

Hegel: liberalismo y sociedad civil

Resumen

Con el presente artículo se pretende revisar el concepto de sociedad civil que subyace al pensamiento hegeliano y que distintas corrientes de pensamiento han tildado de antiliberal. Para tal revisión se lleva a cabo, en primer lugar, un estudio del carácter histórico de la idea de sociedad civil en el trabajo desarrollado por Hegel, en segundo lugar, una aproximación a su conceptualización como esfera de intereses mutuamente conflictos y, en tercer lugar, un examen de la doble validez moral de la sociedad civil en tanto ámbito de realización del individuo así como de búsqueda de individualidad. Con esta revisión se muestra que la importancia de Hegel radica en que en él encontramos un cambio de modelo de filosofía política que encontrándose en los márgenes de un pensamiento liberal propone soluciones que van más allá del liberalismo clásico.

Palabras clave: sociedad civil, filosofía política, Hegel, liberalismo político

Abstract

This article sets out to review the concept of civil society underlying Hegelian thought, which various currents of opinion have labelled as anti-liberal. To this end, a study of the historical character of the idea of civil society developed by Hegel is first carried out, followed by an approach to its conceptualisation as a sphere of mutually conflicting interests and finally, an examination of the double moral justification of civil society, in both the scope of individual fulfilment and the search for individuality. Through this revision the article illustrates that the importance of Hegel is grounded in a change in the model of political philosophy, which although situated within the boundaries of liberal thought, puts forward solutions that go beyond classical liberalism.

Key-words: civil society, political philosophy, Hegel, political liberalism

Cuéntase que un día, Talleyrand le hizo una advertencia a Napoleón: “Sir, se pueden hacer muchas cosas con las bayonetas, menos sentarse sobre ellas”. Alertaba al Emperador, empeñado en extender su dominio sobre toda Europa, que el poder no se puede ejercer solamente por la fuerza, sino que necesita asentarse en la legitimidad que otorga el consenso. Y el consenso es algo a producir por la sociedad, por el pueblo sobre el que se ejercerá ese poder.

El liberalismo clásico pensó que la racionalidad emanada del mercado y expresada en fórmulas jurídico-políticas también racionales, sería suficiente para garantizar el orden y la integración social en una sociedad

*Profesor Universidad de La Habana (Cuba) [anamary@infomed.sld.cu].

entendida como *civil society*. En la acepción original de esta idea, la racionalidad social se identificaba absolutamente con la racionalidad económica. Pero la advertencia de Talleyrand no era ociosa, ni repetía simplemente la verdad ya asentada por el liberalismo dieciochesco. La esencia de su significado se alcanza a entender cuando se la ubica en la época en que se dijo y en el destinatario de la misma. Era una época inusual, así como el soberano era inédito. Corrían los primeros años del siglo XIX, en una Europa convulsionada por la expansión napoleónica. Expansión no de un imperio más, como otros que ya había conocido la historia, sino de uno distinto, porque (como dijera gráficamente Marx), en la punta de sus bayonetas, el ejército napoleónico llevaba a toda Europa las relaciones sociales burguesas, y por consiguiente el liberalismo. A diferencia de los anteriores, se trataba de un imperio de tipo burgués, el primer imperio burgués, y eso marcaba una diferencia. Al destruir los vetustos reinos, Napoleón no solamente colocaba a sus hermanos en los viejos tronos, sino que imponía una nueva constitución política de corte liberal y códigos jurídicos que reglamentaban y protegían las libertades económicas ansiadas por la burguesía. No por gusto el genial corso predijo que su imperio podría perecer, pero que su “Código Napoleónico” sería lo más permanente de su obra (de hecho, este Código fue la base del ordenamiento jurídico de muchos países a lo largo de los siglos XIX y XX, y todavía lo es en algunos). Pero esas constituciones, esas estructuras político-jurídicas, por muy racionales que pudieran parecer, tuvieron vida efímera. Las libertades impuestas a punta de bayoneta no parecieron un bien apreciable para los pueblos conquistados. La razón no podía asentarse sólo en la fuerza. Ni siquiera en su propia fuerza. La Restauración barrió las conquistas liberales, con el beneplácito y la cooperación de los mismos pueblos a los que beneficiaba. La racionalidad liberal no se demostró como racionalidad política suficiente para construir una forma estatal que encontrara en el consenso su legitimidad. Ese fue el gran problema que se presentó ante el liberalismo.

