



Eidos: Revista de Filosofía de la
Universidad del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Landaeta Mardones, Patricio; Arias Krause, Juan Ignacio; Espinoza Lolas, Ricardo
La función de la policía como debate de libertades

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 23, 2015, pp. 93-116
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85439039006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA FUNCIÓN DE LA POLICÍA COMO DEBATE DE LIBERTADES**Patricio Landaeta Mardones**

Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha

*patricio.landaeta@upla.cl***Juan Ignacio Arias Krause**

Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani",

UBA - Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha

*juanignacioak@gmail.com***Ricardo Espinoza Lolas**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

*respinoz@ucv.cl***RESUMEN**

El desarrollo y la especialización que sufrieran los organismos policiales durante la modernidad condujeron a un cuestionamiento en torno a sus competencias para afectar las formas de vida de la sociedad, llegando a un punto máximo cuando esta intervención comprendía limitar la libertad —tanto pública como privada— de los ciudadanos. El debate que surge en torno a la actividad policial en relación con estos dos puntos —entre coerción y libertad— es el presentado a la luz de los pensamientos de Fichte y Hegel, con vista a analizar las condiciones (y las condicionantes que impone) en las que ejerce su acción dentro de la sociedad.

PALABRAS CLAVE*policía, libertad, Hegel, sociedad civil, Fichte, modernidad.***ABSTRACT**

The development and specialization that police structures would have suffered during modernity led to a questioning to its competence for affecting the ways of life of society which reached a peak when this intervention included limiting freedom – both public and private- of citizens. The debate about the police activity on these two points (coercion and freedom) is presented here in the light of the thought of Fichte and Hegel in order to analyse the conditions (and the conditions it imposes) in which police exercises its activity within society.

KEYWORDS:*police, Freedom, Hegel, Civil Society, Fichte, Modernity.*

LA FUNCIÓN DE LA POLICÍA COMO DEBATE DE LIBERTADES

La concepción y la función de la policía en el trascurso de su historia ha tenido una evolución que va de la mano con concepciones políticas y económicas, que son imposibles de desvincular, pues la policía se ha transformado, a cada tanto, en una herramienta indispensable para su aplicación. En una posible y aceptada definición es considerada como una “función” de la cual se sirve el Estado para la correcta aplicación de la ley. Dicen Bobbio, Matteucci y Pasquino (1985) que

Es una función del estado que se concretiza en un instituto de administración positiva orientado a realizar las limitaciones que la ley impone a las libertades de los individuos y de los grupos para la salvaguarda y la conservación del orden público, en sus varias manifestaciones: de la seguridad de las personas a la propiedad, de la tranquilidad de los conglomerados humanos a la protección de cualquier otro bien tutelado con disposiciones penales. (p. 1228)

Con esto ya se destaca el carácter instrumental que posee, sin embargo, por encontrarse la policía en ese grado de dependencia con el universo ideológico de un Estado determinado, tal carácter instrumental puede perderse fácilmente y trocarse para ser, en sí mismo, la base ideológica que inspira las políticas de Estado, tal como ha acontecido históricamente en aquel fenómeno político conocido como “Estado policial”. Sin pretender reseñar históricamente ni el concepto de policía ni el de Estado policial, sí parece importante destacar la distinción que hace Sergio Bova, en tanto que las funciones de la policía “se distinguen en actividades de policía *administrativa* (preventiva) y policía *judicial* (represiva)” (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 1985, p. 1229), y si bien ambas constituyen el dominio donde la policía realiza su ejercicio, el problema que surge al hablar del Estado policial es la identificación inmediata de este Estado con el carácter judicial (por lo tanto, represivo), alejada de su cualidad administrativa (por lo

tanto, preventiva), tal como se desarrolló históricamente. Sin embargo, con tal identificación, que induce a problemas históricos graves, también se presentan problemas teóricos, pues en tal doble dimensión toma cuerpo la específica concepción política de libertad que puede llegar a tener tal o cual Estado o, posiblemente más fundamental que ello, la aplicación de tal concepto en la vida pública e inclusive privada de la sociedad.

Desde una dimensión histórica, la concepción moderna de policía será conocida en el siglo XIX como *ciencia de la administración* —cuyo origen se remonta al siglo XVI bajo el nombre de *ciencia de la policía* (Guerrero, 1986, p. 74)—, la cual tenía como “finalidad acrecentar los talentos y potencias gubernamentales para mejorar y perfeccionar a la sociedad y al Estado” (Guerrero, 1986, p. 78). Como se puede apreciar, la policía en ese momento tenía una proximidad a la concepción clásica vinculada al estudio de la *polis*¹, pues así como la política tiene como objeto el *buen vivir* de los ciudadanos, de igual modo la policía asumirá este fin pero conservando el modelo moderno, esto es, su objeto no estará concentrado en una preocupación de la comunidad entendida de manera orgánica, como en el mundo antiguo (lo que constituía, en última instancia, la política), sino que ahora el *vivir bien* tendrá su punto de realización en la idea de *bienestar* de la comunidad, que tiene su fundamento en el *orden* que ella establezca [de hecho, no es solo el orden, sino el “buen orden” —en alemán *gute Ordnung Polizei* (Bobbio, Matteucci & Pasquino, 1985, p. 617)].

Con tal deslizamiento de ámbitos —del buen vivir al buen orden—, el Estado moderno podrá realizar algo que desde su nacimiento había sido uno de sus objetivos dentro de su cualidad soberana: establecer un espacio vacío entre el poder soberano (y quien lo detente) y los súbditos, para formar entre estos y él un ente mediador que *funcione* para él, como es la que realiza la admi-

¹ Incluso en su raíz etimológica: “la *Politeia* se latiniza como *Politia* y de ella nace la *policía*” (Guerrero, 1986, p. 78).

nistración a través de los cuerpos de policía. Mediante esta escisión entre los extremos que componen el orden político se comenzará a gestar algo que en el avance y desarrollo de la modernidad llegará a un punto máximo con la irrupción del liberalismo, como es la despolitización de la sociedad². De esta manera, *bienestar* y *buen orden* se encuentran estrechamente vinculados, teniendo el primero un fondo básicamente material, el cual redundará en el segundo, de modo que para alcanzar el bienestar será necesario *ordenar* las formas de vida para que el Estado pueda satisfacerlo; función administrativa asumida por la policía a través de, por ejemplo, la recaudación de impuestos³.

