado. Kant ya había iniciado esta tendencia política en Alemania, pues la Revolución francesa había mostrado que las libertades de la población debían tener una base jurídica para sostenerse. El Estado representa, entonces, el espíritu de la modernidad. No obstante, lo que es interesante de la historia del *Estado* alemán es su modernidad filosófica, su elevación abstracta, mas no social, ni económica.

La cuestión problemática inicia cuando, a pesar de los recientes cambios económicos producidos por la revolución industrial, había algo en el seno de la sociedad germánica que impedía una constitución con características liberales. Aunque Hegel tardíamente resolvía este asunto argumentando que los alemanes habían unido la consciencia espiritual con la acción y que, por tanto, el Estado se había volcado en una unidad sustancial<sup>18</sup>, agrega lo siguiente:

---

<sup>18</sup> Ver. *PGh*. [Por qué la revolución se produjo en Francia y no en Alemania. Causas de la misma] Traducción de Josep María Quintana (Hegel, 2010).

[...] la religión constituye la forma universal que adopta la verdad para la conciencia no abstracta. La religión protestante no consiente dos clases de conciencia moral; en el mundo católico, en cambio, se halla de un lado lo sagrado y, de otro, la abstracción frente a la religión, es decir, frente a su superstición y a su verdad (*GPh*, p. 574).

Sobre el punto del nexo con la religión y el Estado se volverá más adelante<sup>19</sup>. Por ahora, desde el punto de vista de la filosofía de Hegel la libertad debe realizarse como esa forma del espíritu que reúne en ella la universalidad y pueda garantizar una constitución, pero con la figura del rey a la cabeza.

En ese sentido, la filosofía política servía para expresar las explicaciones acerca de la época en la que ellos vivieron, la historia muestra cómo a través de procesos políticos (estos vistos por Hegel como el devenir de la Idea) se forma la nueva conciencia moderna. Por ello se puede decir, de forma también histórica, que la época requería del debate estatal puesto que las instituciones requerían una transformación, así como el espíritu germano estaba cambiando. Se necesitaba una justificación ideológica para que se pudiera acoger el Estado prusiano a una de ellas, como bien lo dice D'Hont (2013):

Hay algo al menos que no ofrece ninguna duda: al declararse partidario de una monarquía constitucional, bajo cualquiera de sus posibles modalidades, Hegel compartía una aspiración profunda de Hardenberg, que éste no siempre expresaba con tal franqueza, y respaldaba la reivindicación esencial de la Burschenschaft y de los demagogos: una Constitución y la unidad alemana (p. 284).

Ahora bien, hay un dato biográfico no menos importante en relación con los dos filósofos. Se sabe que Hegel y Marx nunca llegaron a coincidir por la prematura muerte de Hegel en 1831 y la incorporación de Marx en la universidad de Berlín se da en 1836. Pero el nexo

---

<sup>19</sup> Las primeras críticas de Marx a Hegel son de carácter religioso.

político-jurídico se dio por medio de un amigo de Hegel continuador de su filosofía política, Eduard Gans, quien fue el sucesor directo de Hegel en materia de Derecho, puesto que fue seleccionado para dictar esta clase. Además, como menciona D'Hont (2013):

Hegel, al elegirle, no podía desconocer que Gans era eminentemente, desde este punto de vista, un *expositus*. Esta elección confirma el valor de las interpretaciones que posteriormente Gans dio de la filosofía del derecho de su maestro: éste le había nombrado para que la enseñara en su lugar, demostrándole una gran confianza (p. 256).

Precisamente cuando Marx inició sus cursos de derecho en Berlín, asistió a casi todas las clases de Gans. Por lo cual, dentro de sus primeros intereses estaba la filosofía hegeliana. Esto significó también una toma de postura respecto de otros pensadores de la Universidad. Por ejemplo, de Savigny, que defendió las ideas reaccionarias, y propuso que el derecho era lo único que podía fundamentar un pueblo partiendo de la base de su espíritu, es decir, una especie de derecho consuetudinario que estuviese basado en una configuración histórica que tomaba al derecho romano como el inicio de la civilización germana y, por ende, de su derecho (Heinrich, 2018, pp. 180-181).

Si bien Marx pudo tener cierta influencia de esta *Escuela histórica*, más bien su forma de investigar es diferente, porque aquellos pensadores tomaron como base códigos civiles anteriores a los modernos para estudiar sus intereses en lo referente a la creación de un derecho propio. En lo teórico la influencia de Gans fue mayor en la cuestión acerca de la relación entre derecho y sociedad, entre Estado y realidad política. Heinrich (2018) señala estos dos problemas:

Gans analizaba, entre otras cosas, el saint-simonismo que había conocido durante sus dos estancias en París en 1825 y 1830. Partiendo del análisis que hace Hegel de la sociedad burguesa en la Filosofía del derecho y de sus propias conclusiones sobre las relaciones

industriales en Inglaterra, donde pasó una larga temporada en 1831, Gans no sólo criticaba la utopía social autoritaria de Saint-Simon, sino que, yendo mucho más allá que Hegel, planteaba ideas muy interesantes sobre la historia y el presente de las relaciones de clase. «Ellos [los saint-simonianos, M. H.] han señalado correctamente que aún no se ha acabado con la esclavitud, porque, aunque se haya abolido oficialmente sigue materialmente presente y es más severa que antes» [(Gans)] (p. 186)<sup>20</sup>.

Hasta ahora se ha dicho que hay dos conceptos relacionados con el Estado en Marx y Hegel, a saber: la religión y la realidad de los cambios sociales. Los textos que se van a analizar en este escrito contienen dentro de sí los dos conceptos, pues como se dijo, para Hegel fueron muy importantes las ideas liberales de Kant y de los ilustrados franceses y las espirituales de la iglesia protestante y el romanticismo. Sin embargo, la crítica de Marx se orienta, principalmente (por lo menos en esta época), a la actitud inclusión teológica de Hegel en el derecho, en la cual la Idea, como principio de la libertad que luego se hará *efectiva* en el Estado, no es más que una justificación que invierte las relaciones entre lo jurídico y lo social. Las relaciones entre Estado y sociedad no pasan a ser más que la relación entre religión y Estado. Por eso Heinrich (2018) comenta esto acerca de la religión en relación del joven filósofo: “Marx comentó a Arnold Ruge en una carta del 9 de julio de 1842: «He demostrado en el artículo que los defensores del Estado adoptan el punto de vista de la Iglesia, y los de la Iglesia, el del Estado»” (p. 324).

Este pasaje de la carta de Marx a Ruge un año antes de la escritura de la *Crítica* muestra la idea de Marx acerca de la filosofía de Hegel que desarrollaría un año después. Además demuestra que la crítica al derecho está muy cercana a la crítica de la religión. Hegel en ningún punto de su filosofía política descuida las ideas luteranas, sin embargo, con esto

---

<sup>20</sup> Esto parece indicar que las primeras influencias socialistas de Marx las pudo haber recibido de Gans.

no se quiere decir que las justificaciones de Hegel sean simplemente de orden teológico. Pero para Marx es la religión la que pone en el centro de la discusión. El Estado de Hegel, para Marx, no muestra un gran salto en cuanto a teoría jurídico social<sup>21</sup>, pero su metodología le parecía muy valiosa: el reconocimiento de las clases se le hace fundamental. Jaramillo (2008) explica esta noción de la unión de Estado y religión:

[...] se volvió a plantear el problema, que aparecía íntimamente vinculado a la política de la restauración en la medida en que ésta quiso serlo del Estado cristiano, el Estado absolutista anterior a la revolución francesa, esa política que identificamos con el Congreso de Viena, con la figura del príncipe de Metternich; con la Santa Alianza, que encabezaba el zar Alejandro I y consideraba de nuevo la legitimación del Estado a partir de su vinculación con la religión cristiana.

Por ello los hegelianos de izquierdas o jóvenes hegelianos, que a partir de Hegel habían emprendido una reflexión muy pertinente sobre el asunto de la religión (el hegelianismo en esa materia no era otra cosa que una secularización y radicalización de la Reforma) tenían necesariamente que intervenir en la discusión (p. 21).

Esta visión que se expone acá tiene, de forma evidente, muchos matices puesto que Marx explica que la religión es parte importante de este sistema, no niega que tenga un espectro metodológico que es la dialéctica que posee un gran espectro filosófico y puede desentrañar un aspecto que la mera religión ignora:

Así como la religión es el índice de las batallas teóricas de la humanidad, el Estado político lo es de sus batallas prácticas. El Estado político expresa, desde el interior de su forma, *sub specie republicae*, todas las necesidades, las luchas, las verdades sociales (Marx, 2008a, p. 90)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Marx, en textos muy posteriores afirma que en Hegel se encuentra el germen revolucionario, pero no en los escritos de la filosofía del derecho sino en la *Fenomenología del espíritu*.

<sup>22</sup> Carta de Marx a Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843.

En esta cita ya se puede ver el rumbo que la crítica de Marx toma. El Estado es un importante tema de discusión porque precisamente expresa algo *implícito* de la forma de vida *genérica* del ser humano, o en Hegel, es la expresión de la autoconciencia en la que cada uno se reconoce como *persona*, es decir, el nexo está en que para los dos filósofos el Estado es la muestra *efectiva* del mundo<sup>23</sup>.

En este punto es importante reinterpretar una de las frases más desfiguradas de Marx que está escrita en la *Introducción*: “La religión es el *opio* del pueblo. [...] La crítica a la religión es, pues, en *germen*, la *crítica del valle de lágrimas* cuyo *halo de santidad* es la religión” (Marx, 2008b, p. 96)<sup>24</sup>. Lo que realmente se lee en este pasaje es que, aunque la crítica a la religión es una parte fundamental de toda crítica, no debe ser el centro de discusión en un debate político, pues el centrarse solo en la cuestión teológica desvía (por eso es opio) la visión real que se debe tener de los problemas políticos, la clase, las condiciones materiales y la historia. Con ello no es que se deba dejar de hacer el debate e respecto de lo religioso, sino que es tomar lo religioso por su realidad social. Por eso “la crítica del cielo se convierte así en la crítica de la tierra. La *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” (Marx, 2008b, p. 96).

Entonces se puede ver que el Estado es un punto de partida para diseccionar profundamente a la historia, la vida y las clases. En *Crítica* realizada en Kreuznach Marx se da cuenta que la política tiene un tinte de clase y reconoce que Hegel ya había notado esto pero no lo había desarrollado debidamente.

---

<sup>23</sup> La concepción de mundo en Hegel toma una forma metafísica, pues es la terminación de la conciencia divina.

<sup>24</sup> *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Se usará la traducción de Rubén Jaramillo (Marx, 2008a; 2008b).

Sobre este punto Mehring (2013) va un poco más allá y ofrece una explicación del texto más concreta, comenta: “Marx posa su atención sobre uno de los «problemas capitales de los tiempos modernos»: el de las relaciones entre la industria y el mundo de la riqueza con el mundo político” (p. 89). La realidad de Alemania se comienza a configurar de modo que tiende hacia una contradicción interna, de donde su resolución solo es posible en la medida de que una clase se alce en contra de otra para conseguir la libertad del género humano<sup>25</sup>. “De aquí que los príncipes se hallen en lucha contra la corona, el burócrata en lucha contra la nobleza y el burgués en lucha contra todos ellos, mientras el proletariado comienza a encontrarse en lucha contra el burgués” (Marx, 2008b, p. 107).

---

<sup>25</sup> Este término con relación al Estado es tratado por Marx en *Sobre la cuestión judía*. Se usará la traducción de Rubén Jaramillo (Marx, 2009).

## 2. ESTADO E INSTITUCIONES DESDE LAS CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS DE MARX Y HEGEL

En el esquema de Hegel en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* divide la ciencia filosófica del derecho en el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. La eticidad, en cuanto la *realidad* del derecho, es decir, la realización (de ahí el *mundo ético*<sup>26</sup>), requiere un desarrollo dialéctico entre los intereses privados y públicos, familia y sociedad civil respectivamente, que son productos condicionados del Estado. Por lo tanto, para la construcción del concepto de Estado es necesario saber el papel que cumplen familia y sociedad civil dentro del Estado. En cuanto a su conceptualización del Estado Hegel también propone tres momentos, a saber: el derecho político interno, el derecho público exterior y la historia del mundo. La crítica de Marx a la *filosofía del Estado*, como su nombre lo dice, se limita al Estado. Sin embargo, el tema de análisis más específico es el derecho político interno o la constitución. Por lo tanto, el desarrollo de este texto dará cuenta de esta parte para no exceder los límites de la crítica que Marx estaba trabajando.