¿Cómo pensar entonces y alcanzar una forma de estado que además de liberal fuera racional y por lo tanto, estable? Después de todo, el propio concepto de *Estado* procede de la idea de *estabilidad*. ¿Podía seguirse manteniendo la separación kantiana entre derecho y ética? Recordemos la famosa frase de Kant en su obra *La Paz Perpetua*: “*El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, con tal que tengan entendimiento*”. Los años de la Restauración dejaron claro que no era tan así, y que con el solo entendimiento no se accedía a la integración social.

La admonición de Talleyrand nos remite al importante problema que a partir del segundo decenio del siglo XIX tuvo que enfrentar el pensamiento liberal, empeñado en la tarea de promover el cambio, de transitar del viejo orden feudal-absolutista hacia una nueva constelación social. Y nos permite entender el aporte de Hegel, el hombre que con más genialidad intentó enfrentar ese desafío en aquel momento.

El ciclo histórico comprendido entre el inicio de la Revolución Francesa y lo que se conoce como la Restauración (es decir, entre 1789 y el fin de las guerras napoleónicas y la restitución en el trono de las monarquías tradicionales hacia 1815) fue de extraordinaria importancia para la evolución histórica europea y también, por supuesto, para el desarrollo de las ideas políticas. Si la revolución inglesa de 1642 marcó el inicio de la primera etapa de ascenso político de la burguesía y de despegue de la ideología liberal, los complejos procesos que se desarrollan durante el período 1789-1815 presentaron un nuevo reto a esta ideología, precisamente porque comenzaron a evidenciar las limitaciones del liberalismo y de sus ideologemas para enfrentar el desafío de reflexionar las vías para alcanzar la articulación de las aporías constituyentes de la modernidad (lo público y lo privado, el interés individual y el general, la sociedad y el Estado), y para lo cual el concepto de *civil society* había demostrado ser, de inicio, una idea útil. Pero los desgarramientos y tensiones que comenzaron a darse en Europa occidental y central durante esos tres decenios demostraron el carácter ilusorio de la confianza en los automatismos del mercado y en el carácter armónico de esa “sociedad burguesa”. Precisamente en Inglaterra, en el país de mayor desarrollo de la *civil society* como modelo de organización social, el despliegue de la revolución industrial se tradujo en un crecimiento del pauperismo y en una concentración urbana de la miseria extrema sin precedentes, con el consiguiente aumento de los antagonismos sociales a un punto tal que llegaron a amenazar seriamente la estabilidad política británica. La expansión napoleónica permitió a muchas naciones europeas (y sus incipientes burguesías) conocer las bondades de un régimen jurídico-político liberal y constitucional, mientras que, como resultado de las luchas contra el invasor francés, por primera vez en siglos las masas populares se convertían en protagonistas de las luchas políticas. Pero la lucha contra el yugo napoleónico no desembocó, como algunos esperaban, en la reafirmación de las libertades adquiridas en las constituciones impuestas por el ocupante galo, sino en la pérdida de las mismas y en la restauración de las viejas formas opresivas y feudales en un proceso que incluso, como en el caso de España y algunos estados alemanes, contó con la sorpresiva y entusiasta colaboración de las propias clases

populares. El espectáculo del pueblo madrileño desenganchando los caballos de la carroza de Fernando VII para uncirse a los arreos bajo el grito de "¡vivan las cadenas!", la invocación de valores tan importantes como la tradición y lo nacional para argumentar el regreso del absolutismo no solo en España sino también en Alemania, el auge del movimiento cartista en Inglaterra y la violenta represión de las demandas populares en los sangrientos sucesos de Peterloo en Londres, protagonizada por las mismas tropas que habían alcanzado la victoria de Waterloo, eran claros indicios de las limitaciones de los instrumentos teóricos desarrollados por el liberalismo clásico para dar cuenta de las nuevas realidades y para proponer un modelo de estabilidad e integración social. Es contra este fondo epocal (muy frecuentemente olvidado por muchos estudiosos) donde resalta la importancia de la obra de G.W.F. Hegel en la historia de la teoría política y en el desarrollo de la idea de sociedad civil.