En el contexto de la aplicación de esta idea es desde donde surge el debate que se revisará en este artículo, pues una vez que el concepto de libertad se volviera el rector de la discusión política, el ejercicio del orden y ordenamiento sobre las formas de vida —ya sea pública o privada— no podrá mantener al margen de la discusión a dicho concepto. No es casualidad, por tanto, que el universo conceptual ocupado para exponer tal problema sea la Alemania posterior a la Revolución francesa, por ser en este

² El fenómeno de la despolitización si bien no se encuentra en los orígenes del liberalismo, si se convirtió en el resultado de la evolución de la burguesía, la que durante el desarrollo del siglo XIX, como señala Hermann Heller (1995), “ya no creía en su misión política... y en la que, además, negaba la esencia de las ideas de libertad e igualdad del derecho natural, lo único que restaba de la idea clásica del estado de derecho burgués era el principio de la seguridad” (pp. 87-88). Quien posiblemente sea el que con mayor precisión haya destacado este proceso de despolitización y neutralización de la política realizado por el liberalismo es Carl Schmitt (2009), a partir de su distinción entre amigos y enemigos como criterio de lo político, ya que el liberalismo justamente evitaría poner esta distinción como base de la organización estatal: “El pensamiento liberal elude o ignora al Estado y a la política de un modo genuinamente sistemático, y en su lugar se mueve en el seno de una polaridad típica y recurrente entre dos esferas heterogéneas, las de ética y economía, espíritu y negocio, educación y propiedad” (pp. 98-99).

³ Esta idea de *bienestar* (*Wohlfahrt*) claramente no debe confundirse con el concepto de “Estado de bienestar” (*Welfare State*), cuyo origen es contemporáneo, surgido después de la Segunda Guerra Mundial. La referencia se hace en relación a una concepción precapitalista del orden social, en la que la sociedad privada asume una función pasiva frente a la actividad política.

momento en el que se comienzan a asumir los elementos sociales y políticos que regirán a las sociedades, en más de un caso, hasta el día de hoy. La concepción específica de la idea de sociedad que se desarrolla a partir de este momento inserta dentro de ella la idea de la policía como aquella herramienta del Estado que posibilita la realización de la libertad. El carácter problemático de esta aplicación será analizado desde el punto de vista filosófico a partir de la crítica que hace Hegel a Fichte al problema que subyace en toda actividad policial, que se puede caracterizar con la siguiente pregunta: ¿cómo se ha de concretar la libertad mediante aquello que, en teoría, justamente la coarta? A partir de dicha crítica, revisada en la primera parte de este artículo (y que corresponde, en lo fundamental, a sus escritos de juventud), se expondrá, en un segundo momento, la posición de Hegel en torno a la policía presentada en su *Filosofía del derecho*, que tiene como finalidad realizar la *libertad concreta*, la cual es, en palabras del filósofo suabo, la *realidad del Estado* (Hegel, 2000, p. 308).

DEBATE SOBRE LA POLICÍA: LA CRÍTICA DE HEGEL A FICHTE

La concepción de la policía entendida como administración pública alcanza en Alemania, mediante la incorporación de la concepción ilustrada, un debate marcado por la sistematicidad que caracteriza a su filosofía y que tiene como fondo y fundamento de tal debate el concepto de libertad. Tiene particular importancia la exposición de G. W. F. Hegel, quien asumirá la concepción moderna de la policía, en efecto, como administración pública⁴,

⁴ La palabra con que Hegel habla de la policía en su *Filosofía del derecho* es propiamente *Polizei*, sin embargo, si bien la traducción directa designa una concepción común que hoy se puede tener de ella, en la época que le correspondió vivir al filósofo alemán sus funciones tenían una amplitud mayor a las que hoy se la relaciona, encontrándose vinculada a las preocupaciones de la administración pública, como se verá en la segunda parte de este artículo, como lo destaca Ramón Valls Plana en relación con la exposición que hace Hegel de la policía: “*Polizei* en general... no puede traducirse por «policía»... Si se atiende a todas las funciones que Hegel encomienda a

para realizar una crítica al Estado policial, expuesta por quien fuera uno de los maestros del joven idealismo y romanticismo alemán, J. G. Fichte. Tal posición, junto con ser eminentemente política, será, a la vez, una crítica radical al pensamiento de este último, pues aunque no saca a relucir el aspecto fundamental de su filosofía⁵, sí se ponen en evidencia las consecuencias del principio fichteano fuera del dominio metafísico y, de paso, el peligro que incubaba en el ámbito del derecho.

En efecto, mediante dicha crítica Hegel pone al descubierto el dualismo que caracteriza a la filosofía crítica, de la cual, en este punto, Fichte se presenta como el más extremo discípulo de Kant, pues dado que el principio de la libertad se juega en la conciencia moral, esta no puede rebasar el ámbito interior, de modo que cuando ella quiere aplicarse en la realidad, en el plano objetivo, toma conciencia que dicho principio no puede ampliar su esfera más allá de sí⁶ y que toda aplicación que se pretenda de él se manifestará como coerción, encontrando una justificación racional de esta

esta «policía» (en terminología inglesa más cercana a *Policy* que a *Police*), resulta claro que el concepto se refiere a todo lo que hoy llamamos administración pública, como brazo de lo político en la sociedad civil, incluyendo desde luego la seguridad pública y la prevención del delito, pero también la prestación de servicios «sociales» como el alumbrado público y la beneficencia” (Hegel, 2005, pp. 549-550).

⁵ Tal como es la deducción de un principio puro, como basamento no ya de la filosofía sino de la Teoría de la ciencia, pues mediante dicho principio lo que Fichte (2005) pretendía era romper con la caracterización clásica de la filosofía como un momento tensional hacia el saber, para establecer la base desde donde por fin la filosofía se convertiría en ciencia. “Creía, y sigo creyendo, que he descubierto el camino por el que la Filosofía tiene que elevarse al rango de una ciencia evidente” (p. 35). Del mismo modo, Hegel (1996) asumirá la misma exigencia, tal como lo expresa en la *Fenomenología*: “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo” (p. 9).