### 2.1 Conflictos dialécticos dentro de la figura del Estado como *realidad universal-particular*

Para Hegel en la figura natural de la familia existe ya una ley natural. La familia es una forma de la Idea, en particular el movimiento de la autoconsciencia hacia el concepto del amor. El amor es la representación inmediata de la familia, se podía decir que es el elemento que une dos autoconsciencias de los cónyuges. Pero este amor, al ser parte de la sustancia ética, debe estar

---

<sup>26</sup> La categoría Mundo ético se encuentra presente en la Fenomenología del espíritu para referirse a la Idea que se hace en el mundo.

sustentado por un querer, una especie de disposición a la acción formal de la unión marital. Por eso Hegel comenta: “el punto de vista objetivo es el libre consentimiento de las personas para constituir una única persona, renunciando a su personalidad natural e individualidad en esa unidad, lo cual es bajo este respecto una autolimitación” (*GPR* § 162). Por consiguiente, la familia se consolida solo y a través de un contrato que es el matrimonio, la unión de dos personas se convierte en una sola persona en cuanto relación privada. Ya no es esta o aquella persona, el matrimonio se encarga, entonces, de privatizar en primer término la disolución de lo individual. Lo individual de cada uno pasa ser lo privado, este es un primer principio de la ley en general.

Pero esta unión, a saber, entre hombre y mujer, se explica en que el ser humano se diferencia entre sexos, por ello, no es lo mismo el hombre que la mujer, sino que se hacen uno por medio del matrimonio como institución social. Esta división es la que puede dar origen a la unión primera entre los sexos, además, evidentemente, de la necesidad de procreación. Pero los sexos, en cuanto a sus diferencias, no son establecidas por una ley jurídica, sino por una ley natural que está unida a la sustancia espiritual, a lo abstracto. Hegel lo explica de esta forma:

[...] el hombre tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, en la ciencia, etc., y en general en la lucha y en el trabajo con el mundo externo y consigo mismo, de modo que sólo desde su escisión logra conquistar la unidad autónoma consigo mismo, cuya tranquila intuición y eticidad subjetiva sentida tiene él en la familia, en la cual la mujer tiene su determinación sustancial y en esta piedad su actitud ética (*GPR* § 166).

Lo que quiere decir este pasaje es que el matrimonio, visto como unión de los dos sexos, es a su vez, la unión de dos conciencias distintas, cuya contraposición es el punto de partida de la ley, como ocurre en *Antígona*, puesto que ella se encuentra en este conflicto entre las leyes del cielo y de la tierra, y al final se decide por la ley del cielo. La ley del Estado existe en razón de la ley del sentimiento, esto significa que debe haber una base natural, para la consistencia política de una ley

positiva primero está la naturaleza antes que el Estado. La idea de la familia como la conciliadora de dos principios naturales distintos también se puede rastrear en la *Fenomenología del espíritu* (*PdG*<sup>27</sup>), en la que texto mencionado se mantiene igual. Por lo tanto, cabe identificar a los dos sexos como las dos leyes. El hombre, la que se hace efectiva exteriormente, y la ley de la mujer, la que se hace interior en la familia.

En la figura del matrimonio se da paso a un nuevo momento de la unión familiar. El resultado de la unión es la consanguineidad de los miembros de la familia. La familia destruye en un primer momento la multiplicidad de átomos. El individuo se vuelve un individuo como figura legal. El espíritu familiar está determinado por la relación consanguínea de los miembros. Por ello la familia representa la ley divina, y el miembro de la familia en cuanto singular “es *efectivo* y *sustancial* en cuanto ciudadano, el singular, que como tal no es ciudadano y pertenece a la familia, es únicamente la sombra *irreal* sin médula” (*PdG*, BB, §14).

Sin embargo, la relación consanguínea da como resultado el patrimonio, la primera figura legal de la propiedad privada. Así, la propiedad privada deja de ser aquí “el momento arbitrario en la propiedad abstracta de la necesidad individual del *mero individuo* y el egoísmo del deseo se transforma aquí, mediante el cuidado y la adquisición para algo *común*, en algo *ético*” (*GPR* § 170). Este primer momento del Estado se disuelve en la medida en que los miembros pasan a formar parte de la sociedad civil y del Estado por medio de la necesidad del desarrollo de la Idea. Se rompen las relaciones internas de la familia por medio de la superación dialéctica para pasar a ser, efectivamente, externas.

Marx, en cambio, entiende que la familia no es un momento aparte del Estado, sino que el Estado solo es posible por la constitución de la familia y no al revés, puesto que la Idea no

---

<sup>27</sup> Se usará la traducción de Jorge Aurelio Díaz (Hegel, 2022).

determina la realidad de la vida en sociedad. Marx entiende que Hegel considera a la familia como la consideración de algo allende y lo que ocurre realmente es que ya en la naturaleza de la familia el ser humano es la generalidad *real* y no necesitan de un desarrollo ulterior:

[...] la familia, la sociedad burguesa, el Estado, etc., estas formas sociales de la existencia humana son consideradas como realización, objetivación del ser humano, la familia, etc., aparecerán como cualidades inherentes a un sujeto. *El hombre sigue siendo el ser de todos estos seres; pero además éstos aparecen como su generalidad real y por tanto también como lo común* (Marx, 2010, p. 111; resaltado fuera del original).

La cuestión de la familia es lo humano mismo, la relación esencial entre unos individuos con otros. Constituye la base material de la política porque está compuesta de quienes hacen la política de hombres que razonan. No es un mero momento lógico de la determinación particular de la conciencia que luego se vuelca sobre sí misma, sino que es la determinación de la vida social y por tanto *real*.

El siguiente punto de la construcción social es lo privado en que por la necesidad se convierte en público. El individuo ya no es parte de la familia, sino de una sociedad en cuanto genérica, que se escinde de lo privado de la familia para dar el salto a la coordinación entre individuos distintos y realizarse en la vida pública. La cuestión fundamental de la sociedad civil es su propia arquitectura moderna. La forma de organización de la vida civil ya no viene determinada por ser el miembro de esta o aquella familia, sino por el papel que se cumple dentro del Estado. El individuo se hace parte de la *universalidad* como parte de la realidad. Esto ocurre porque un extremo de la Idea ética es la subjetividad de la *persona* en cuanto civil, es decir, su modo de satisfacción propio, su trabajo, su modo de vida.

En este momento del Estado se gesta la desigualdad por medio de la propiedad privada puesto que la subjetividad propia de la sociedad hace que dentro de ella misma la propiedad en

cuanto patrimonio, cree la diferencia de unos con otros por la participación también diferente dentro de la sociedad (*GPR* § 200). Esta consideración resuelve que no existe, por tanto, un hombre *genérico* puesto que, como dice Gallardo Blanco (2021), para Hegel el hombre es “desigual en los distintos miembros de la sociedad, debido a la desigual distribución de condiciones corporales y espirituales que se produce de manera natural, y debido también a las distintas habilidades a las que estas dan lugar” (p. 97).

La contrapartida de Marx a dicho pensamiento es que la estructura que sigue Hegel no corresponde con las ideas modernas del Estado, sino que la organización que propone Hegel es un reflejo de cómo se organizaron los reinos medievales y las formas en que se reprodujeron los modos de vida de la sociedad como estamentos (Marx, 2010, p. 159). La estructura estamentaria se comporta no como la base de una realidad empírica que se constituye por medio de la propiedad privada, el Estado, sino que se convierte en un apéndice entre la *universalidad* del Estado que lo abarca todo interiormente. Esto lo ratifica Hegel mismo de la siguiente forma por el énfasis en lo particular de la sociedad civil:

[...] toda la conexión se configura en sistemas particulares de necesidades, de sus medios y trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de formación teórica y práctica; sistemas a los que los individuos están asignados, dando lugar a una diferencia de estamentos (*GPR* § 201).

El punto central de la sociedad civil es el estamento como forma de intercambio de los intereses particulares de cada clase dentro de ella misma, es una división ya no solo conceptual sino real. Marx (2008b) critica este tipo de división en la *Introducción*: “¿Corresponderá al inmenso divorcio existente entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio existente entre la sociedad burguesa y el Estado y consigo misma? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas?” (p. 104). Se podría decir que sí, porque

Hegel sí entiende que la sociedad civil tiene un papel fundamental dentro de la organización del Estado, pero la limita al simple interés privado y excluye su realidad inmediatamente política. La razón más allá de decir que la división de la realidad es la misma que entre Estado y sociedad civil es preguntarse el por qué se puede hacer la división, por qué se toma a la propiedad privada como su fundamento. El núcleo de la discusión es la propiedad privada como Estado y como sociedad.

Marx (2010) define a la sociedad civil de la siguiente manera:

El principio del estamento burgués o de la sociedad burguesa es el *consumo* y el *poder de consumo*. En su significación política, el miembro de la sociedad burguesa se desprende de su estamento, de su posición privada real para valer únicamente como *hombre*; dicho de otro modo, sólo su carácter de miembro del Estado, de ser social se presenta como su característica *humana* (p. 160).

El humano solo es tomado en cuanto humano, cuando *posee*, solo se es miembro de un Estado como persona privada. Esto es lo que llevará a Marx a considerar que el Estado es, según, la teoría de Hegel, la resolución de lo privado y lo público. Aunque más adelante se hablará de esa contradicción.

## **2.2 Los poderes del Estado dentro de sí: burocracia y monarquía**

Hegel entiende el Estado como la forma objetiva del espíritu (*GPR* § 258). En este sentido, la cuestión del Estado para Hegel es un derivado de la Idea de *libertad* (*GPR* § 260), esto significa que el Estado en su realidad es un concepto que se manifiesta, en el caso específico, mediante los individuos. En un principio el Estado muestra una individualidad, una especie de *sentimiento* que existe también en la familia, y se transmite a la *universalidad*. Pero la explicación de Hegel no constituye al Estado como el conflicto entre estas dos clases de intereses, sino como la resolución última del conflicto entre lo público y lo privado.

El concepto del Estado toma fuerza como *voluntad*. Esta última es el movimiento propio del Estado porque hace parte de la autoconciencia. Si se puede decir en palabras más concisas, la esencia del Estado es la *voluntad*, un producto de la Idea en su devenir hacia la concreción, en la cual un individuo se reconoce en sí como individuo y para sí, como parte del Estado. Se trata entonces de un principio del pensamiento: así como la conciencia se desenvuelve hacia la autoconciencia<sup>28</sup>, el Estado pasa de la Idea a lo efectivo. Hegel (2010) este tránsito en los siguientes términos:

Ahora bien, cuál sea o haya sido el origen *histórico* del Estado en general, o más bien de cada Estado particular, de sus derechos y determinaciones, si ha surgido de relaciones patriarcales, del miedo o de la confianza, de la corporación, etc., y cómo ha sido concebido y fijado en la conciencia aquello en lo que se fundan tales derechos: como algo divino, como derecho positivo o contrato, costumbre y demás, es cosa que no concierne a la Idea del Estado mismo, si bien con respecto al conocimiento científico, del que únicamente se habla aquí, en cuanto aparición fenoménica, es un asunto histórico; con respecto a la autoridad de un Estado real, en la medida en que ésta se basa en fundamentos, éstos son tomados de las formas del derecho vigente en él. La consideración filosófica tiene que ver sólo con lo interno de todo esto, con el *concepto pensado* (GPR § 258).

Esto deja claro que la investigación de Hegel no está orientada hacia una historia romántica del derecho<sup>29</sup>, sino a construir el concepto histórico del pensamiento desde una visión filosófica de la historia que toma forma en el derecho. ¿Cuál es la diferencia entre lo primero y lo segundo? La historia del derecho es una forma de explicar de dónde provienen los paradigmas estatales, las formas en las cuales se puede conformar un Estado. A diferencia con el *concepto histórico del derecho* que es tomar por la base lo divino (Idea) y mostrar cómo por medio de la conciencia propia individual se llega a una realidad universal que tiene cabida dentro del mundo.

---

<sup>28</sup> En la *Fenomenología del espíritu* este desarrollo es llamado conciencia estoica y conciencia escéptica, dos formas que toma el pensamiento como parte de la libertad y de la singularidad.

<sup>29</sup> Al estilo de las investigaciones de la Escuela histórica.

Ahora bien, en lo que respecta a Marx, primero hay que decir que su *Crítica* inicia en el párrafo 261, puesto que esta fue la parte inicial del manuscrito que pudo ser conservado. La *Crítica* se limita solo al “derecho político interno” o constitución que representa la inmediatez del Estado. En esta época Marx basa su filosofía en gran medida a la crítica de Feuerbach al idealismo<sup>30</sup> hegeliano, por lo cual la filosofía hegeliana del derecho tiene como presupuesto de mayor importancia la crítica de la religión. Marx piensa el derecho de Hegel como antinomia, puesto que entiende lo interno e inmediato de un concepto como parte superior de la conciencia divina. Es decir, Hegel opone concepto y realidad y las une por medio del concepto idealista de Estado, para Marx esto no es más que un error pues no es necesario deducir una realidad *fáctica* por medio de la lógica (que para Hegel está unidas íntimamente). Para ello toma de argumento que para Hegel el Estado es un presupuesto para la existencia de la familia y de la sociedad civil<sup>31</sup>. En efecto, Hegel dice:

La Idea efectivamente real, el espíritu que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para ser a partir de la idealidad de éstas espíritu efectivamente real e infinito para sí, reparte así en estas esferas el material de esta su realidad efectiva finita (*GPR* § 262).

Entonces, la finitud del concepto de familia y sociedad civil son limitados por el hecho de que lo *infinito* es el limitante que ordena, según la razón, las instituciones que rigen al mundo. En este concepto de la razón parece que se esconde una especie de teología, pues parte de la razón como un principio supremo que se sabe por sí mismo. El primer comentario de Marx (2010) para conceptualizar el Estado es tomar como principio del concepto a la realidad misma, antes que al concepto propio:

---

<sup>30</sup> Feuerbach señala una diferencia radical entre el idealismo y el materialismo que él profesa.