F. Chatelet ha destacado este elemento. Hegel se planteó *"la tarea de organizar esta abundancia de nociones, el poner en orden las ideas y los acontecimientos"* (1978:155)¹. Al hacerlo, marcó un giro importante en la evolución de la filosofía política, giro que se acusó sobremanera en su interpretación de la sociedad civil. ¿Cómo debemos evaluar ese giro? ¿Cómo hemos de establecer en su justa medida la relación de continuidad y ruptura de Hegel con el liberalismo anterior a él?

Comencemos recordando un hecho conocido: la existencia de juicios encontrados sobre el significado del aporte hegeliano, en una polémica que dura ya mas de siglo y medio. El criterio que ha tenido mayor difusión, ha sido el de considerar a Hegel como un defensor de la Restauración y del Estado prusiano absolutista, ideólogo del estatismo y apóstol del totalitarismo. En esencia, un antiliberal. Esta interpretación comenzó en 1857, con un libro escrito por Robert Haym que dio inicio a la leyenda de Hegel como filósofo del Estado prusiano, y alcanzó un tratamiento que resultó antológico en la obra de K. Popper (1981), quien lo colocó como iniciador de una tradición enemiga de la abierta sociedad liberal (1981). Más recientemente, autores como N. Bobbio (1981) o V. Pérez-Díaz (1997) han interpretado su concepción sobre la sociedad civil como expresión de una posición estatista y antiliberal. En lo que pudiera parecer una paradoja (pero no lo es) también desde el marxismo científico y dogmático se tildó a Hegel de pensador reaccionario.

¹ La significación de esto para la interpretación liberal de la idea de sociedad civil no escapa a Chatelet, quien saca la conclusión necesaria: Hegel "es el primer pensador sistemático del Estado-nación".

Lo curioso es que sus contemporáneos tuvieron otra visión. Por supuesto, ellos si conocieron la complejidad de las fuerzas que se movían al interior de aquel Estado prusiano, y sabían que las tesis de Hegel eran apoyadas por aquellos sectores proclives al cambio, herederos de las reformas intentadas anteriormente por políticos como Stein y Hardenberg alrededor de 1808. Un miembro de ese grupo, el ministro von Altenstein, que ocupó la cartera de educación de 1817 a 1839, fue precisamente quien colocó a Hegel (con toda intención) en una cátedra de la Universidad de Berlín. Las concepciones hegelianas en materia de filosofía política y del derecho lo mantuvieron permanentemente (hasta su muerte acaecida en 1831) en una tensión aguda y constante con las fuerzas reaccionarias dentro de aquel Estado, agrupadas en torno al príncipe heredero (Jaeschke, 1998:27). A su subida al trono en 1840, el nuevo monarca, también con toda intención (pero ahora de signo inverso) trajo a Schelling a la Universidad de Berlín con el encargo expreso de desterrar la influencia de las ideas hegelianas. Jóvenes filósofos de entonces, como B. Bauer, A. Ruge y otros, conocidos como los “jóvenes hegelianos” o “hegelianos de izquierda”, comprendieron el carácter crítico de la filosofía hegeliana, y se empeñaron en defenderla del embate del absolutismo. Marx y Engels, los más formidables críticos del hegelianismo, siempre destacaron el carácter anti-absolutista de las concepciones políticas de Hegel.

En buena medida, el debate actual en torno a la filosofía política de Hegel es reducido por muchos a una sola cuestión: ¿fue Hegel un liberal o no? Planteado en esos términos reduccionistas, cualquiera de las dos respuestas posibles (la afirmativa o la negativa) solo puede conducirnos al equívoco. No es que considere que a Hegel no se le pueda definir como un liberal. Creo que si lo fue, y esa es la idea que pienso fundamentar en este artículo. Pero la disputa en torno al liberalismo de Hegel no puede resolverse con un ejercicio puramente filológico de exclusiva lectura de su obra *Principios de Filosofía del Derecho*, olvidándose del contexto en que la misma se escribió. D. Losurdo (1988:82) ha llamado la atención al vicio de fondo contenido en una historiografía atenta solamente a la evolución de las ideas en su pureza. Hegel procedió a la relectura del liberalismo, y del iusnaturalismo moderno y el contractualismo presentes en su fundamento, no en un espacio aséptico, sino confrontándose constantemente con los problemas de su tiempo, con el objetivo de intervenir en el debate político y en la lucha real. Como afirmó H. Ilting (1989:67), más importante que dirimir si Hegel fue o no un liberal, es la cuestión de qué significado dio al liberalismo en su teoría política. Es decir, cómo lo entendió, cómo valoró sus limitaciones y sus aportes, y cómo y por qué intentó reformularlo para ponerlo a la altura de las exi-

gencias de la época. Y todo ello sobre el telón de fondo de las luchas políticas y las polémicas teóricas en las que se insertó.