⁶ “Todos los deberes son o *deberes jurídicos* (*officia iuris*), es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o *deberes de virtud* (*officiavirtutis s. ethica*), para los que es posible una tal legislación; los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un *fin*, que es a la vez un deber (o es un deber tenerlo); sin embargo, ninguna legislación exterior puede lograr que alguien se proponga un fin (porque es un acto interno del ánimo)” (Kant, 1993, p. 50).

aplicación en el propio principio del derecho⁷. Para solucionar este problema Fichte escribe en 1796 su obra *Fundamento del derecho natural*, donde procurará expandir el principio de la libertad en su desarrollo en la sociedad⁸, sin embargo, el planteamiento seguirá moviéndose dentro de los límites contradictorios que surgen en la aplicación de los principios de la moral y del derecho, planteada por el pensamiento crítico⁹.

Hegel realiza esta exposición extensamente en su obra de juventud, aun cuando en la madura *Filosofía del derecho* continuará con ella¹⁰, exponiendo su postura positiva acerca de la función que

⁷ Kant (1993) afirma que “todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad misma según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme a derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción” (pp. 40-41).

⁸ López-Domínguez (1993) considera que “con esta obra Fichte pretendía ofrecer una filosofía real, en oposición a una filosofía puramente especulativa o abstracta y, por eso, en ella aparecen los principios fundamentales de su idealismo ético, que había dado a conocer poco antes en la *Fundamentación de toda doctrina de la ciencia* (1794-5), pero ahora en su aplicación a la vida social, con el objetivo último de crear las bases jurídicas para la construcción de un Estado que pudiera llegar a ser expresión de los principios morales” (p. 7).

⁹ De hecho, el problema filosófico de la deducción del concepto de derecho se juega en este punto: cómo derivar el concepto de derecho de la ley moral. El problema que esto supone es cómo mantener el principio de la libertad en la ciencia del derecho manteniendo la autonomía de esta (pues para validarse como ciencia debe tener un principio válido desde sí misma). Es justamente este problema (la deducción del concepto de derecho y la de su aplicación) al que se dedica Fichte en las dos primeras secciones de su obra sobre el Derecho natural (Fichte, 1994, pp. 116-176).

¹⁰ Destacan aspectos en los que Fichte se entromete y que para el filósofo suabo son ajenas a la filosofía. En el célebre prefacio de la *Filosofía del derecho* Hegel destaca, en tono crítico, un dato bastante interesante, como es el hecho de que a Fichte se le debe el perfeccionamiento de “la *policía de pasaporte* hasta el punto, como se denominaba, de *construir* que a los sospechosos no sólo se les pusiera las señas en el pasaporte, sino que su retrato debía ser pintado en él” (Hegel, 2000, p. 75). Sin embargo, tal crítica se entrelaza con otra de mayor importancia, que es la que se irá exponiendo, la que guarda relación con la intervención propuesta por Fichte para la esfera estatal. En el escrito de 1802, *La constitución alemana*, sostiene: “El vicio

desempeña la policía en la sociedad civil, donde destaca la importancia en la administración económica de la misma sociedad. Antes que ello, en el escrito de 1801, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, expone el problema ya presentado: para la filosofía crítica en todo ser racional se encuentra una dualidad insalvable, la de ser, por un lado, “un ser libre, racional” y, por otro, “una materia modificable, algo susceptible de ser tratado como simple cosa”¹¹ (Hegel, 1990, p. 95). El punto en el que Hegel cifra la crítica se encuentra en el carácter limitado de esta concepción, en cuanto la libertad solo se puede desarrollar de manera individual en cada “ser racional”, encontrándose, por este mismo hecho, limitada a esa cualidad, que es tan solo una parte de él, quedando, por otro lado, presa de aquella otra parte, que también es parte de él¹². Como hemos dicho, el problema surge cuando esta libertad pretende hacerse comunidad, salir de sí misma para realizarse representativamente en el mundo sin perderse a sí misma; en este momento Hegel desnuda las insuficiencias del planteamiento crítico, al sostener que para este la libertad ha de ser *abandonada*, pues para entrar en comunidad con los otros seres libres cada uno tiene que limitarse a sí mismo, con fin a establecer una relación entre ellos. Respecto a este tipo de libertad sostiene Hegel (1990): “Si la comunidad de los seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad, entonces aquélla sería, en sí y para sí, la suprema tiranía” (p. 96). En este

escrupuloso de determinar cada detalle, la esclava mezquindad de querer disponer y administrar por medios adecuados lo referente a cada estamento, corporación, etc., esta innoble crítica de toda acción propia de los ciudadanos que no tenga relación con la actividad pública, sino solamente alguna general, se ha revestido con el traje de principios racionales” (Hegel, 2010, p. 67).

¹¹ En materia del derecho natural tal división es propia de su desarrollo en la modernidad, cuya total distinción la establece Pufendorf (distinción que sería retomada por su discípulo Thomasius y posteriormente por Kant y Fichte) entre moral y derecho, la primera como un hecho interior y la segunda exterior.

¹² “Lo viviente está desgarrado en concepto y materia y la naturaleza cae bajo una dominación” (Hegel, 1990, p. 95).

punto Hegel (1990) hace una crítica radical a Fichte al sostener que este tipo de libertad se ha convertido en “ley por la voluntad común” (p. 97), para luego sostener, nuevamente de manera categórica, que mediante esta concepción “la vida se ha entregado a la servidumbre, y la reflexión ha conseguido el dominio sobre ella y la victoria sobre la razón” (p. 97)¹³.