<sup>31</sup> Marx usa el término sociedad burguesa porque considera que dentro de esta categoría de civil ya hay un carácter de clase. Sin embargo, se usará el término sociedad civil para evitar confusiones.

Hablando razonablemente, familia y sociedad burguesa son partes reales del Estado, reales existencias espirituales de la voluntad, formas en que el Estado existe; la familia y la sociedad burguesa se convierten por sí mismas en Estado; ambas son la fuerza activa (p. 72)

El elemento de la voluntad que aparecía en Hegel como una determinación abstracta dentro del Estado, se convierte en Marx un organismo propio del Estado, no una parte diferente. La parte creadora de la política no es la conciencia, sino las estructuras ya preexistentes en la comunidad humana. La comunidad se dice en el sentido de la masa. Hegel, aunque reconoce el papel de la masa, esta pasa a ser privada puesto que la condición de la *universalidad* de la conciencia es el Estado. Es decir, sin la existencia de un Estado no puede haber masa, en cuanto la determinación *masa* solo se sabe para sí como *conformación* de la constitución. Sin embargo, la masa no puede aparecer como un subproducto de algo superior, como la Idea. Incluso antes de que se pueda establecer una idea religiosa de este talante, debe existir lo humano. Marx (2010) comenta a propósito lo siguiente: “la realidad es que el Estado procede de la masa, tal como esta existe formando parte de la familia y de la sociedad burguesa. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa” (p. 73).

Después de este breve desarrollo acerca de lo que significa *Estado*, se puede pasar ahora al organismo *general* del Estado llamado constitución. En Hegel la constitución toma un papel diferente del Estado. La diferencia entre Estado y constitución es descrita como meramente formal, pues efectivamente la constitución es un tomar la Idea, el espíritu, y dividirlo para dar cuenta de las funciones que cumple cada parte del todo, la constitución. Con esto se puede decir que el concepto de Estado es *equivalente* al de constitución visto desde sí mismo, debido a que la constitución se desarrolla como parte de la Idea al mismo tiempo que otorga funciones que relacionan los intereses privados y necesarios, con los públicos también necesarios. La definición de Hegel es la siguiente:

La constitución política es *en primer lugar*: la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica *en referencia a sí misma*, en la cual él diferencia sus momentos dentro de él mismo y los despliega hasta alcanzar *consistencia*.

En *segundo lugar*, el Estado en cuanto individualidad es una unidad *excluyente*, que en consecuencia se relaciona con otros, por lo tanto vierte su diferenciación hacia fuera y conforme a esta determinación pone en idealidad las diferencias que tienen consistencia dentro de él (*GPR* § 271).

Esto quiere decir que lo universal se *limita* en la determinación interior de la Idea, pues solo de ese modo es que se puede concretar lo universal en una constitución, y a su vez, dentro de ella misma se distinguen otras partes de la interioridad de la Idea. Por su parte, Marx no ofrece una definición concreta de la constitución. No obstante, se pueden construir un concepto claro para los efectos del texto y aclarar mejor la diferencia entre los dos autores. En primer lugar, para Marx la filosofía del derecho hegeliana es una especie de teoría cristiana. En este sentido, lo que buscaría Marx es explicar el problema de la constitución dejando de lado la matriz teológica, pero sin dejar de reconocer que dentro del Estado moderno hay todavía desechos religiosos. En *Sobre la cuestión judía* amplía este tema:

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del derecho público al derecho privado. Ella ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre —si bien de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia* (Marx, 2010, pp. 138-139)

Por lo que en un primer momento la constitución dentro de sí misma conlleva una diferencia entre los hombres porque transformó el Estado en una parte privada al intentar desplazar la religión. Pero en lo que concierne al concepto puro de la constitución no puede haber nexo entre lo ideal y lo real, por ello Marx (2010) explica que:

El interés de Hegel se limita a reconocer en todo elemento «la Idea» a secas, la «Idea lógica», trátase del Estado o de la naturaleza. Los sujetos reales —como aquí la «Constitución»— se convierten en meros *nombres* de la Idea y el conocimiento real es sustituido por su mera apariencia; en vez de ser comprendidos en su ser específico, como realidades con cretas que son, permanecen impenetrables (pp. 77-78).

En este contexto, la Idea que presenta Hegel como una realidad es una realidad solamente en la medida que se halla inmersa dentro de un sistema filosófico. La filosofía del derecho de Hegel puede que haga muy bien, según Marx, el conceptualizar cada parte de la sociedad como una forma de la lógica, pues así es como se puede organizar de mejor manera las instituciones sociales como la familia y la sociedad civil.

La categoría de *individualidad* es una forma meramente lógica por la cual el concepto de Estado se expresa como parte de la sociedad civil y que, luego, debe pasar un grado de generalidad dentro del sistema metafísico para cumplir la dialéctica dentro de la constitución política. Por eso Hegel cree que la constitución parte de un principio de *individualidad*, no porque piense a la sociedad fuera de lo social, sino porque piensa lo social como un derivado lógico filosófico. Esto se demuestra por qué la conciencia individual debe pasar por ciertos momentos del desarrollo lógico como, por ejemplo, el paso de la conciencia a la autoconciencia, es decir, la constitución no puede ser constitución si no pasa primero por la *persona* jurídica. Por ello Hegel (*GPR*) en el párrafo 272 dice: “En la Lógica —por supuesto no en la lógica corriente— se ha de conocer cómo el concepto, y por consiguiente en concreto la Idea, se determinan en sí mismos y así ponen abstractamente sus momentos de universalidad, particularidad e individualidad”. Queda claro que el punto de partida no es lo social en sí mismo, sino el concepto de lo social en sí mismo, en la forma del espíritu objetivizado.

Por eso una de las críticas mordaces de Marx es que Hegel parte, innecesariamente, de la lógica, puesto que, para la filosofía de Marx, lo social existe *anterior*<sup>32</sup> a la lógica, no se necesitan de consideraciones meramente abstractas para explicar la realidad política, la sociedad existe antes que cualquier Idea. Así comprende Marx (2010) que para Hegel:

No es la específica naturaleza del Estado quien tiene que dirigir la diferenciación y concreción de su actividad, sino la naturaleza del Concepto, motor mistificado del pensamiento abstracto. La razón de la Constitución es por tanto la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En vez del concepto de Constitución nos encontramos con la constitución del concepto. El pensamiento no se rige por la naturaleza del Estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado (p. 86).

En un nivel general, el Estado constitucional que plantea Hegel tiene como contenido a la lógica y no a la persona, todas las cualidades jurídicas y momentos del Estado, aunque reales y efectivas son escisiones de la Idea que se manifiesta en la voluntad.

Dentro de este mismo sistema y su contradicción entre universalidad y particularidad se encuentra inversa una consideración muy importante dentro del Estado, la forma del gobierno. El sistema lógico de Hegel, sustentado de forma metafísica, debe ser sostenido como cualquier Estado, esto es por medio de la *soberanía*. La *soberanía* del Estado, que está compuesto de personas o particulares, halla su forma real en *una* persona. Existe, por tanto, un individuo que represente de lleno la unidad del Estado. El monarca es, precisamente, la conciliación de las diversas voluntades que se presentan en el Estado, la unión del principio individual y general de un Estado. En la realidad, las categorías abstractas no pueden aparecer de un modo *espontáneo*, pero de manera necesaria *existen*. Así pues, el monarca debe existir como condición de la realidad del Estado, es la representación máxima del hombre genérico y de su subjetividad. Hegel (2010) cree que el poder social de un Estado “sólo es efectivamente real como una persona, el monarca. La personalidad

---

<sup>32</sup> Anterior se dice no en un sentido temporal, sino de la relación de sujeto con objeto.

expresa el concepto como tal, la persona contiene al mismo tiempo la realidad efectiva del mismo y el concepto sólo con esta determinación es Idea, verdad” (*GPR* § 279)<sup>33</sup>.

Esto lleva a Hegel a presentar el Estado como una monarquía. En este sentido, la monarquía no es un simple modelo político social, sino que se presenta como la unidad interna del Estado. No se puede concebir la Idea de libertad sin el principio universal de la subjetividad de la persona. El monarca es el *fin último* de la constitución, esta se realiza como la voluntad de él. El monarca es la decisión última del Estado, el espíritu en tanto que universal y particular representa todas las fases lógicas del Estado. Hegel (2010) explica el rechazo a la república por no representar la *universalidad*:

Si por soberanía del pueblo se entiende la forma de la república, y más precisamente de la democracia (ya que bajo república se concibe toda clase de diversas mezcolanzas empíricas que no pertenecen a la consideración filosófica), entonces, por una parte, ya se ha dicho antes (en el § 273 nota<sup>34</sup>) lo necesario, por otra parte, ante la Idea desarrollada ya no se puede hablar de semejante representación (*GPR* § 279)

Esto quiere decir que el Estado como representación máxima del desarrollo de la Idea no puede constituirse, en la forma de gobernar, como algo diferente a una monarquía, puesto que esta última significa la verdad de Estado.

Esta es una de las ideas que menos le convence a Marx. Para entender mejor la propuesta de Marx habría que volver al concepto de *soberanía*. En el párrafo 279, en una extensa nota, la

---

<sup>33</sup> Más adelante Hegel dirá que este es el fundamento divino de la monarquía. Esta cuestión altamente debatida, pero se puede explicar por la cercanía entre la concepción de razón y de Idea. Pero también cabe destacar que la voluntad de este rey Hegeliano es limitada.

<sup>34</sup> “La antigua división de las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia tiene como base la unidad sustancial aún indivisa, la cual no ha llegado aún a su diferenciación interna (una organización desarrollada en sí) y con ello a la profundidad y a la racionalidad concreta. Para aquel punto de vista del mundo antiguo, esta división es por tanto la verdadera y correcta; pues la diferencia, en cuanto relativa a aquella unidad aún sustancial, que no ha llegado en sí al despliegue absoluto, es esencialmente una diferencia exterior y aparece ante todo como diferencia del número (Encl. de las CC. Fil., § 82) de aquellos en los cuales aquella unidad sustancial debe ser inmanente” (*GPR* § 273).

soberanía aparece como algo de carácter privado porque corresponde al monarca, el juego de Hegel está en decir que el carácter privado del monarca es en realidad público, pues la disolución de la personalidad se da en el Estado. La única persona que vale en Estado es el rey. ¿Qué pasa entonces con los otros individuos que están dentro del Estado? Se muestran como una generalidad abstracta, es decir, no han encontrado el desarrollo completo de la Idea, lo que se llama *pueblo* es un simple ápice del gran monarca. El pueblo no representa ningún poder:

El pueblo, tomado sin su monarca y sin la articulación del todo que se conexas precisamente con él, necesaria e inmediatamente, es la masa informe que ya no es un Estado y a la que ya no corresponde ninguna de las determinaciones que sólo están presentes en el todo formado en sí: soberanía, gobierno, tribunales, superioridad, estamentos y lo que sea (*GPR* § 279).

Hegel presupone al Estado como la conexión *sine qua non* puede haber una realidad social. Para Marx este es uno de los errores más grandes pues exime la base social del Estado en beneficio de una realidad abstracta y con esto mistifica la sociedad en su conjunto. El pueblo no puede ser, por tanto, libre debido a que está condicionado a unas reglas *a priori*.

En cuanto a lo jurídico de Hegel, el contenido de un Estado es la constitución en sí misma, ella no contiene dentro de sí una infinidad de individuos, sino que concentra uno en cuanto general. La monarquía consta de una construcción general. Por otra parte, la democracia y la república no contienen dentro de sí el principio individual, no tiene *soberanía*, el pueblo solo consigue notoriedad en la medida que es organizado por el Estado. Así Marx (2010) explica que es todo lo contrario y que la articulación de la sociedad está en el pueblo:

En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en la república —si se la toma meramente como una forma más de Estado— el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado (p. 100).

La propuesta de Marx, entonces, radica en que en el Estado sí se presenta una unidad de lo general y lo privado, pero que la unidad no es una persona, sino que es un pueblo y solo en este sentido se puede comprender la libertad *real* (Marx, 2010, p. 99). La libertad está en el no condicionamiento de una constitución (cualquiera que sea) o un rey, sino en lo incondicional respecto a lo privado, la *persona* es reemplazada por *el pueblo*.

La *soberanía* del pueblo es la formalidad que constituye toda forma de nación (Marx, 2010, pp. 109-110) en la medida que el desarrollo de la democracia se presente como el fin último de la libertad. La vida del *pueblo* puede estar presente dentro del Estado político, como fuera, en la familia y en las relaciones privadas. Debido a eso Marx (2010) dice:

La república es la negación de la enajenación sin salir de ella. Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal al donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. La Edad Media fue la *democracia sin libertad*.<sup>35</sup>

Si la abstracción del *Estado como tal* no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno (p. 102).