Otro elemento ha de ser tenido en cuenta para evaluar el aporte de Hegel: el carácter complejo de sus reflexiones políticas, que no pueden ser captadas en toda la riqueza de sus significaciones a menos que las ubiquemos en el contexto más amplio de su sistema filosófico. Muchos autores buscan la esencia de las concepciones políticas hegelianas exclusivamente en sus obras de carácter más estrictamente político, sobre todo en su *Filosofía del Derecho*. Ello solo conduce a una interpretación angostante, que pierde elementos importantes. Es preciso tener en cuenta el sistema filosófico hegeliano, y prestar atención también a otros textos suyos como la *Filosofía de la Historia* y la *Fenomenología del Espíritu*, si queremos tener una visión abarcadora de todo el utillaje teórico con el que este filósofo enfocó la cuestión de la sociedad civil y del Estado.² Hay que tener en cuenta que en Hegel, más que una filosofía política, lo que encontramos es una filosofía social (Amengual, 1989:41). Su interpretación sobre la sociedad civil y el Estado se inserta dentro de una muy específica visión de conjunto de lo social, y de las nuevas complejidades presentes en la relación del individuo con la sociedad a la luz de los procesos de la época.

Tomemos como punto de partida la explícita insatisfacción de Hegel con las dos grandes líneas dominantes del pensamiento político de su época: el iusnaturalismo moderno y el romanticismo. El romanticismo era expresión de la restauración conservadora. Le reprochaba al régimen liberal su intento de fundar un nuevo orden sobre la base del individualismo y del olvido a los valores de la comunidad y la tradición (lo que en el idioma alemán se denotaba a través del término *Sittlichkeit*). Ensalzaba esos valores, pero hacía de ello una interpretación reaccionaria, en forma tal que implicaba una negación de los derechos del individuo, al que subordinaba totalmente a lo general, a la comunidad. Hegel (1987) apreció en el romanticismo su énfasis en la importancia de la integración colectiva, pero no podía estar de acuerdo con su negación de la libertad individual, del principio de la subjetividad, al que consideraba "el principio superior de la época moderna", su máxima conquista. Ese era precisamente, a su juicio, el principal mérito del liberalismo. Pero también criticó al iusnaturalismo contractualista contenido en él, pues lo consideraba insuficiente, en tanto principio, para proveer la fundamentación de la forma política adecuada para la nueva época. Es decir, consideró que el individualismo

² Precisamente por haber aplicado esta visión integral, Charles Taylor pudo comprender la importancia que la categoría de enajenación tuvo en la reflexión política hegeliana, algo que ha escapado a muchos otros tratadistas del tema. (Ch. TAYLOR, 1979)

contractual, por sí solo, no podía proporcionar la base racional para pensar y eslabonar la articulación estable de la compleja sociedad moderna.