Como se puede ver, lo que se encuentra en juego es una disputa en torno a la concepción de libertad que defenderá Hegel y la concepción de comunidad en la que ha de desarrollarse y aplicarse; cuestión que lo enfrenta a Fichte, pues para este la única forma de crear comunidad es estableciendo el control y el dominio sobre esa segunda parte, que corresponde al ser racional, aquella *materia modificable*, la que es *susceptible de ser tratada como simple cosa*. Con lo cual se establece el dominio del entendimiento más extremo que se pueda sospechar (esto es, el dominio de la escisión del hombre, considerado por un lado racional y por otro sensible, por un lado *noúmeno* y por otro fenómeno, etc.), pues el Estado tendrá el poder soberano de tratar a los ciudadanos de esta manera, pero a la vez deberá cuidar que los propios ciudadanos no se comporten considerando solo este segundo momento que los constituye como *seres racionales*, de modo que deberá establecer legalmente el control sobre todos los *posibles* daños que entre sí puedan provocarse los hombres¹⁴, debiendo expandir su control

¹³ Este es un punto fundamental en cuanto se juega en estos elementos (razón y entendimiento) la aplicación de la libertad en la comunidad, que se verá a continuación; aplicación que es la piedra de tope en la polémica entre los dos tipos de libertades, pues será por esta aplicación que se deberán ajustar los medios para poder realizarla y, por lo tanto, establecer formas de control policíacas o acordes con las costumbres y la legalidad (que comprenda una legitimidad intrínseca en su formulación).

¹⁴ Fichte (1994) señala que “como consecuencia de su deber de protección, él [el Estado] tiene el derecho de dar a los ciudadanos ciertas leyes dirigidas a la seguridad de los conciudadanos contra las agresiones, a facilitar la vigilancia y a descubrir a los culpables. Ellas se llaman *leyes de policía* y se diferencian de las leyes civiles propiamente dichas en que estas últimas prohíben el *daño efectivo*, mientras que las primeras tienden a evitar la *posibilidad* de un daño” (pp. 343-344).

no sobre las mismas acciones sino sobre las posibilidades de estas, las que de suyo son infinitas: “y con esta posibilidad sin fin tiene que ver el entendimiento preventivo y su fuerza, el deber de la policía” (Hegel, 1990, p. 99).

De esto se desprende que las funciones de la policía en Fichte ya comprenden dimensiones similares a lo que contemporáneamente vinculamos con el Estado policial. Tal como señala Jacinto Rivera de Rosales (1995): “Fichte transforma el Estado policial ilustrado en un Estado jurídico” (p. 284), esto es, la policía deja de tener una función meramente administrativa, como medio técnico para satisfacer las necesidades y procurar la felicidad y el bienestar de la población¹⁵, para ser un momento específico dentro del funcionamiento estatal. El ejercicio de la policía en Fichte no corresponde al momento social de la comunidad, sino al propiamente estatal y se encuentra validado por el Estado de derecho; cuestión que no quiere decir que se elimine lo social, sino que esta dimensión queda subsumida bajo el dominio del Estado, de modo que es este el que asume el control y designa las condiciones y garantías para su desarrollo¹⁶. Las consecuencias de esto son evidentes, sin embargo, para la consideración fichteana en esto no existiría problema alguno, pues al interferir los asuntos de cada ciudadano no se interfiere en absoluto la libertad de cada uno de ellos (la cual es,

¹⁵ De hecho, frente a tal postura eudemonista clásica en teoría política, que aboga por la prosecución de la mayor felicidad de los individuos, Fichte se opone irreductiblemente, tal como señala Hartmann (1960): “Fichte fundamenta el socialismo partiendo de un principio ideal puro: la idea del derecho. No hay mandato moral que obligue a cada hombre a ser feliz; pero hay una que prescribe que cada cual debe llevar una existencia humanamente digna, la que debe alimentarse del propio trabajo y debe tener en el Estado iguales derechos y obligaciones que sus semejantes” (p. 145).

¹⁶ En el texto *Fe y saber*, y en la sección dedicada a la filosofía de Fichte, Hegel (2007) señala, refiriéndose a esta en su relación con el derecho: “De acuerdo con el principio del sistema de que el concepto sea absoluto en esa forma inamovible de la contraposición [...] El derecho debe producirse, pero no como algo interior, sino como libertad externa de los individuos, que es un llegar a subsumirse de los mismos bajo el concepto que les es extraño. El concepto se convierte aquí en algo simplemente objetivo y en la forma de una cosa absoluta, y depender de ella es la negación de toda libertad” (p. 159).

al fin y al cabo, interior), en tanto que el control solo recae sobre aquel otro dominio, tal como es el natural, en contraposición del racional, y al no tener aquel Estado un principio que lo rija, las precauciones que se deben tomar para controlarlo se extienden al infinito, postulando, con ello, la necesidad de establecer un Estado policial con el fin a mantener dicho control.

Frente a esta concepción contrasta la presentación que hace Hegel en este período de juventud (todavía marcadamente romántico) de la comunidad política como un organismo vivo, cuestión que realiza retomando el carácter orgánico del universo político griego¹⁷. En efecto, en contraste con la oposición que establece Fichte de lo universal (el Estado) frente lo particular, y el dominio del primero sobre el segundo en la comunidad política, Hegel (1990) comprende a esta última como “el cuerpo organizado de una vida común y rica” (p. 102), donde la actividad del particular se realiza como la inmediatez ética del universal, esto es, donde las leyes son la expresión objetiva de la libertad¹⁸, y donde la rea-

¹⁷ Si bien la incorporación de este elemento será fundamental para la realización de su propia posición política, y para romper con las estructuras dicotómicas de presentación del Derecho natural racional, tal incorporación no deja de tener un carácter problemático, pues supone aquello que justamente revelará la originalidad y la importancia del pensamiento político hegeliano, el de hacer frente a las contradicciones que le impone su propia época, en la forma de una economía burguesa y de las posiciones políticas que la validan. Como sostiene Žižek (2007), es el “compromiso” social frente a estas formas lo que llevaría a Hegel a “la superación de la noción protofascista de la comunidad «orgánica» en su manuscrito *System der Sittlichkeit* y la puesta en marcha del análisis dialéctico de los antagonismos de la sociedad civil burguesa” (p. 26). El comentario de Žižek, en efecto, es acertado (y habría que agregar que tal concepción orgánica no se circunscribe tan solo al *Sistema de la eticidad*, sino a todos los textos políticos de esos años, tal como estamos revisando en el escrito de la *Diferencia*), sin embargo, tal acierto pierde su valor al adolecer su crítica del análisis riguroso de lo que significa tal incorporación, pues gracias a la comprensión del universo griego (y a la idea orgánica derivada de esta comprensión) es como Hegel podrá comprender tales contradicciones (a través de un complejo sistema de mediaciones sociales), no ya simplemente como un fenómeno exterior para asumirlas de modo interno al desarrollo de la propia comunidad política.