En estos términos, el Estado necesariamente no debe albergar dentro de sí los principios individuales y políticos. El desarrollo de la modernidad política está acompañado necesariamente de la modernidad de la propiedad, su transformación en privada, por ello en la Edad Media, por más que el *pueblo* pudiera haber participado en el Estado, jamás habría sido libre, ya que su capacidad social estaría plenamente desarrollada.

En Hegel además de que la participación del pueblo queda eximida, se crea entonces una participación propia del monarca. El monarca está determinado por la voluntad de la Idea en cuanto

---

<sup>35</sup> Esta cuestión fue desarrollada en *Sobre la cuestión judía*.

universal, pero también tiene decisión en la medida que es una persona moral, luego ¿cómo es posible que su decisión sea universal? Se responde de un modo bastante extraño, pues el monarca debe tener dentro de sí la *voluntad* de la Idea y es por medio de la herencia que se puede reproducir la unidad del Estado y “la garantía objetiva del poder del príncipe, de la sucesión jurídica según la herencia del trono, etc., reside en que, así como esta esfera tiene su realidad separada de los otros momentos determinados por la razón” (*GPR* § 286).

Esta cuestión para Marx también resulta insuficiente. La herencia de un rey no puede constituir la soberanía de un Estado debido a que es un simple particular. Así mismo, la Idea es la que pone al rey como su máximo representante, pero se vuelca sobre el mismo problema de la teología política. El único fin del Estado para sí mismo es el del interés privado, que Hegel entiende como público solo por el hecho de pertenecer a los asuntos del Estado. Marx (2010) comprende entonces que el derecho de Hegel es el simple derecho privado:

Ciertamente lo único que significa hacer del monarca la persona abstracta que encierra en sí el Estado, es que la esencia del Estado es la persona abstracta, privada. Para que el Estado confiese su secreto, hay que esperar a que llegue la hora de su expansión. El monarca es la única persona privada en la que se realiza la relación de toda persona privada con el Estado (p. 112).

Las funciones del Estado tienen en su realidad esta conducción de privadas, debido a que Hegel considera a lo burocrático como la efectividad real del gobierno. Por tanto, la estructura argumentativa que sigue este filósofo es primero designar el poder en general o lo universal como el *uno* en el monarca y que, luego este, en su poder soberano, organice sus funciones. La explicación de esto es, pues, del orden burocrático. Lo que ocurre en el sistema de Hegel es la subsunción de la soberanía del monarca en los delegados del Estado para que cumplan los intereses

en general, así pues, el poder ejecutivo, el poder judicial y el poder de la fuerza<sup>36</sup> son la división del trabajo que se da dentro del Estado para el cumplimiento de la ley (*GPR* § 287; § 290).

En este sentido, los poderes que se refieren a la administración del Estado son delegaciones hechas por el monarca, una especie de persona jurídica diferente de la persona civil. Las personas que trabajan dentro del Estado, o que más bien, *son* el Estado, funcionarios o corporaciones que pasan a ser el propio espíritu del Estado, la unidad sustancial que lo sostiene (*GPR* §289). De lo cual se comprende plenamente la distinción entre las personas que *son* el Estado y los que hacen *parte* del Estado.

De este modo Hegel puede mantener las relaciones de la dialéctica dentro del mismo Estado. Por un lado, constituye una clase concreta en tanto que tienen la calidad de ciudadanos, es decir, la *sociedad civil*, pero que a su vez sus intereses son privados y su espíritu no se identifica plenamente con el Estado. Por el otro lado, lo que él llama *clase media*, la administración del poder, expresa un fin superior que se refiere al Estado, a la universalidad abstracta. Por lo tanto, su espíritu es diferente y se asemeja a la soberanía del monarca, como lo dice en el párrafo 293. Pero la resolución del conflicto entre dos realidades diferentes es el propio Estado, ya que al contener los momentos de individualidad y universalidad, el interés de la sociedad civil debe estar subsumido al interés de los funcionarios, por lo cual en el momento abstracto de la superioridad del Estado no existe el conflicto ya que en las dos clases la finalidad es la libertad:

En la medida en que estos asuntos de los que ellos se ocupan, por un lado son la propiedad privada y el interés de estas esferas particulares y bajo este aspecto su autoridad descansa en la confianza de sus compañeros de posición social y de municipio, y que por otro lado estos círculos tienen que estar supeditados a los intereses superiores del Estado, en la atribución de estos cargos se producirá

---

<sup>36</sup> Esto se puede entender como los asuntos del orden público y de la policía.

en general una mezcla de elección común de estos interesados y de una ratificación y determinación superiores (*GPR* § 288).

Por su parte, Marx centra su vista en el conflicto de clases que Hegel ya había visto pero que resolvió de manera formal, bajo el argumento de la soberanía del Estado sobre la corporación. Hay que recalcar que este “estamento” de la corporación es una especie de unión individual entre la sociedad civil y la burocracia, sin embargo, no es la burocracia del Estado, sino la burocracia vista como la unión de los intereses particulares que se subsumen frente al Estado. En este sentido, existen dos tipos de burocracia, la burocracia del Estado y la de la sociedad civil. La primera crítica que destaca Marx hacia el sistema de Hegel en este punto es que la división filosófica de la subsunción de la sociedad civil como interés particular al Estado como el universal, señala un problema dentro de la estructura monárquica que planteó antes, pero no su resolución. Por consiguiente, el Estado que emana del monarca no es más que una corporación que impone su supuesto interés general sobre otro interés.

Entonces, Marx explica que la parte real del Estado son las corporaciones, su abstracción es la burocracia, por ende la primera es la parte material del Estado, su *materialismo* y su contraparte *espiritual* es la segunda (la burocracia). Así se emprende una lucha que trata de que cada parte que comprende la sociedad intente conservar su espíritu y *hacerse* Estado (Marx, 2010, pp. 118-119).

La relación entre Estado y sociedad civil es una relación puramente de conflicto, por tanto cualquier interés de este o aquel es un fin *particular* y se discriminan de manera mutua. En ese sentido, las corporaciones se quieren volver burocracia y, entonces, lo que es real se convierte en simple apariencia y lo real del poder ejecutivo no es más que un postulado para hacer valer la soberanía del monarca. Por eso Marx (2010) dice explicando la diferencia entre sociedad civil y Estado que Hegel planteó:

el Estado no reside en la sociedad burguesa, sino fuera de ella; lo único que hace es rozarla con sus «delegados», a quienes se halla encomendada en estos ámbitos la «atención del Estado». Estos «delegados», en vez de suprimir la oposición, la convierten en «legal», la «fijan». Por medio de sus delegados, el «Estado» se hace valer frente a la sociedad burguesa como algo ajeno y trascendente a su ser. El «Orden Público», la «Justicia», la «Administración» no son delegados de la sociedad burguesa misma —que es quien administra en ellos y por ellos su propio interés general— sino del Estado, que administran contra la sociedad burguesa (p. 123).

La resolución al conflicto interno del Estado, según Marx, no se puede dar por dentro del propio sistema de Hegel, puesto que ya desde la base del Estado (que está arriba, en el monarca) siempre va a emanar la burocracia en contraposición de otros estamentos como las corporaciones y los individuos civiles. Es decir, el centro de la discusión se pone en que el principio político de la teoría de Hegel es el individuo en cuanto privado, puesto que el universal es también representado por *uno* y su soberanía, y de allí se derivan las demás partes de la sociedad y se sostienen. Por eso, los funcionarios forman una clase media, que contiene dentro de ella la conciencia del pueblo, y la forma en la que se evita el abuso de poder, por unos frente a otros, es por el poder general de monarca, que otorga unas funciones racionales y necesarias. Al final, a las corporaciones se les garantiza unos derechos, el respeto por la constitución (*GPR* § 296 y § 297).

### **2.3 La construcción de las leyes desde lo exterior a ellas. Conflicto entre pueblo y burocracia en el poder legislativo**

Como parece ya evidente en la exposición llevada hasta ahora, para Hegel los poderes del Estado parten de principios *universales* en sí y para sí, como el caso del monarca que representa el *uno*, los funcionarios la relación entre Estado y sociedad. Sin embargo, en cuanto al poder legislativo, no se puede comprender de la misma forma, ya que la constitución es la que determina las leyes y, por ende, ella misma debe ser la que se determine.

Este es un punto central de la discusión, pues es aquí donde Hegel designa el papel que cumple la sociedad civil como *pueblo* dentro del Estado. La consideración que encuentra aquí Marx como la piedra de toque de toda las *GPR* es la transformación necesaria de la sociedad civil en parte del Estado por medio de las cámaras legislativas. Pues como el Estado condensa dentro de sí toda la sociedad, es decir, los intereses individuales y lo generales, la constitución debe resolver el conflicto y convertirlo en la sola generalidad. Así pues, el poder legislativo se convierte en una mediación de intereses, más no una conversión real del poder de la masa en poder del Estado, se trata del mantenimiento de las contradicciones que desarrolló al largo de la exposición.

### ***2.3.1 El ser y el hacerse de la constitución***

Ahora bien, el acto legislativo, en tanto que la construcción de la constitución, tiene una realidad bípoda, pues a la vez que contiene dentro de él la constitución, es decir, tiene como presupuesto la máxima norma del Estado. A su vez, es necesario que se desarrolle de forma progresiva. En ese sentido, la legislación es una parte de la constitución, pero también es una parte del desarrollo interior de la propia constitución (*GPR* § 298).

Este es un primer aspecto que Marx señala como un problema al interior del sistema legislativo hegeliano; esta naturaleza bípoda de este poder específicamente, pues, ciertamente, el presupuesto de Marx viene a ser la filosofía materialista de la historia. Bajo el registro histórico, primero, debe haber una unión de los múltiples intereses en crear una constitución, como ocurrió en Francia posterior a la revolución. El Estado no puede *ser* antes de la *voluntad* del *pueblo*, puesto que se rompería el principio de la libertad. La determinación de una constitución antes de una legislación no es más que un intento de mantener la estructura de la lógica, la sustancia del Estado, como una regla inalienable en la sociedad, que se opone a la libertad (Marx, 2010, p. 131). Este intento de Hegel en dividir la constitución en dos partes, a saber: la que ya *es* y la que se *hace*, es

el principio contradictorio del poder legislativo, pues ¿qué es entonces realmente el poder legislativo?

Hegel mismo entiende que el poder legislativo necesita de una resolución al conflicto, pero para él dicho conflicto no radica en el hacer y el ser de las leyes, sino la función que ellas cumplen en la sociedad. Por lo tanto, Marx (2010) señala que para Hegel:

La Constitución no es más que un compromiso entre el Estado político y el apolítico, y por tanto consiste necesaria y esencialmente en un pacto entre Poderes esencialmente heterogéneos. Por tanto, a la ley le es imposible decir que a uno de estos Poderes —una parte de la Constitución— le compete modificar la misma Constitución, el todo.

Puestos a hablar de la Constitución como algo especial, habría que considerarla por el contrario como una parte del todo (político y apolítico) (p. 133).

De este modo, Hegel planteó una oposición entre la sociedad civil<sup>37</sup> y el gobierno. De ahora en adelante, las categorías serán Estado *real*<sup>38</sup> y Estado *político*<sup>39</sup>. Ahora bien, el punto de partida hegeliano no es ni el uno ni el otro Estado, sino que es el formalismo del derecho. No obstante, el desarrollo de las leyes se da precisamente en el punto medio de lo político y lo real.

Los intereses de la sociedad civil son los del disfrute y los del gobierno<sup>40</sup> los de la tributación. Por lo que lo derivado de la cuestión entre la separación entre el Estado real y el Estado político se configura con la división entre los intereses particulares de la parte apolítica de la sociedad y la parte política. Como ya se había dicho antes, solo es político el ciudadano que es nombrado, de la emanación del monarca, como parte del gobierno. La contradicción que encierra esta primera división entre los ciudadanos políticos y apolíticos o en la inversión de Marx de Estado

---

<sup>37</sup> La sociedad civil en este punto comprende a todos quienes no son parte del gobierno.

<sup>38</sup> Esta categoría es exclusivamente usada por Marx. La adopto en este punto para no causar confusiones formales entre los lo que luego va a ser la distinción entre los intereses particulares y los intereses generales del gobierno.

<sup>39</sup> Más adelante se volverá sobre esta diferencia de forma más específica.

<sup>40</sup> Burocracia.

político y real, es que si se sigue el principio de la universalidad del Estado, que se hace concreta la Idea de libertad, se necesita la resolución entre los unos y los otros intereses, pues de lo contrario cualquier mediación que aparezca no garantiza la libertad de los ciudadanos.

### ***2.3.2 La falsa mediación***

Hegel resuelve el problema anterior con el poder legislativo. El poder legislativo se convierte en el órgano de participación general por excelencia, pues es el poder del Estado donde se da la conciliación entre lo individual y lo general. Funciona como una especie de sistema de beneficios: el Estado da unos beneficios a los ciudadanos civiles, y los civiles dan *dinero* al Estado para que pueda mantenerse. Para Hegel, esta es la garantía concreta de la libertad porque para él el dinero es la forma universal de las prestaciones, pues este como externo a los civiles no requiere de la subjetividad de la voluntad particular de cada uno (*GPR* § 299). Marx señala que Hegel en este punto muestra la verdadera construcción de su Estado, a saber: que el principio del poder legislativo se basa en el dinero y la tributación (Marx, 2010, p. 135). De este principio se derivará, entonces, toda la parte legislativa de la constitución.