Como ya he apuntado más arriba, es el rechazo de Hegel al carácter universal del principio del contractualismo el argumento que alegan aquellos que lo tachan de antiliberal. Para ello parten de dos premisas, ambas falsas. En primer lugar, identifican al liberalismo en exclusiva con el contractualismo, lo cual, como ya hemos visto anteriormente, es una visión reduccionista del conjunto de rasgos que marcan la especificidad cualitativa del mismo. En segundo lugar, asumen como absolutamente verdadera la identificación del anticontractualismo con el antiliberalismo. Para Losurdo (1988:73), este es un presupuesto “indemostrado”, causado por una insuficiente reconstrucción del significado y del contenido político-social concretos del contractualismo contra el que Hegel dirigió su polémica, y plantea la siguiente pregunta: ¿existían en aquella época teorías contractualistas de signo conservador o reaccionario? Sobre la base de un acucioso estudio histórico, responde que sí, y señala tres ejemplos: las discusiones sobre la constitución que tuvieron lugar en la Dieta (Parlamento) de Würtemberg en los años 1815 y 1816 (y que fueron objeto de un escrito de Hegel en el año 1817), las ideas expresadas por el pensador conservador inglés E. Burke contra la Revolución Francesa, y los argumentos utilizados por los reaccionarios en Prusia para oponerse a las reformas constitucionalistas promovidas por Stein y Hardenberg. En los tres casos, el principio del contractualismo fue utilizado por los reaccionarios para oponerse a los cambios de signo liberal. Presentaban al viejo estado como resultado de un pacto o acuerdo histórico entre la nación y el monarca, un “contrato fundamental” que nadie tenía derecho a romper (Losurdo, 1988:73-85). De esta forma, la idea del contrato y de su necesario respeto se convirtió en la legitimación ideológica de la conservación del *status quo*. Con su polémica anticontractualista, Hegel no pretendía separarse de la tendencia reformista constitucional, sino subrayar la inadecuación absoluta del contractualismo como plataforma teórica de un programa de renovación política. Hegel reconocía la validez del principio del contractualismo, pero sólo en el marco del derecho privado, y rechazaba su indebida extensión a la esfera del derecho público (es decir, a la consideración de las relaciones políticas).

Por otro lado, no se puede interpretar la polémica de Hegel contra el contractualismo como prueba de su aceptación del carácter incondicionado del poder. El rechazo al contractualismo no significaba en sí mismo el rechazo al iusnaturalismo moderno, ni a la afirmación de la existencia de derechos inalienables e imprescindibles que condicionaban el ejercicio del

poder. Para Hegel, la libertad de la persona era precisamente el primero y más importante de estos derechos.

Pero todavía Losurdo aporta otro elemento para poder valorar adecuadamente la significación del anticontractualismo hegeliano. Desde la época de Rousseau había cambiado el significado político-social objetivo del recurso a la idea del “estado de naturaleza”. Si en sus inicios esa idea constituyó un elemento de rechazo al orden absolutista existente, en los años de la Restauración la ideología reaccionaria la había tomado para convertirla en elemento integrante de la celebración de las excelencias de un mítico orden originario superior (una “edad de oro” perdida) y, por tanto, en parte integrante de la lucha contra la idea de progreso. La recuperación del patrimonio de libertad presente en la tradición del iusnaturalismo moderno implicaba la necesidad de criticar el artificio empleado por toda la teoría liberal hasta entonces de tomar las ideas de “estado de naturaleza” y del contrato originario como momentos directos del pasaje al Estado moderno (Losurdo, 1988:81-83).³

Ahora podemos comprender la esencia de la insatisfacción de Hegel con las teorías políticas de su época: ellas no habían sido capaces de aportar una base para pensar y lograr la identificación del hombre con su sociedad, y no lograban contribuir a pensar el problema – dramático y urgente – de la articulación interna de la sociedad moderna, el problema de su cohesión voluntaria.

A la luz de experiencias históricas concretas que marcaron su tiempo, Hegel no podía aceptar las concepciones, presentes en el liberalismo clásico, referidas a la posibilidad de construir una estructura política estable sobre principios a priori, divorciados de las experiencias históricas y los valores tradicionales de un pueblo (Hegel, 1987)⁴. Frente a esto, entendió que la estabilidad del Estado solo podía lograrse si los súbditos compartían valores éticos comunes. Pero a su vez se separó de las posiciones del romanticismo, pues no compartía la idea de que una nación pudiera hallar en su tradición las respuestas necesarias a todos sus problemas políticos urgentes (Pelczynski, 1989).

3 Es por ello que Amengual resalta la “solución original de Hegel”, que para salir de ese estado de naturaleza “no apela al soberano o al poder estatal, sino que de la injusticia pasa a la moralidad” como un eslabón intermedio antes de arribar al Estado moderno (1989:30).

4 Creo que no es casual la directa referencia al caso de España en el agregado al parágrafo 274 de *Principios de Filosofía del Derecho*: “El estado debe penetrar en su constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional, en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos”. (1987:358).

Es preciso que comprendamos la esencia de las posiciones teóricas sustentadas por Hegel, pues en su obra la defensa de los principios del liberalismo se basó en fundamentos que no eran los típicos del liberalismo hasta entonces existente. En este punto puede avanzarse una primera conclusión: la importancia de Hegel radica en que en él encontramos un cambio de modelo de filosofía política (Reyes Mate, 1991:121).