¹⁸ La importancia de lo particular en las leyes es un aspecto que desde sus escritos de juventud hasta su madura *Filosofía del derecho* se encuentra presente en el pensamiento político de Hegel. Las leyes, para que no sean una simple formalidad, deben

lización de esta se efectúa en la relación común de los individuos y no en su limitación¹⁹. En estas dos comprensiones se juega el problema de la realización del universal; el que al ser comprendido como una mera abstracción que debe ser aplicada a la vida de los ciudadanos, únicamente se puede dar en la forma de ley coercitiva sobre cada uno de ellos, sin otro vínculo que esta coerción que, por ser impuesta y, por lo tanto, externa, solidifica la individualidad de cada uno de los participantes de la comunidad política, siendo esa legalidad algo ajeno a los propios ciudadanos²⁰.

De de esta manera, el Estado tiene claramente el carácter de policial, y ejerce tal carácter de dos maneras específicas: una, como

tener un correlato directo con las costumbres y el ritmo vital de los pueblos. Así, en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* dirá: “Si lo absolutamente ético tiene su cuerpo orgánico apropiado a los individuos, y su movimientos y su vitalidad son absolutamente idénticos en el ser y actuar comunes de todos como universales y como particulares; y si lo hemos considerado en la especificidad, mas de forma que su esencia sea lo absolutamente idéntico, pero, justamente, en general, en aquella identidad [mencionada], se necesita entonces representarlo también en la forma de la universalidad y del conocimiento, como sistema de legislación, de tal modo que este sistema exprese perfectamente la realidad o las costumbres éticas vivientes actualmente, para que no acontezca como pasa a menudo: que lo que es justo en un pueblo y en la realidad efectiva, resulta irreconocible en sus leyes” (Hegel, 1979a, p. 90). De modo semejante (aunque ya asumiendo su posición madura, en cuanto rompe con la comprensión orgánica del orden social y expresa la consideración de la libertad externa propia de la sociedad civil) puede sostener en la *Filosofía del derecho*: “Es esencial un aspecto a las leyes y a la administración de justicia, las cuales contienen una contingencia, y que reside en que la ley es una determinación universal que debe ser aplicada a un caso singular. Si se quisiera protestar contra esta contingencia se expresaría una abstracción” (Hegel, 2000, p. 275).

¹⁹ “La comunidad de la persona con otros no ha de ser vista esencialmente como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una ampliación de la misma. La suprema comunidad es la suprema libertad, tanto de poder como de ejercicio —en la cual comunidad suprema, sin embargo, desaparecen por completo la libertad como factor ideal y la razón como contrapuesta a la naturaleza—” (Hegel, 1990, p. 99).

²⁰ “Podría querer relacionarse el Derecho político a secas, como tal, con el [individuo] singular y reducir a nada de este modo, la libertad civil; igual que Fichte quiere ver todo actuar y todo ser del singular como el de uno semejante, dirigido, sabido y determinado por lo universal opuesto a él, y por la abstracción” (Hegel, 1979a, p. 102).

ejercicio de control y dominación en cada uno de los aspectos fundamentales de la vida pública, y, dos, tal como ya se ha dicho, de imposición del universal mediante un cuadro legal.

El primer punto es denunciado por Hegel en su aspecto más fuerte, como es un Estado policial totalitario, en su sentido específico, donde legalmente se tiene el control de cada uno de los poderes estatales con el fin de controlar todos los aspectos de la vida²¹, con la aspiración, inclusive, de tomar el control de la vida privada (tal como es la aspiración, por cierto, de todo totalitarismo) mediante la vigilancia de la vida económica del Estado.

En este ideal de Estado no hay ningún acto ni movimiento que no tenga que ser necesariamente sometido a una ley, colocado bajo control inmediato y observado por la policía y por las demás autoridades, así que en un Estado con una constitución establecida según este principio la policía sabe bastante bien dónde está cada ciudadano a cada hora del día y qué está haciendo. (Hegel, 1990, p. 99)

En este punto es el propio Hegel quien da muestras de cómo funciona este control policial en la concepción fichteana, dando ejemplos de circunstancias en las que la policía actúa de manera preventiva frente el delito, como en “la falsificación de cambio y moneda” (Hegel, 1990, pp. 99-101²²), detallando en forma precisa

²¹ Tal crítica se encuentra presente en casi todas las obras de Hegel (y no solamente las vinculadas explícitamente al tema político); demostrando con ello la claridad y el compromiso del filósofo suabo al no reducir a un ámbito meramente metafísico la filosofía, sino desentrañar el carácter práctico de cada una de las posiciones expuestas por el entendimiento; demostrando, con ello que la filosofía en ninguno de sus aspectos puede ser caracterizada bajo rasgos de ingenuidad. En este sentido, las citas son extensas (sumándose a las que ya han sido revisadas), pero destacamos la que se encuentra en *Fe y saber*, donde sostiene en referencia a Fichte: “De acuerdo con el principio del sistema de que el concepto sea absoluto en esa forma inamovible de la contraposición, lo jurídico, y la construcción de lo jurídico como un Estado, es un ser para sí y algo completamente opuesto a la individualidad y a la vida” (Hegel, 2007, p. 159).

²² Cuestión expuesta por Fichte (1994, p. 346-348).

de qué forma actúa esta prevención mediante la investigación de la identidad del que posee una letra de cambio, la retención momentánea del individuo, el control aduanero y control sobre la distribución de las monedas, haciendo, de esta manera, “que cada uno de los asuntos más simples [dé] lugar a un sinnúmero de asuntos al infinito”. De esta manera, para Fichte, sostiene Hegel (1990), “la limitación de la libertad debe ser ella misma infinita” (p. 101).