Pero hay que volver sobre la diferencia entre sociedad civil y Estado. La legislación como punto medio implica que el principio de la constitución en general sea particular porque se particulariza la *unidad atómica* que debe dar cuenta de las leyes al otorgar unos beneficios a una parte y otros diferentes a otra parte. Aunque Hegel lo haga ver como universal, considero que es precisamente solo una parte de la sociedad la que puede constituir ley, ya que el monarca al designar todas las esferas del Estado privatiza hasta la elección de los representantes del *pueblo* y los obliga a la burocratización, es decir, a aceptar su soberanía. Para Hegel, el monarca, el poder gubernativo y

los estamentos<sup>41</sup> participan en la legislación. Los estamentos tienen una participación que representa lo público. En sus palabras Hegel lo dice así:

El elemento estamental tiene la determinación de que la ocupación universal, no sólo en sí (*an sich*) sino también para sí, es decir, que el momento de la libertad subjetiva formal, la conciencia pública como universalidad empírica de las intenciones y pensamientos de los muchos, llegue en él a la existencia (*GPR* § 301).

Marx piensa que los estamentos, como Estado real, no *necesitan* que lleguen a existir en la formalidad, puesto que *de facto* existen en la realidad, luego, no es que un estamento tenga la determinación, sino que *es* la determinación del poder. El problema, tal como se expuso, consiste en que lo formal del Estado, a saber, las leyes y la constitución sostienen la participación de los estamentos, el Estado como la concreción de la libertad y de la Idea priman antes que la composición material de la creación o génesis de las leyes. Por lo tanto, pienso que la crítica de Marx es que el poder legislativo se escinde de la determinación material de pueblo para convertirse en un poder como que solo es posible como emanación del monarca mismo. Del mismo modo, la burocracia es el poder más importante del Estado de Hegel. Por eso Marx (2010) comenta críticamente que los estamentos solo reflejan una mentira por la inversión del poder del pueblo:

El Estado constitucional es el Estado cuyo interés es *sólo* formalmente el interés real del pueblo; pero, en cuanto interés del pueblo, tiene una *forma precisa* aparte del Estado real. De este modo el interés del Estado *formalmente* vuelve a cobrar realidad como interés del pueblo; pero tampoco debe pasar de esta *realidad formal*. Se ha convertido en una formalidad, en el *haut gout* de la vida del pueblo, en una *ceremonia*. El elemento *estamentario* es la mentira legalmente sancionada de los Estados constitucionales, según la cual el Estado es el interés del pueblo o el pueblo el interés del Estado (p. 142).

---

<sup>41</sup> Se entienden como las clases sociales.

La cuestión de los estamentos presenta otra de las contradicciones esenciales en la obra de Hegel que Marx señala. Dentro del poder legislativo, como se dijo unos párrafos atrás, participan tres partes de una sociedad. Hay pues ver que la sociedad *apolítica*<sup>42</sup>, por un lado, es un extremo del Estado que corresponde a la particularidad, y por otro lado la sociedad *política*<sup>43</sup> corresponde a lo universal. Dentro de la esfera apolítica se encuentran los diferentes estamentos, pero según el mismo Hegel a su vez los estamentos son mediadores entre los dos extremos. Para Marx esto es bastante irregular a nivel de la exposición que sigue Hegel, pues parece entonces que hay una división dentro de la ya comentada división entre sociedad civil y Estado, es decir, en el pueblo hay una disolución de lo político, pero ciertas formas del pueblo acceden a lo político. En este sentido, Hegel reemplaza lo real del poder legislativo, la participación de la masa en la constitución, en una mera ilusión o fantasía, pues quienes realmente operan dentro de esta legislación son la parte de la sociedad civil que se ha convertido en política. La consecuencia que resulta de lo anterior es que la realidad material del Estado nunca podrá legislar. Es posible rastrear esta cuestión de la conversión política de la sociedad civil dentro de las propias consideraciones de Hegel (2010) sobre las cámaras legislativas:

[...] en el elemento estamental del poder legislativo, el estamento privado adquiere una eficacia y significación políticas. Ahora ya no puede aparecer éste ni como una mera masa indivisa, ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como lo que él es ya (*GPR* § 303).

Partiendo desde el punto de vista que he adoptado, la división de los átomos se mantiene todavía en la “mediación” legislativa sin ninguna duda porque, al oponer al Estado como la realidad de la Idea de la libertad y de este modo la universalidad, las relaciones estamentarias siguen manteniendo el carácter de átomos sin cohesión, la realidad de lo civil no es más que una mera individualidad

---

<sup>42</sup> Sociedad civil, estamentos, corporaciones.

<sup>43</sup> Monarquía, burocracia, policía.

que solo se rompe al pasarse al lado de la burocracia. Por eso Marx (2010) expone que el poder legislativo es una ilusión para la *verdadera* sociedad civil, puesto que para participar dentro de las cortes<sup>44</sup> el individuo debe abandonar su estatus de ciudadano y pasar a ser parte de lo político. Así pues, Hegel escribe como un cristiano, al entender que el individuo es desigual en la vida civil, como lo es en la tierra, y lo político, el cielo, es el que concluye como la igualdad en la *realidad* ideal (pp. 156-158).

La atomización es uno de ejes en los que Marx pone más énfasis. En primer lugar, porque para él no es que exista una atomización en el hecho de considerar a cada uno de los individuos del todo como la parte activa de la sociedad, como los que realizan el Estado real. Para Hegel, en el sentido de que ya desde la concepción de la familia, la individualidad real sí se desvanece y pasa la familia a ser parte de un todo, como sociedad civil, y la sociedad civil como este último momento antes del universal.

El intento de Hegel es establecer la conciliación de los extremos políticos y no políticos para poder coordinar las dos voluntades de forma en que se pueda crear<sup>45</sup> la ley. La contradicción según Marx está en que los dos extremos son políticos y no existe, por tanto, esa medicación que lleva a lo universal en sí y para sí, la dialéctica de Hegel es imaginaria en este punto. Sin embargo, Hegel no ve esto porque parte de principios modernos como la propia división del Estado. El Estado no necesariamente se debe dividir para que haya una conciliación real entre las diversas figuras de una nación, Hegel divide al Estado porque necesita poner a la Idea como la organizadora del *mundo*, pero lo que hace es colocar al pueblo, al espíritu real de la política, como un subproducto.

---

<sup>44</sup> Las cortes serán nombradas más adelante como cámaras. Lo interesante resulta en que hay una discusión de fondo acerca de la democracia y el voto.

<sup>45</sup> Marx recalca que la ley no se crea, se descubre: “El poder legislativo no crea la ley; solo la descubre y la formula” (Marx, 2010, p. 133).

Por ello retrocede al esquema medieval no democrático, fundado en una organización estamentaria del Estado. Esto se reafirma en el siguiente pasaje de la obra de Hegel:

Los muchos como individuos, lo que se entiende de buen grado como pueblo, son ciertamente un conjunto, pero sólo como la multitud — una masa informe, cuyo movimiento y acción sería, precisamente por eso, sólo elemental, irracional, salvaje y temible. Cuando en relación con la constitución se oye hablar aún de pueblo, de esta colectividad inorgánica, ya se puede saber de antemano que sólo se han de esperar generalidades y declamaciones torcidas (*GPR* § 303).

Es desde este punto que se debe cuestionar la relación de Hegel con la representación del pueblo en las cortes, en las cámaras legislativas. Esto solo se puede hacer desde la perspectiva de la propiedad privada y el individuo, como bien lo dirá Marx (2010) “la constitución política culmina por tanto en la *constitución de la propiedad privada*” (p. 182).

### ***2.3.3 El fundamento de lo público en lo privado***

La participación democrática está casi que suprimida en el sistema político de Hegel, como ya se explicó en la parte de la corona y la monarquía. Por lo que respecta al resto de los poderes de Estado, como se mostró en la cita a *GPR* § 303 se denota un desprecio hacia la concepción del pueblo y con ello a la alternativa de constitución democrática.

La constitución representativa es la verdadera universalidad para Marx, puesto que toma como su fundamento el sustrato social que luego se convertirá en político. Cosa inversa al sistema de Hegel que es emanativo de *una* voluntad “racional”, cuestión que se demostró en la parte del poder ejecutivo. La posición de Hegel con respecto a la voluntad del pueblo es que solo puede ser racional mediante el estamento, es decir, la configuración privada del pueblo y la configuración de la burocracia como la clase media intelectual respecto a los asuntos públicos, lo lleva a defender

un fundamento legislativo estamentario que se basa en el derecho natural<sup>46</sup>, a saber: la propiedad privada de la tierra.

El estamento de la tierra aparece entonces como la politización real y general de todos los estamentos. Esta construcción está sustentada por la unión del principio natural de la consanguineidad. Así como el rey se reemplaza mediante su descendencia, el mayorazgo<sup>47</sup> designa la propiedad de la tierra de manera natural. Como bien lo dice Hegel:

el estamento de la eticidad natural, esto es, el que tiene como base la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, así como con respecto a su particularidad, tiene en común con el elemento del príncipe un querer que descansa en sí mismo y la determinación natural que éste incluye en sí (*GPR* § 305).

La crítica de Marx gira en torno a la privatización como unidad formal y abstracta del poder legislativo. La contradicción existe por la identificación de lo público como privado. La familia no puede ser propiedad privada en la medida que es el Estado quien constituye la propiedad privada, el que organiza desde arriba, la forma de sucesión del poder. Marx (2010) cree que se privatiza la condición humana, se designa a lo civil como válido solo en medida de la propiedad privada, quien no la posea es solo parte de la gleba y no es libre (p. 187).

Esta consideración me lleva a pensar que el derecho de Hegel no puede ser libre porque está atado a una realidad jurídica que solo puede ser como determinación de lo natural. Lo que es libre en el Estado de Hegel, no es el Estado real y empírico, sino el Estado burocrático, la constitución y las leyes, pues no son determinadas sino por la misma libertad. En cambio, el poder legislativo que aparecía como la mediación, se vuelve una realidad Ideal y alterna que excluye la participación de lo exterior a él. El Estado es la realidad de la propiedad privada.

---

<sup>46</sup> De ahí que algunos teóricos del derecho cataloguen a Hegel como un iusnaturalista.

<sup>47</sup> Figura jurídica por la cual las tierras son otorgadas al primogénito.

Hegel cree que el estamento mayor sólo puede tomar la atribución de sustancial en la medida de que es un derivado natural que se transforma en político, por lo cual, este estamento toma su legitimidad de la naturaleza, por lo tanto es sólido, así como lo es el poder del monarca y comparte su realidad con el extremo de los todos iguales (*GPR* § 307). Es decir, solo se participa en el poder político si se es propietario privado, así como el rey solo puede gobernar si es naturalmente el gobernante. Y es que la naturaleza en Hegel solo es vista como un derivado de la propiedad privada, pues es el momento en el que los átomos disueltos se unen y forman una composición. La unión de los átomos es la forma metafórica de designar el principio privado, de la posesión, así pues, el rey posee el poder de gobernar, y designa a los funcionarios, y desde abajo el estamento de la tierra designa su punto de vista en unión con el Estado. Por ello Marx (2010) recalca que Hegel está pensando al revés el Estado y más bien:

[...] las concreciones estatales, como *Poder Legislativo*, etc., son *productos sociales*, partos de la sociedad y no del individuo natural [...] En este sistema la naturaleza, la misma que hace ojos y narices, *produce* directamente reyes, produce directamente senadores, etc. Lo pasmoso es ver como producto directo de la especie física lo que sólo es producto de la especie consciente (p. 191).

De este modo, lo natural sólo es político en la medida privada del Estado, porque se concibió el Estado mismo como un elemento privado en la misma división entre sociedad civil y Estado. Hegel privatiza lo que es público en el momento que considera al individuo abstracto como un mero átomo sin cohesión, y que solo mediante el estamento y la corporación, es decir, en la medida de su actividad en un grupo privado y poseedor de una propiedad es parte del Estado, del mismo modo que pasa con los poderes. Solo se puede acceder al poder público en cuanto individuo privado como poseedor y por eso “el miembro del Estado es un miembro de uno de tales estamentos; sólo en esta determinación objetiva suya puede entrar en consideración en el Estado” (*GPR* § 308). Por lo tanto, la contradicción que parece resuelta en Hegel por medio del estamento de la tierra y el mayorazgo,

entre lo *universal* como público y lo *particular-estamentario*, es una *imagen*. Puesto que dicha contradicción no existe, la contradicción real está en la relación entre la representación de la sociedad civil misma como fundamental y su conversión en Estado. Por ello, el voto y la elección se presentan como la verdadera salida entre los intereses divididos de la sociedad civil en el poder y la sociedad civil que se eleva hasta la disolución de esta diferencia (Marx, 2010, p. 208).

### 3. DIFERENCIA CONCEPTUAL DEL ESTADO DE MARX Y HEGEL

Después de la construcción teórica del concepto de *Estado* desde los dos autores, de resaltar los puntos más importantes dentro de lo denominan la *constitución* y de examinar no solo el devenir de la Idea de libertad como espíritu objetivo en la institución estatal, sino también la contrapartida del Estado como un producto mediato de la historia de la sociedad civil. El objetivo del presente apartado es encontrar las consecuencias de dicha diferenciación y las conclusiones que se sigan de esta perspectiva.

Cabe, entonces, hallar los presupuestos que yacen debajo tanto de la construcción espiritual de Estado como de la conformación social. La base de la cual parten Hegel y Marx es la oposición dentro del pensamiento mismo que se puede hacer acerca de una *realidad* que *es* y *existe*, no como mera abstracción, sino como *efectivamente siendo*. Para ello, este capítulo se dividirá en tres secciones. Se tratará, en primer lugar, de los presupuestos teológico-políticos en la filosofía del derecho de ambos autores; en segundo lugar, sobre la distinción entre la realidad política y la realidad civil, y en tercer lugar el poder en cuanto se relaciona con lo público y lo privado.

### 3.1 La religión como constitutiva al derecho

Uno de los temas destacados en lo ya tratado del texto es la importancia de la religión en el paradigma de la filosofía política alemana. Hegel parte de la concepción de que la Idea se realiza en el Estado. La idea como *universalidad* parte desde la abstracción lógica más alta, la política en Hegel no comienza a operar desde lo particular, sino desde lo universal, es un sistema que emana desde arriba hacia abajo. La definición de Estado que da Hegel da cuenta de este sentido:

El Estado es la realidad efectiva de la Idea ética, el espíritu ético, como la voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, la cual piensa y sabe y que lleva a cumplimiento aquello que sabe y en cuanto que lo sabe (*GPR* § 257).

En este pasaje se muestra que el Estado es un algo inteligente, una cuestión allende que se hace aquende y que encierra toda la realidad política moderna que lleva a la libertad. Esta consideración es cercana a la religión porque muestra la figura que se sabe, no depende de ningún otro concepto anterior, por lo cual la sustancia espiritual del Estado es una forma de Dios.

Marx, desde una visión más cercana a los círculos de izquierda y materialistas<sup>48</sup>, como se demostró en el primer capítulo, considera que la religión es, efectivamente, parte fundamental para entender el derecho y la política, pues su unión es lo que se conoce como el antiguo régimen. El joven Marx piensa a la religión como el máximo presupuesto de la lógica de Hegel, pues al partir de lo universal como determinante de todas las esferas sociales no hace sino replicar el actuar del Dios creador.

El propio Hegel construye la relación del Estado con la religión en la nota del párrafo 270<sup>49</sup>, no como una relación de identidad, es decir, no es que el Estado sea *igual* a la religión, pero

---

<sup>48</sup> Se sabe que Marx toma como punto de partida el materialismo de Feuerbach.

<sup>49</sup> Marx omite el análisis a esta parte del texto, simplemente dice que lo hará más adelante.

sí considera que sus principios, en cuanto existencia ética y verdadera, se comparten. La religión en este sentido no crea al Estado, pero sí la conciencia de la religiosidad se comparte con la conciencia en el Estado. La religión como forma del espíritu contiene dentro de sí lo ético, y el Estado es el despliegue de la voluntad divina como forma del espíritu. Es así como la religión se diferencia del Estado pues este último se hace presente en la organización del mundo (*GPR* § 270).

Tal vez, este es el punto principal para entender la relación entre Estado y religión, la primera como realidad y la segunda como abstracción. El término *voluntad* vuelve a ocupar un papel determinante pues es esencial al Estado. La voluntad de la Idea es la voluntad universal que ocupa todo. Por eso Marx en su *Introducción* comienza y termina por la crítica a la religión. Es decir, un primer momento del Estado en cuanto *voluntad divina*, y con eso la parte más abstracta del pensamiento no puede ser considerada como política de forma inmediata, sino que la realidad del Estado debe ser pensada como fue concebida en su génesis. Por consiguiente, la crítica a la filosofía del derecho solo puede ser, en un primer momento ontológico, la crítica a la religión.

Desde mi consideración, este vistazo ontológico es la primera construcción teórica del Estado. En relación con la religión, se marca la diferencia esencial del método empleado por los dos filósofos. Hegel muestra su andamiaje teórico desde el espíritu y Marx hace lo mismo, pero no como constitutivo al Estado, sino constitutivo a la crítica del Estado. La religión es el principio que permite el análisis de la realidad humana y es así como:

Marx interpreta el fenómeno de la crítica a la religión como una apertura a la humanidad más profunda del ser humano. En efecto, tal crítica lleva a considerar que ya no es Dios sino el hombre el ser superior para el hombre mismo (Aguirre, Maldonado y Silva, 2013, p. 72)

El hombre solo puede ser considerado en cuanto hombre cuando se considera que la religión es un producto *suyo*, por eso se debe entender que la lucha contra la religión es la lucha contra un mundo

que tiene a la religión como su partida, su principio (Marx, 2008b, p. 95). El derecho mismo debe ser entendido como un producto de la sociedad, de la historia real. Antes de criticar el individuo, los poderes, las estructuras estatales, primero hay que criticar el fundamento que desvía la realidad de las categorías materiales.

La crítica a la religión es el terreno para hacer la crítica del derecho. La destrucción de la idea que la religión es el espíritu y la voluntad del mundo es la destrucción del pensamiento meramente abstracto. El *materialismo*, en un primer momento, es inversión del pensamiento, el tomar al hombre como creador del pensamiento. El *idealismo*, por otro lado, es pensar que la realidad parte de principios supranaturales, es bajar del cielo a la tierra. Por ello, antes de examinar el derecho mismo, es necesario examinar el principio filosófico del derecho, que el mismo Hegel (2000) asimila con el luteranismo:

Lo que Lutero comenzó a aprehender como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu es lo mismo que el posterior espíritu madurado comenzó a aprehender en el concepto y así comenzó a liberarse en el presente y de ese modo se ha esforzado por encontrarse en él. Así como ha llegado a ser famoso el dicho de que una semifilosofía aleja de Dios (y esta mitad es la que pone al conocer en una aproximación a la verdad), pero que la verdadera filosofía conduce a Dios, así también ocurre con el Estado (pp. 76-77).

Entonces, lo que quiere decir Hegel es que el Estado, así como la religión (luterana), pasa por una fase que en comienzo es abstracción y que luego evoluciona como libre, es decir, el estudio del derecho debe ser el estudio del concepto, puesto que se asemeja más al espíritu libre, es la aproximación más pura a la verdad filosófica. Marx considera que este elemento protestante dentro del derecho es problemático, es la liberación exterior y en encadenación interior. Así como la secularización de la iglesia emancipó al clero, la secularización del derecho emancipará al pueblo (Marx, 2008b, pp. 103-104).

La separación entre iglesia y Estado se fundamenta en tomar al hombre en sí mismo, no al Estado en sí mismo. Cuando se entiende la inversión hegeliana es que Marx puede decir cosas como la siguiente:

Lo que verdaderamente interesa <a Hegel> no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico (Marx, 2010, p. 84).

La cuestión de la religión gira en torno a las consideraciones sobre el sistema de la lógica de Hegel pues

Hegel sostiene que la filosofía y la religión comparten el mismo objeto de estudio [...] La tarea de la «ciencia de la lógica» es «la exposición de Dios tal como Él es en Su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y del mundo finito» (Leopold, 2014, párrafo 4).

Para entenderlo de mejor manera se puede decir que así como la lógica parte de principios abstractos superiores, y los enunciados se deben ajustar a ella; el Estado, en cuanto voluntad de la Idea, se debe ajustar al cometido abstracto de la filosofía. Mas lo que considera Marx es que hay que diferenciar lo que es propio de la Lógica y lo que es propio de la sociedad. Por lo cual, no es que haya un desprecio hacia la lógica en Marx, por el contrario, lo que buscar es cómo diferenciar de forma efectiva cada área del saber filosófico.

La filosofía del derecho debe ser considerada en sí misma, así como el hombre debe ser considerado en cuanto hombre. Cuando se liberen verdaderamente las cadenas de la religión, se liberan también las cadenas de la filosofía. Esto lleva a que no solo la investigación del derecho cambie, sino también las realidades objetivas dentro del propio derecho, es decir, la *constitución*. La estructura del derecho hegeliana se derrumba si no tiene en cuenta a la religión, la voluntad, el sentimiento, la autoconciencia y el espíritu. Uno de los ejemplos más claros que ofrece Marx frente

a esta cuestión es sobre la consideración de la democracia como la realidad *efectiva* de la inversión materialista de Hegel: pues si se parte del hombre mismo, el resultado será que la democracia es la que crea al Estado, y se alcanza así su objetivación, y la constitución aparece como la creación del pueblo (Marx, 2010, p. 99).

Cuando se usa la filosofía como el pensamiento que se *realiza*<sup>50</sup>, la religión queda superada. La filosofía alemana es el pensamiento moderno del Estado y del derecho, pero no la realización del Estado y del derecho moderno, solo mediante la remoción del velo religioso es que se pueden desentrañar las verdaderas ataduras en contra de la libertad del hombre (Marx, 2008b, p. 96).

Considero que la primera contraposición del concepto de Estado entre Marx y Hegel es una cuestión de carácter metodológico y ético. Metodológico, en la medida en que la filosofía se debe invertir, partir desde el principio que la piensa, no como una realidad abstracta y divina, sino como el resultado de la historia social; tomar como sujeto al hombre, y al Estado como el predicado. De esta forma el pensamiento encuentra la verdadera realización material, y el Estado como elemento de la historia. La Lógica de Hegel no es que deba ser rechazada, sino que debe ser inversa a como él la concibe, según la concepción de Marx. Así como Hegel (2000) afirma “Lo que es racional es real y lo que es real es racional” (*GPR prefacio* p. 74), Marx más bien diría que *lo que es material puede ser racional y lo que es racional puede ser material*<sup>51</sup>.

En cuanto a la cuestión ética, pienso que la contraposición se refiere a la actitud que se toma frente a la religión. La religión en Hegel aparece en relación directa con el Estado: “El Estado es voluntad divina como espíritu presente que se despliega en figura efectivamente real y en la

---

<sup>50</sup> Hegel también considera que el pensamiento debe realizarse, pero de forma inversa. Primero la filosofía y luego la sociedad.

<sup>51</sup> El verbo puede lo designo aquí por la posibilidad material de que existan cosas irracionales. Esta posibilidad se puede leer en el propio Marx cuando dice: “Para demostrar que lo racional es real hay que basarse precisamente en la contradicción de la realidad irracional, que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es” *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (2010, pp. 140-141).

organización del mundo” (*GPR* § 270). Por lo cual, la imagen del Estado aparece como mero derivado de una realidad espiritual superior. En efecto, esta se hace concreta, pero para Marx esto es insuficiente, pues se toma a lo que debe ser social como divino, a lo profano como sagrado. Por ello, la religión debe ser criticada para extirpar los vicios de la filosofía. La religión no puede ser la que determine la sociedad, porque en ello radica el problema de la filosofía del derecho, a saber: el derecho hecho religión es una extensión de la Edad Media y limita la conversión del hombre en un ser social. La emancipación solo puede provenir de una filosofía que supere positivamente a la religión. La conciencia solo puede despertar cuando encuentre un arma material. Así pues, se debe destruir el fundamento teológico de la política para que pueda haber una transformación revolucionaria, que identifique por medio de la filosofía su sujeto, a saber: el *pueblo*.

### **3.2 Estado *real* y Estado *político***

La *Filosofía del derecho* no termina con la mera crítica a la religión, sino que también alude a sus presupuestos políticos y filosóficos. En este caso, como ya se pudo ver a lo largo del capítulo segundo, especialmente en la parte de la *burocracia* y de la *monarquía*, se ha de notar que Hegel divide el espíritu como consecuencia de los postulados de la lógica que parte de principios abstractos. En la división del espíritu se encuentra la realidad de los poderes, esto se consagra especialmente en el párrafo 271 de las *GPR* y con ello la constitución política:

La constitución política es en primer lugar: la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a sí misma, en la cual él diferencia sus momentos dentro de él mismo y los despliega hasta alcanzar consistencia.

Esta consideración de la constitución lleva a una separación sustancial entre lo que es la constitución interna de sí, los poderes, el monarca, y lo que se conforma como exterior a la

constitución, familiar y sociedad civil. Es en este momento donde aparece la primera diferenciación entre la sociedad civil y la familia y el Estado.

Esta división se puede demostrar en los tres poderes. En cuanto a la cuestión del monarca, este representa la subjetividad de la constitución, pero a su vez la universalidad. El monarca es designado por el propio Estado que se *sabe*, por lo cual el monarca, en cuanto que es la representación de *todos*, constituye la soberanía de la nación, su poder eficiente. Es decir, la soberanía pertenece de forma exclusiva al monarca. Hegel ha demostrado que la sociedad civil es diferente del Estado, puesto que la primera es derivada de la segunda. El Estado es el que organiza lo que está fuera de él.