En cuanto al segundo momento, como imposición del universal conforme al derecho, se presenta claramente en su crítica a la época del *Terror* jacobino, sobre la cual Hegel volverá constantemente a lo largo de toda su obra²³, y de la cual Fichte ha sido un célebre simpatizante. La imposición del universal, aunque rodeado del hábito virtuoso que caracteriza a los principios revolucionarios, por ser una mera forma, no contiene una consistencia ética que realice la unidad real; cuestión por la cual tales principios no logran realizar una unión vital del pueblo, sino meramente una unión formal idealizada (siempre extrapolable a un más allá, donde al fin los principios se solidificarán en formas de vida); cuestión que conduce, por ejemplo, en el caso histórico recién citado, al terror, y cuya aplicación política tiene la forma de un despotismo²⁴.

²³ Fundamentalmente en su *Fenomenología*, donde tal época es descrita como un momento del espíritu, sin embargo, también es importante la exposición hecha en la madura *Filosofía del derecho*, donde caracteriza con suficiente claridad los peligros que conlleva tal tipo de implantación del universal, caracterizado por el ideal jacobino, post Revolución francesa: “Habiendo llegado al poder, estas abstracciones han producido, por una parte, el primer y más exorbitante espectáculo desde que tenemos conocimiento del género humano: empezar completamente desde el principio y por el *pensamiento* la constitución de un gran Estado real subvirtiendo todo lo existente y dado y *querer* darle como base simplemente lo *racional imaginado*; por otra parte, por cuanto no son más que abstracciones sin ideas, ellas han hecho de esa tentativa el acontecimiento más atroz y más cruel” (Hegel, 2000, p. 304).

²⁴ “También podría querer penetrar el principio moral en el sistema de la eticidad absoluta y ponerse a la cabeza del derecho público, tanto como del privado y, así mismo, del Derecho internacional; lo cual constituiría tanto la mayor debilidad, como el despotismo más profundo y [daría lugar a] la pérdida total de la idea de una organización ética, puesto que el principio moral, lo mismo que el del Derecho civil,

LA FUNCIÓN DE LA POLICÍA EN HEGEL: LA SATISFACCIÓN DE LA *LIBERTAD CONCRETA*

Habiendo revisado la crítica juvenil de Hegel frente al Estado policial propuesto por Fichte, nos corresponde analizar su planteamiento positivo en relación con la policía (*Polizei*), cuestión que realiza en su madura *Filosofía del derecho*, donde expone puntualmente la función que realiza en el interior de la sociedad civil²⁵.

Lo primero que destaca de esta concepción es lo adelantado desde el comienzo: la comprensión de las diferencias y distancias se encuentra en la fundamentación sistemática que mueve a cada una de las filosofías y, primordialmente, en la comprensión de su eje rector, como es la idea de libertad que tiene cada una de ellas. Sin entrar en el planteamiento metafísico de estos filósofos, ya se han podido apreciar las consecuencias políticas que hasta este punto ha tenido la exposición en el ámbito del derecho de Fichte. Hegel con justa razón ironiza con esta filosofía que, partiendo del principio supremo de la libertad, culmina en un Estado policiaco; cuestión que no solo ha quedado en el ámbito del pensamiento, sino que, como se acaba de mencionar, tuvo su referente histórico con los ideales de la Revolución francesa, que partiendo del célebre

sólo existe en lo finito y singular” (Hegel, 1979a, pp. 102-103).

²⁵ Esto no supone una agresión metodológica al acercamiento al tema, pues en lo medular Hegel ya en sus años de juventud había modelado su pensamiento en relación con la policía y en general a todos los elementos que compondrá la sociedad civil en la ya mencionada *Filosofía del derecho* de 1820, tal como lo revela su discípulo y primer biógrafo Karl Rosenkranz, quien tuviera entre sus manos los apuntes manuscritos de las lecturas que Hegel de Steuart, en 1799. Sobre estos apuntes el discípulo señala: “Todas las ideas de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, sobre las instituciones para los pobres, la policía y los impuestos, etc., se concentran finalmente (*endlich*) en un *Comentario* corrido escrito como glosa a la traducción alemana de la *Economía política* de Steuart, que Hegel escribió entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, y que todavía se presenta completo” (De Zan, 2009, p. 64).

y cuasi divino lema de la *Liberté, Égalité et Fraternité* culminó en la llamada época del *Terror*.

Por lo tanto, lo que se encuentra en juego a partir de esta concepción es la idea y el choque entre libertades: la una, que se presenta como infinita en su concepto, pero limitada en la realización con otros; la otra, que alcanza su infinitud solo en la relación con los otros; cuestión que se encuentra presente desde ya en la distinción que resulta fundamental en esta crítica, como es la diferencia entre el criticado *ser racional* fichteano y la razón (*Vernunft*), específicamente en el contexto de la filosofía política hegeliana. La referencia al ser racional (en contraste y en oposición al lado material del mismo ser) es la ya dicha: al determinar al hombre como *un* ser racional, lo que hace la filosofía crítica es quitarle el carácter vital, abierto, a la libertad: la limita, y al limitarla la finitiza, clausurándola a ese *ser* en específico. Y es justamente en este problema en el que se puede entender con suficiencia la concepción de razón que tiene Hegel, emparentándolo con el planteamiento que realiza en su *Filosofía del derecho*, patente en la célebre sentencia presente en el preámbulo de dicha obra: “Lo que es racional es real, / y lo que es real es racional”²⁶.

La identificación de lo racional con lo real debe ser aclarada y asumida en el sentido hegeliano específico, con fin a entender la dimensión que abre Hegel gracias a esta comprensión. Para ello, gran parte de la aclaración reposa en algo que se pierde en la traducción al español cuando se vierte *wirklich* simple y llanamente por “real”; pareciendo con esto que lo real se iguala con la contingencia, con aquello que acontece día a día, a lo que se llama coloquialmente “real”. Debido a las polémicas suscitadas por esta sentencia, en la segunda edición de la *Enciclopedia* Hegel aclara

²⁶ “Was vernünftigst, das istwirklich; / und was wirklichist, das istvernünftig” (Hegel, 1979b, p. 24). Una correcta traducción sería la que hace Valls Plana en la *Enciclopedia*, consciente del problema que se señala a continuación: “Lo que es racional, eso es efectivamente real, / y lo que es efectivamente real, eso es racional” (Hegel, 2005, p. 106).

que cuando utiliza el término *wirklich* lo dice en su sentido lógico específico, con lo cual no es solo realidad (*Realität*) sin más, sino *realidad efectiva*, tal como aparece tal categoría en la lógica de la esencia de la *Ciencia de la lógica*. Por lo tanto, al aparecer la realidad efectiva revela la necesidad del concepto, siendo una realidad que entraña su propia racionalidad. Tal momento es fundamental dentro de la lógica, pues es por esta unión que aquellos dos puntos —considerados por el entendimiento como extremos respecto del otro— se manifiestan mutuamente en y como realidad, en una simbiosis de relaciones intrínsecas que salen a la luz gracias a su movimiento, no conteniendo, en cambio, las formas existentes, que en una estructura política contingente solo se presenta bajo la formal de la *realidad*, en tanto *Realität*.