Desde mi análisis, la contundencia de Marx en este sentido es acerca de la innecesaria separación en dos conceptos de una *sola* realidad, una sola sustancia. Por ello, las categorías de *Estado real* y *Estado político* son completamente un resultado de la exposición de Hegel que divide los intereses de la sociedad entre privados y públicos, puesto que para Hegel: “La vocación de la sociedad civil es permitir que el individualismo específico de la modernidad «se desarrolle y se exprese en todas las direcciones» (Leopold, 2014, párrafo 5). En este sentido, el *Estado real* se refiere a la base material e histórica de la política, la familia y la sociedad civil, el encuentro del concepto derivado de la materia con lo esencial al humano, como esencial de la política, la sociabilidad como constructiva del Estado, en resumen, el *pueblo*. El *Estado político*, la mera abstracción moderna que Marx designa para hablar sobre el andamiaje burocrático.

Esta crítica de Marx no es por puro interés filosófico, sino también real, como lo expone en la *Introducción* (2008b) cuando dice lo siguiente: “Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento pasivo, de una base material. La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida en que es la realización de sus necesidades” (p. 104). En efecto, el trasfondo revolucionario, el realizar un

salto del antiguo régimen, es el componente esencial a esta teoría crítica. Hegel otorgó el salto en el pensamiento al organizar el Estado de forma moderna, la pretensión de Marx es hacerlo de forma real.

Pero el origen de la confusión hegeliana radica en el sujeto mismo. Hegel otorga al monarca una realidad que está por encima del pueblo, el poder de la decisión última. Otorga a los burócratas la administración de la justicia. Y la creación de las leyes las asigna también a la burocracia estamentaria. En otras palabras, se asigna a una parte de la sociedad lo referente a los intereses privados (sociedad civil) y a otra parte los intereses universales (Estado).

Esta cuestión es repasada en profundidad por Marx en el texto, también publicado en los *Anales franco-alemanes, Sobre la cuestión judía*. Allí Marx expone esta misma separación entre dos tipos de categorías sociales, el hombre en cuanto hombre, miembro de la sociedad civil (*bourgeois*), y el ciudadano político, en francés, *citoyen*. Este *citoyen* sería el ciudadano miembro de la burocracia (Marx, 2009, p. 137). De esta forma se puede ver la separación que hace Hegel, no hay una verdadera *universalidad* dentro de la constitución porque la constitución que solo designa las categorías políticas es incapaz de organizar las categorías meramente sociales. Marx sostiene que esta esfera política solo es una expresión de la individualidad, en la que el Estado divide al hombre por su significación en cuanto ser social. Por eso dice más adelante en el mismo texto:

El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen al margen de la esfera del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, celestial y terrenal; *la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como*

*particular, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños* (Marx, 2009, pp. 136-137; resaltado fuera del original).

En efecto, el hombre es considerado dentro de un falso dualismo por Hegel. Este falso dualismo solo puede ser sostenido por ciertas estructuras propiamente *políticas*. De esta cuestión ya se había hablado en el capítulo segundo: sin embargo, vale ahora analizarlo desde la perspectiva de la división entre el hombre en cuanto hombre y el hombre en tanto que político (*citoyen*). La cuestión de tomar el problema desde arriba y no desde la base es que se llega a conclusiones erradas. Este es el problema que arrastra Hegel según Marx. Por eso, para Hegel el sistema político de la monarquía emanativa es el que mejor se ajusta a la constitución y al Estado que él propone, pues en este *uno* se pueden *conciliar* los intereses particulares con los generales o los del Estado por medio del poder legislativo. La monarquía es el sistema del *idealismo*. La democracia como parte del pueblo mismo, el pueblo como *abstracción* general *real*, tiene como consecuencia que lo material es formal al mismo tiempo, y por eso que el pueblo se presenta a lo político como *suyo*, se termina la falsa distinción (Marx, 2010, pp. 100-101).

Hegel mantiene la distinción entre el hombre privado, aquel que pertenece a la sociedad civil, y el hombre público, aquel que pertenece al Estado, en la exposición de todos los poderes. No obstante, el centro del asunto se encuentra en el poder legislativo, debido a que es en este poder donde se encuentran los intereses públicos y privados, y los estamentos de la sociedad civil se deben elevar al nivel del Estado. El problema de esto, además de la ya señalada oposición entre político y privado, es que no designa al pueblo la *voluntad racional* como él mismo lo dice: considera que el pueblo no sabe lo que quiere y los asuntos del Estado, por ser racionales, requieren de un grado alto de intelección, cosa que no pertenece a los asuntos del pueblo (*GPR* § 301). Esta cuestión de la no resolución del conflicto entre intereses también la pensó Leopold (2014) que la explica en los siguientes términos:

Hegel no nos da razones para pensar que la asamblea estatal haga otra cosa que reproducir internamente la contradicción general entre la vida civil y la vida política. [...] La asamblea estatal, en su papel de institución mediadora, es simplemente «la espada de madera (*das hölzerne Eisen*), la antítesis disimulada (*der vertuschte Gegensatz*) entre lo particular y lo universal» (párrafo 11).

Estas consideraciones me llevan a pensar que la separación entre hombre civil y hombre político es la separación entre el *poder* y el *no poder*, la renuncia de la libertad de aquellos que no hacen parte del Estado, la renuncia de la constitución a tener una base *real*. Si el pueblo en tanto que pueblo no puede acceder a la legislación, es decir, a la creación de las leyes y por tanto del Estado, es un retroceso de la modernidad a la Edad Media.

Pero es la misma modernidad filosófica la que hace que Hegel afirme esto. Puesto que el presupuesto es que solo lo racional es aquello que constituye la realidad de la política, y el pueblo al ser una masa sin unidad y de disparidad de átomos, no cumple con el principio moderno de racionalidad y unidad. Como si el pueblo necesitara de una *razón especial* para ser político. Por eso Marx (2010) critica esta idea de la modernidad:

Hegel ha *presupuesto* la separación entre sociedad burguesa y Estado político (un hecho moderno) y la ha desarrollado como *factor necesario de la Idea*, como absoluta verdad de razón. Al Estado político lo ha expuesto en una forma *moderna*, como *separación* de los diversos Poderes. Al Estado real y *operante* le ha dado por cuerpo la burocracia, y a ésta —como Espíritu que sabe— le ha subordinado la sociedad burguesa. La generalidad en sí y para sí del Estado la ha opuesto al interés particular y a las necesidades de la sociedad burguesa. En una palabra: Hegel expone constantemente el *conflicto* entre sociedad burguesa y Estado (p. 152).

Pero la exposición no es necesariamente la resolución. Esta contradicción se mantiene a lo largo de la exposición del Estado en el sentido de oponer siempre y de forma necesaria las dos formas de vida, la real y la de la política. La cuestión fundamental para Marx en lo que respecta a sus presupuestos filosóficos está en que falta la resolución dialéctica de la cuestión. Es evidente que existe una división entre la sociedad política y la sociedad apolítica, pero esta división se convierte

en una especie de posibilidad creadora de un verdadero Estado moderno en el cual el poder esté concentrado en el *pueblo*. Es decir, un poder legislativo en el que desaparezca la diferencia entre la vida política y la vida civil.

De esta puedo decir que la diferencia, entonces, entre Estado *real* y Estado *político* no es que sea una simple ilusión hegeliana, sino que es la consecuencia del desarrollo moderno al oponer la legislación a la *voluntad* del pueblo. La resolución efectiva es que el Estado *real* se convierta, por tanto, en el Estado *político* a la vez, pues se faculta verdaderamente y de forma *universal* a todas las personas de la participación en los asuntos del Estado. Lo que se puede demostrar en Marx (2008b) es que el alma del pueblo se debe identificar con una clase específica para convertirse en el poder material y, por tanto, el poder político (p. 107).

La segunda contraposición entre el concepto de Estado en los dos autores se encuentra para mí en los presupuestos sociales. Para Hegel, la sociedad civil materialmente es el interés privado de cada uno de los estamentos que la componen<sup>52</sup>, y su parte superior, que se le opone por ser el interés de toda la sociedad, es el mundo de lo político. En lo que se refiere a Marx, su presupuesto esencial consiste en tomar la sociedad civil como la fundadora del Estado, su legislación aparece como la legislación en general.

Ahora bien, este punto de partida tan diferente es el que configura luego la misma separación contradictoria entre sociedad civil y Estado. Con esto no se quiere decir que la separación no exista, pero solo existe en el ámbito de la filosofía del derecho y la abstracción del pensamiento pues lo que demuestra la historia es que *siempre* lo civil se *hace* político. El problema que contrapone esencialmente el concepto de Estado de Marx al de Hegel es el de la contradicción,

---

<sup>52</sup> Por eso en Hegel el poder legislativo solo aparece como privado en las esferas que corresponden a los intereses de los estamentos, y como públicos en el estamento de la tierra, pues es el que conserva la estructura de contradicción.

pues en Marx la contracción debe desaparecer y lo político debe estar en comunión con lo civil, el fundamentar un Estado del pueblo, que es el verdadero interés general de una nación. Hegel considera que el pensamiento mismo es el interés general y, por tanto, la única posibilidad política, pero “no basta con que el pensamiento tienda a su realización; la realidad misma debe tender hacia el pensamiento” (Marx, 2008, p. 104). El movimiento del concepto de Estado es radicalmente diferente, uno (Hegel) parte del devenir de la Idea de la libertad que se escinde en los poderes; otro (Marx) parte de la acción civil como constitutiva de la acción política, la libertad no se desenvuelve por medio de los poderes, sino que *libertad genérica* solo se consigue si se realiza a la vez como civil y político, como *bourgeois* y *citoyen*.

### **3.3 Estado y propiedad privada**

Por último, queda ahora una de las consideraciones más complejas de entender en estas contraposiciones, a saber: ¿cómo el Estado puede ser fundado por el interés privado? Para explicarlo de la mejor manera hay que poner en el centro de la discusión al poder legislativo. Esto ya se trató en el segundo capítulo, sin embargo, cabe señalar el presupuesto de Hegel respecto a la propiedad privada. La propiedad privada se puede analizar desde el sistema de las necesidades, en su forma sustancial como la garantía de que en la sociedad civil se pueda desarrollar la vida humana, por ejemplo, la vivienda o el alimento. No obstante, dentro del propio Estado no se considera esta cuestión desde la vida humana, sino solo la cuestión de la participación del “ciudadano” en los poderes o en el poder por excelencia: el legislativo.

Es claro que para Hegel no hay una separación radical entre la propiedad privada y el Estado, pues la consideración de ser ciudadano es respecto del Estado, no respecto de los intereses privados: es decir, todo lo que se relaciona con propiedad privada es dominio exclusivo de la sociedad civil, y lo universal está ligado a la esfera de la actividad de los incluidos dentro del

Estado. La salida de Hegel al problema de la propiedad privada se anticipa en el siguiente párrafo y lo excluye puesto que afirma:

Las funciones y actividades particulares del Estado en cuanto momentos esenciales del mismo son *propias de él* y están vinculadas a los *individuos*, por los cuales son practicadas y puestas en acción, no según su personalidad inmediata, sino sólo según sus cualidades universales y objetivas y por ello están ligadas de una manera extrínseca y accidental a la personalidad particular como tal. Las funciones y poderes del Estado no pueden ser por tanto *propiedad privada* (GPR § 277).

Pero esta apreciación de Hegel es tirada por el suelo en su exposición del cómo se incluye a la sociedad civil en la legislación. El fundamento del poder legislativo, como ya se dijo atrás, es “el *sentido* y la *disposición de ánimo del Estado* y del *gobierno* cuanto el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*” (GPR § 302). Es decir, se compone de dos partes, el gobierno y los estamentos. Hegel da un giro al otorgar al Estamento de la tierra una preponderancia por medio del *mayorazgo*. En ese sentido, introduce el derecho de sangre en el Estado<sup>53</sup>, un derecho natural dentro de la sociedad civil.

Con esto ahora hay una doble división. La segunda división se presenta entre los estamentos de los desposeídos y el estamento de la tierra. Este estamento de la tierra es el de la determinación natural que en su particularidad es apto para la relación entre política y sociedad civil (GPR § 305). Aquí inicia la crítica de Marx pues considera que el poder legislativo como el poder que *hace* la ley debe incluir al pueblo como la forma de *voluntad* general. Pero, al incluir un elemento meramente privado en el poder legislativo, Hegel lo convierte en un poder privado. En las propias palabras de Marx (2010): “La Constitución política culmina por tanto en *la constitución de la*

---

<sup>53</sup> Ya lo había hecho en la exposición del príncipe. Sin embargo, lo interesante es que lo incorpora en la participación del pueblo.

*propiedad privada*. La suprema *convicción política* es la *convicción de la propiedad privada*” (p. 182).

Hegel privatiza el sustrato más general del Estado puesto que la legislación se convierte ahora en la *efectiva* subjetividad. Se diluye, por tanto, en la abstracción del derecho lo que realmente sería lo *público*. El presupuesto de base de la filosofía del derecho hegeliano no es la *universalidad* del derecho, sino que es la *universalidad* de la Idea, puesto que no designa al pueblo como el garante del poder del Estado. La persona jurídica no es considerada en cuanto persona, sino que es considerada de este o aquel estamento, de la realeza o de la burocracia. El Estado moderno no es más que la fragmentación del hombre y su generalidad solo se halla en el principio de la lógica.

El pueblo queda reducido a un simple apéndice del poder de la propiedad privada. Todos los poderes son cooptados por la propiedad privada pues siempre se presentan como una esfera particular, de una clase en particular, que se funda dentro de un derecho natural<sup>54</sup> que no es sino el fundamento particularista del Estado. Marx (2010) expone el meollo de esto de manera clara y concisa:

El Estado político y en él el *Poder Legislativo* es, como hemos visto, el misterio manifiesto del *verdadero valor y esencia* de los factores del Estado. La significación que tiene la *propiedad privada* en el Estado político es el significado *esencial, verdadero* de ella. La significación que tiene la *diferencia de estamentos* en el Estado político es el *significado esencial* de la diferencia de estamentos. Del mismo modo la *esencia* de la Corona y del Ejecutivo toma cuerpo en el «*Poder Legislativo*» (p. 192).

---

<sup>54</sup> La cuestión de la sangre se da en el príncipe y en el estamento de la tierra. Pero también en el poder gubernativo se presenta esta figura que es denominada como “clase especial” y derivada del monarca.

¿Cómo entonces se termina la diferencia *esencial* entre los intereses privados de los estamentos y los del gobierno? En la desaparición de la propiedad privada como fundamento del Estado. La cuestión estamentaria como reducto de la antigua sociedad feudal debe desaparecer por el producto histórico del desarrollo industrial, debe haber una clase que unifique el reclamo de hacerse hombres, de reclamar como el fundamento del Estado no la propiedad privada sino el hombre mismo: este es el proletariado (Marx, 2008b, pp. 108-109). Así nace pues la posibilidad de liberación de la sociedad de las cadenas de la propiedad privada, el movimiento de un mundo *ficticio* que se encuentra en la filosofía solo se desarrolla, no con la libertad de la Idea, sino con la *libertad* del ser humano y por eso “el hombre declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido” (Marx, 2009, p. 135).

Por ende, la Idea de libertad de Hegel que se posa en el mundo no puede tener como presupuestos los principios de la propiedad privada. Esto es: quitarle al pueblo la facultad *real* y *efectiva* de hacer su *constitución política* cuando la persona jurídica ya no es el de este estamento o este otro. Por eso Hegel incurre en el presupuesto de que lo político es necesariamente diferente a lo humano, y si lo humano se quiere hacer político debe abandonar su condición de humano para hacerse solamente político. Por ello dice: “El Estado concreto es el *todo articulado en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un *miembro* de uno de tales *estamentos*; sólo en esta determinación objetiva suya puede entrar en consideración en el Estado” (*GPR* § 308).

Hegel expone muy bien el concepto de la Idea universal de *libertad*, la lleva hasta sus últimas consecuencias. Pero la *libertad* de Hegel es la libertad del concepto para hacerse real en el mundo ético. La realización de la *libertad* de Hegel es la realización del Estado político y del

espíritu de la propiedad privada. La propiedad privada como fundamento de la libertad es la libertad de tener o poseer tales o cuales tierras.

La Idea de libertad de Marx, en cambio, es la realización de la esencia del hombre en cuanto genérico, el que ya no corresponde al Estado político o al Estado real, sino el que se funde en lo político como parte esencial de la vida humana. La *libertad* es del desarrollo del imperativo categórico verdadero en el que acaban todas las formas de opresión (Marx, 2008b, p. 103). En el acabamiento de la propiedad privada se acaba también el individuo privado que había planteado Hegel como parte de la sociedad civil, para que se convierta ya no parte de la sociedad civil, sino genérico. Marx (2008b) lo precisa al tratar sobre la elevación del proletariado como clase *genérica*:

Quando el proletariado reclama la *negación* de la *propiedad privada* no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya se ha personificado en *él*, sin su intervención, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se encuentra entonces con respecto al mundo que nace en la misma situación jurídica en que se encuentra el *rey alemán* respecto al mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo su caballo. El rey, al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey (p. 109).

En el sistema de Hegel, el rey es el propietario privado del Estado, él tiene el poder último de la decisión, y la libertad de esta forma no puede encontrarse nunca con la realidad. La libertad solo puede *ser* en la medida que se encarne en el pueblo. La creación de la constitución por parte del pueblo es el primer principio de esta libertad.

Por tanto, pienso que la última y tercera contraposición del concepto de Marx y Hegel se da acerca de cómo entienden la libertad en relación con la propiedad privada. La *libertad* en Marx es la *libertad* del pueblo y la desaparición del sistema de en el que solo unos pocos pueden acceder a la política. Hegel encuentra en principio de la libertad solo en la realización del Estado, pero este último como espíritu objetivo está personificado en figuras políticas, la libertad entonces está

prefabricada y todas las esferas sociales se deben adaptar al concepto, es decir, se encuentra lastrada. “Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización* sino, más bien, la *limitación de su libertad*” (Marx, 2009, p. 149).

## CONCLUSIÓN

Hegel y Marx reconocen en la política una potencia filosófica que conlleva el parto de una nueva sociedad. Para estos dos filósofos las realidades políticas son concreciones sociales que, por su desarrollo histórico, pueden llevar a la libertad humana. Ciertamente, la filosofía política de estos dos autores está marcada por el contexto social de la Prusia del siglo XIX, por lo cual sus análisis de su realidad política cumplen un rol esencial en sus sistemas de pensamiento. Este pensamiento político fue demarcado por la censura de la monarquía, por lo cual el derecho aparece como una herramienta de emancipación de la humanidad.

La influencia de la Ilustración está constantemente referida, puesto que se considera que la política es un principio histórico que da lugar a nuevas relaciones sociales, a nuevas formas de entender la propia filosofía. Para Hegel, la categoría clave es la *universalidad*, pues este es el principio moderno que destruye las individualidades entre los hombres y la posibilidad que la Idea de libertad se desarrolle plenamente. El Estado, pues, funciona como el aparato destructor de las individualidades que se expresan en la sociedad civil. Hegel llega a estas conclusiones por medio de que toma el concepto propio de Estado y lo escinde en el mundo ético. La constitución y los poderes son derivados de la Idea de libertad, la libertad se hace eficiente en las instituciones políticas. El presupuesto base de esta filosofía del derecho es la religión en cuanto Dios se expresa en el espíritu.

Por su lado, Marx también parte de la consideración de que el derecho es una pieza clave para el análisis de la realidad política, cree que el presupuesto esencial del Estado no está contenido en un concepto meramente abstracto, como lo es la Idea de libertad, sino que dentro de las estructuras históricas y sociales se puede encontrar el fundamento conceptual del Estado. De este modo, demostré que Marx, efectivamente, se preocupa por dar un giro *materialista* a la

dialéctica de Hegel al invertir el concepto de *voluntad*. La *voluntad* en Hegel aparece como un motor místico que se despliega, primero, en el espíritu y luego en el mundo. La *voluntad* en Marx aparece, entonces, como *voluntad* del pueblo. El pueblo se transforma en el *verdadero* fundamento de las relaciones políticas y jurídicas. Este giro es solo posibilitado por la crítica a la religión, pues cuando se hace la crítica a la religión se pueden ver los rasgos teológicos del derecho hegeliano, y de esta forma el pensamiento puede desencadenarse de su dominio antropológico y, por consiguiente, el humano en cuanto humano es *liberado* y considerado como genérico. Por eso considero que la primera contraposición del concepto del Estado de Marx sobre el de Hegel es la superación de la religión como forma del espíritu objetivo, el cambio de base de la religión por el hombre en cuanto ciudadano.

Y es que la problemática con respecto a la ciudadanía es otro de los puntos esenciales de la crítica de Marx, puesto que Hegel identifica una contradicción real de la dentro de la sociedad moderna, la distinción entre *bourgeois* y *citoyen*. Esta contradicción tiene como punto de partida la consideración de que la sociedad civil tiene unos intereses privados que corresponden a las necesidades y el Estado, el *citoyen*, el monarca y el burócrata representan los intereses generales del Estado. Marx afirma que la contradicción debe ser resuelta, pero que Hegel es incapaz de resolver debido a que el sistema de necesidades que estableció sólo puede ingresar a gobernar en el sentido del poder legislativo. Este poder solo admite a la sociedad civil en cuanto representan un estamento, por ejemplo, el estamento de la tierra. Esto quiere decir que el poder legislativo no incluye los intereses del *pueblo* en general, sino los intereses de estamentos específicos. Por lo que el *verdadero* interés general queda relegado como una masa sin ningún poder efectivo. Por eso, la segunda contraposición se puede ver en términos de monarquía y democracia, pues la monarquía como sistema emanativo de burocracia no puede resolver dicha antinomia, por eso la democracia

se presenta como el tomar el Estado por su verdadera base que es el pueblo mismo. La segunda contraposición, por tanto, es que en Hegel no hay una resolución entre los conflictos internos del Estado, pero Marx considera que la modernidad del Estado es precisamente la capacidad que tiene para ser un concepto genérico, es decir que represente al *pueblo*: la democracia.

La negación de la democracia por parte de Hegel se vincula con la consideración que este posee acerca de la propiedad privada. Para Hegel la propiedad privada pertenece al sistema de la sociedad civil: sin embargo, como expliqué a lo largo del texto, en la concepción del derecho natural Hegel expone que la base de dicho derecho es la naturalidad de la consanguineidad. Esta consanguineidad otorga el estatuto de poder al rey por medio de la sucesión y al estamento de la tierra por medio del mayorazgo. Marx considera que en este punto Hegel introduce a la propiedad privada como fundamento de la esencia del Estado, pues la representación del que debería ser del pueblo se convierte en la representación de los que poseen la tierra, y el Estado se convierte en la propiedad del monarca. Esta es, entonces, la tercera contraposición, la propiedad privada como esencial al Estado desde Hegel, y el pueblo como esencial al Estado en Marx, quien toma al Estado como una condición de libertad del género humano. Pues la libertad en un sistema que prioriza la propiedad privada es una falsa libertad; la verdadera libertad es el acabamiento de la dominación de unos sobre otros, la participación general del pueblo en la vida republicana. El levantamiento del proletariado como la resolución de las ataduras de la antigua propiedad privada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Assolone, E. (2016). Los proyectos de constitución estamental de Hardenberg y de Humboldt: el contexto político de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En *Actas del tercer simposio de filosofía moderna. Rosario, 2015*. Editorial de la Universidad Nacional del Rosario.
- Beiser, F. (2011). Hegel and Hegelianism. En G. Stedman y G. Claeys (Ed.), *Nineteenth-century political thought* (pp. 110-146). Cambridge University press.
- Berlín, I. (2007). *Karl Marx. Su vida y su entorno* (R. Bixio, trad.). Alianza.
- Botero, A. (2020). Las escuelas de jurisprudencia alemanas y la reacción antiformalista francesa. En *Positivismos jurídicos (1800-1950)* (pp. 129-174). Ediciones UIS.
- D'Hont, J. (2013). *Hegel*. Tusquets editores.
- Díaz, J. (2011). Correspondencia entre Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En *Correspondencia* (pp. 281-371; H. Ochoa y R. Gutiérrez, trads.). Universidad Nacional de Colombia.
- Gallardo Blanco, G. (2021). Sociedad civil y estado en Hegel: prolegómeno indispensable para la crítica marxista de la sociedad burguesa. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (2), 91–114. <https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.004>
- Hegel, G. (2000). Prefacio. En *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. (pp. 63-77; E. Vásquez, trad.). Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2010a). Lecciones de filosofía de la historia. En *Hegel II* (pp. 234-583; J. Quintana, trad.). Gredos.
- Hegel, G. (2010b). Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Tercera parte. La eticidad. En *Hegel II* (pp. 114-133; M. Paredes, trad.). Gredos.
- Hegel, G. (2022). El espíritu verdadero, la eticidad. *Fenomenología del espíritu* (pp. 374-420; J. Díaz, Trad.). Siglo del hombre editores.

- Heinrich, M. (2021). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. Biografía y desarrollo de su obra* (S. Chaparro, trad.). Akal.
- Jaramillo, R. (2008). Presentación. Marx y el derecho, escritos de juventud. En *Escritos de juventud sobre el Derecho* (pp. 5-36). Anthropos.
- Kant, I. (2017). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la historia*. (pp. 24-40: E. Ímaz, trad.). Fondo de cultura económica.
- Leopold, D. (2014). Filosofía alemana. En *El joven Karl Marx* (J. Blasco, trad.). Akal.
- Marx, K. (2008a). Cartas de Marx a Ruge. En *Escritos de juventud sobre el Derecho* (pp. 81-91; R. Jaramillo, trad.). Anthropos
- Marx, K. (2008b). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud sobre el Derecho* (pp. 93-110; R. Jaramillo, trad.). Anthropos.
- Marx, K. (2009). Sobre la cuestión judía. En *La cuestión judía* (pp. 127-163; R. Jaramillo, trad.). Anthropos.
- Marx, K. (2010). Crítica a la filosofía del Estado de Hegel. (J. Ripalda, trad.). Biblioteca Nueva.
- Mehring, F. (2013). *Marx, historia de su vida* (L. Mattini, trad.). Editorial Marat.
- Silva, A., Aguirre, J. y Maldonado, J. F. (2013). *Marx y la crítica de los derechos*. UIS.