En la vida común —dice Hegel— se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia [*Existenz*] atrofiada y efímera se le llama precipitadamente *realidad efectiva* (Hegel, 2005, p. 106).

Con esto, lejos se encuentra Hegel (2005) de proclamar el orden político existente (de 1820, por tanto, al Estado prusiano, de corte netamente conservador y que aspiraba a una restauración del orden político previo a las reformas realizadas por Napoleón) como la *realidad efectiva*, entendida esta como la convergencia plena entre “la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior” (p. 231). Al identificar la realidad efectiva (*wirklich*) con lo racional (*vernünftig*) Hegel apunta exactamente en la dirección contraria. Razón en Hegel no señala una verdad instituida, sino a la idea de proceso. Si la realidad efectiva ha llegado a conformarse de un modo determinado, lo ha hecho gracias al lento y trabajoso proceso del devenir, el que es, ante todo, racional y, por tanto, histórico. Cada uno de los momentos que supone la historia forma parte de la necesidad que en cada instante se encuentra presente en su proceso. De manera que, como sostiene Engels (1970, cap. I), no todo lo que existe, por el mero hecho de existir, es efectivamente real, pero lo efectivamente real, por el hecho de existir, sí

contiene el elemento de necesidad racional, pero una vez cobrada existencia la realidad efectiva se manifiesta históricamente y, en tanto tal, como proceso, de modo que aquello que hoy se instaura como lo real, mañana aparecerá con la misma necesidad como lo irreal, pues la necesidad racional no puede osificarse en un momento determinado.

La tesis de Hegel [*Lo que es racional, eso es efectivamente real, / y lo que es efectivamente real, eso es racional*] se torna, por la propia dialéctica hegeliana en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer. (Engels, 1970, p. 21)

Estas aclaraciones nos llevan a entender la concepción de Estado que tiene Hegel (2000), tal como la expresa en el párrafo 260 de su obra de 1820: “El estado es la realidad (*die Wirklichkeit*) de la libertad concreta” (p. 308). Concepción que solo se entiende a la luz de lo que comprende Hegel por esta libertad concreta (*der konkreten Freiheit*) (que se explica a la luz (y en contraste) de la libertad abstracta propuesta por Fichte) y que será inmediatamente explicada por Hegel. De ella sostiene que

La *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el *reconocimiento de su derecho para sí* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio *espíritu sustancial* y actúan para él como su *finalidad* última. (Hegel, 2000, pp. 308-309)

A diferencia de lo ya visto en el pensamiento de Fichte, el universal acá no se opone a la realización de lo particular, sino que

este es parte de él y se realiza por su actividad, como un momento necesario suyo. Se rompe inmediatamente con la división de *ser racional*, por un lado, y de *materia modificable* (desde un exterior), por otro. La libertad concreta asume y vive de esta doble dimensión, ya no comprendida como doble, sino como unidad de la cual vive. El aporte del filósofo suabo es, dicho con justo sentido, que la libertad concreta solo se logra en la comunidad política, dado que esta (y solo esta) tiene el carácter de racional (*vernünftig*), lo cual, como ya fue dicho, no es la depuración de todo elemento natural, sino que lo comprende en su desarrollo²⁷.

Ahora bien, en relación con la temática que nos ocupa, lo importante es lo que sostiene en la cita recién puesta, en tanto que para la realización de esta *libertad concreta* es necesario que la individualidad y los intereses particulares *tengan su total desarrollo*; cuestión que acontece cuando este desarrollo se realiza en las instituciones éticas de la familia y la sociedad civil; y esto porque en estas el complejo sistema de mediaciones estatales contribuye a que tal desarrollo se realiza en consonancia con la comunidad. Y es en particular en el punto que tiene que ver con que “los intereses particulares tengan su total desarrollo” en el que la policía cumple un rol fundamental en el pensamiento hegeliano de la sociedad civil. En efecto, en este punto tenemos que retrotraernos a las características que hemos descrito en el pensamiento moderno clásico en lo referente a la policía: como ya se dijo, Hegel se hace cargo de la concepción de la policía al modo cameralista referida en la introducción —esto es, como administración pública— y,

²⁷ Cosa que si bien sucede en la *Filosofía del derecho*, también acontecía en el escrito juvenil de la *Diferencia* (de ahí que, como mencionamos, no exista salto metodológico en nuestra exposición). En este dice: “Debido a la oposición absoluta entre el impulso puro y el impulso natural, el derecho natural se convierte en una exposición del completo dominio del entendimiento y de la servidumbre de los vivientes, una construcción en que la razón no tiene ninguna parte y que, por tanto, rechaza, puesto que ella tiene que encontrarse explicitada a sí misma al máximo en la organización más perfecta que pueda darse a sí misma, en la configuración que se da al constituirse en un pueblo” (Hegel, 1990, p. 102).

con ello, cumpliendo funciones destinadas por sobre todo a asegurar el bienestar de los ciudadanos (funciones descritas detalladamente por él²⁸); con lo cual la policía tiene un papel bastante más amplio que el mero carácter restringido de control y represión de las policías contemporáneas.

Estas actividades que Hegel le atribuye a la policía en el escrito de 1820 (la *Filosofía del derecho*) si bien comprenden la *seguridad* de la *persona* y la *propiedad* (§230), al ser un organismo administrativo tiene como fin más destacado la orientación de los intereses particulares de los integrantes de la comunidad (§249), con vistas a ordenarlas hacia el universal, con lo cual adquiere una importancia dentro del orden económico de la sociedad, representando el carácter privado del universal, tal como lo destaca el propio término “economía”, según la concepción clásica. Así la comunidad presenta los rasgos de una “familia universal” (§239), donde la policía se encuentra encargada de preocuparse de las necesidades de sus integrantes, siguiendo un orden ya no natural (como lo hace la familia parental) sino legal, de acuerdo con el derecho. Y con tal carácter ella actúa sobre la contingencia de los vínculos sociales, aquellos sobre los que el universal no puede actuar sin limitar la libertad de sus integrantes (§§231-235), regula las variaciones del mercado (§236), es la encargada de la educación de la comunidad (§239) y frente al derroche familiar que puede medrar el desarrollo de sus integrantes, es la encargada de tutelarlos (§240). Tiene, de igual modo, el control sobre la pobreza y las condiciones que conducen a ella (§§241-242), así como es la encargada de resguardar el abastecimiento de la comunidad y

²⁸ Por ejemplo, la adición puesta por sus alumnos al parágrafo 236, donde se lee que “tiene que preocuparse por el alumbrado público, la construcción de puentes, taxación de las necesidades vitales cotidianas, así como por la salud. Aquí son dominantes dos opiniones principales. Una afirma que a la administración [léase *polizy*, policía] corresponde la vigilancia de todo, la otra, que la administración nada tiene que determinar, puesto que cada uno se rige por la necesidad vital del otro” (Hegel, 2000, p. 290).

la intervención sobre la concentración de las riquezas, fenómeno producido tras el desarrollo industrial propio del creciente capitalismo de la cada vez más creciente burguesía y, junto con ello, la prevención del surgimiento de la plebe, producto del mismo fenómeno (§244), el cual produce la división de clases (Hegel ya utiliza el término *Klasse* para referirse a esta situación (§243)). Sin duda, el tema de la pobreza es uno de los puntos capitales que aborda cuando trata el tema de la policía (“La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas” (§244), dirá), con lo cual justificará y analizará el fenómeno de la colonización.

De esta manera, la policía cumple una función mediadora entre el particular y el universal, para que satisfechas las necesidades de aquel pueda vincularse con este, consciente Hegel, como se encontraba, de que sin esta satisfacción ninguna particularidad orientaría por propia voluntad su actividad hacia el universal. De este modo, las mediaciones hegelianas (siempre vinculadas únicamente a una dimensión lógica abstracta, como un momento del silogismo) demuestran su realidad concreta, como un organismo específico dentro de la organización política, y logran que ese espacio de la *libertad concreta*, como son las particularidades, puedan encontrar un punto de realización y de satisfacción.

CONCLUSIÓN

Las siguientes palabras con las que Hermann Heller (1961) describe de modo general el paso del orden feudal al Estado moderno sirven para ilustrar suficientemente también el sufrido por la policía en el mismo proceso:

La evolución que se llevó a cabo, en el aspecto organizatorio, hacia el Estado moderno, consistió en que los medios reales de autoridad y administración, que era posesión privada, se convirtieron en propiedad pública y en que el poder de mando que se venía ejerciendo como un derecho del sujeto se expropia en beneficio del príncipe absoluto primero y luego del Estado. (p. 146)

El desplazamiento que se produce de la esfera privada a la pública del control de las formas de vida coincide con el modelo moderno de Estado (y con el carácter soberano que adquiere este), debiendo asumir así las funciones administrativas de manera centralizada, con el fin de organizar eficientemente la estructura de las nuevas sociedades modernas. Este fenómeno adquiere una sistematización aun mayor una vez que la Revolución Industrial golpea los modelos de producción y, con ella, el comercio y el mercado experimentan un cambio no solo cuantitativo, sino que las formas de organización capitalistas previas a este fenómeno también se ven sometidas a importantes cambios. Y será, a su vez, con la Revolución francesa que se cristalizará la idea de libertad como principio fundamental del orden político moderno. Por ello, el control del orden social como principal función de la policía ahora tendría que orientarse a salvaguardar y garantizar este principio.

Con esto —con las nuevas transformaciones económicas, sociales y políticas— el problema que surge es quizás uno de los centrales de la política moderna: al tomar el control social con el fin de asegurar la libertad de los individuos, el Estado hace suyas las distintas formas de poder necesarias para sostener esta necesidad; surgiendo, de esta manera, por ejemplo, los modelos coercitivos de Fichte, expuestos en la primera parte de este artículo, a los que Hegel habría de responder rápidamente. De este modo, y con la posterior especialización de los sistemas policiales, tal como se desarrolló en el siglo XIX y el XX, cada uno de los problemas planteados mostrarían nefastas consecuencias, las cuales ya en su origen se podían vislumbrar, y nunca quedan ajenas al problema de la libertad; cuestión que los filósofos revisados en este artículo pudieron analizar de acuerdo con las exigencias que las transformaciones sociales de su época les permitían advertir.

REFERENCIAS

- Bobbio, N., Matteucci, N. & Pasquino, G. (1985). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- De Zan, J. (2009). *La filosofía política y social de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Engels, F. (1970). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En K. Marx & F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamentos del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Pamplona.
- Guerrero, O. (1986). *Las ciencias de la administración en el Estado absolutista*. México: Fontanara.
- Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán* (vols. I y II). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1979a). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1979b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke. Band 7. Frankfurt a. Main:
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. W. F.. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Fe y Saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F.. (2010). *La constitución alemana*. Madrid: Tecnos.
- Heller, H. (1961). *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, H. (1995). *La soberanía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1993). *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- López-Domínguez, V. (1993). *Introducción a una filosofía de la intersubjetividad*. Madrid: Universidad Complutense.

- Rivera de Rosales, J. (1995). *Fichte, 200 años después: oportunidad de un simposio*. Anales del seminario de historia de la filosofía, n° 12 (pp. 279-286).
- Schmitt, C. (2005). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Žižek, S. (2007). *Terrorismo y comunismo: Zizek presenta a Trotsky*. Madrid: Akal.