Hegel inauguró una forma nueva de abordar la intelección de los problemas emanados de la instauración de una sociedad entonces diferente, organizada según los principios del liberalismo. Asumió una tarea urgente para éste en aquel momento histórico: la de superar el inorganicismo propio del liberalismo clásico en la interpretación de la relación entre el estado y la sociedad. En correspondencia con su visión instrumental del Estado y la política, aquel liberalismo daba una respuesta insuficiente a la tarea de legitimar la existencia de un fenómeno tan sin precedentes en la historia vivida hasta entonces como lo era el Estado-nación. Lo presentaba solo como garante de un orden fundado en si mismo, y por lo tanto hacía derivar su legitimidad de su no intromisión en el funcionamiento de ese orden, que no era otro que el orden del mercado. Estado y sociedad se vinculaban a través de un nexo de exterioridad, y no se lograba una visión orgánica (sistémica) del conjunto de lo social. Los acontecimientos históricos habían demostrado la inadecuación del tratamiento tradicional de la idea de *civil society* para resolver este problema. La traducción hegeliana (no sólo idiomática, sino semántica) de la *civil society* en términos de *bürgerliche Gesellschaft* fue un intento cualitativamente superior de satisfacer esta demanda fundante del liberalismo.

A diferencia de todos los teóricos políticos anteriores, Hegel señaló expresamente que el reconocimiento de normas morales por parte de los miembros de una sociedad era condición imprescindible para el mantenimiento del Estado moderno. Comprendió que la estructura política que demandaba la modernidad solo podía ser viable si se lograba la cohesión voluntaria de los súbditos, y que esto no era algo que se lograba en forma espontánea. Fue un elemento que el liberalismo anterior no tomó en cuenta (Taylor, 1979:239).

Hegel intentó superar la división que la teoría política anterior había establecido entre la doctrina del derecho y los deberes, entre legalidad y moralidad. En su obra plasmó explícitamente el reconocimiento de la moralidad como una condición necesaria para la armonía social y la gobernabilidad. Pero el concepto hegeliano de moralidad no coincidió con el uso que tradicionalmente se le había dado a este término en la filosofía anterior. En su obra distinguió dos significados fundamentales dis-

tintos en el concepto de moralidad. Por un lado la “moralidad” del individuo (*Moralität* en alemán) en tanto ente autónomo y primariamente responsable ante sí mismo. En este concepto recogió el sentido kantiano de la moralidad, en el cual el valor de la acción individual depende de la bondad de su motivo, y la conciencia del individuo determina en última instancia como debería tratar a los otros. Hegel reconoció su validez normativa para ciertos campos limitados, pero estaba convencido de que no era suficiente por sí solo para lograr la cohesión social. Las personas solo pueden aceptar aquellos valores que, proviniendo de su comunidad y su cultura, hayan pasado el examen de un escrutinio racional. De aquí el segundo término que introduce Hegel, el de “eticidad” (*Sittlichkeit*). Con esta distinción quiso recalcar que los problemas de la moralidad remiten tanto a una relación determinada del sujeto moral respecto a otros sujetos morales, como al hombre en tanto individuo autónomo que establece su situación jurídica. Sólo la eticidad, como alternativa a la existencia separada de los vínculos jurídicos y morales, es capaz de sentar las bases de una verdadera comunidad. Esta no se logrará exclusivamente por la existencia de hombres racionales que restrinjan sus acciones egoístas en beneficio de la coexistencia, guiados por su conciencia individual, sino únicamente en una sociedad formada por personas que compartan y se guíen por una eticidad común. Para Hegel, son esas normas de la vida pública de una sociedad las que constituyen el contenido de la “eticidad”.

A diferencia del romanticismo, que postulaba la identificación del sujeto moral con la comunidad, regulada por la tradición, Hegel retomó la idea, contenida en el liberalismo, de entender al individuo como sujeto moral, y reconoció la validez del derecho individualista. Pero comprendió que tanto el derecho como la moralidad tienen validez sólo para la consideración de la existencia individual del hombre, y que por ello se hacía necesario superar el planteamiento individualista liberal a fin de alcanzar el objetivo de la fundamentación teórica del Estado moderno como comunidad política, en la cual los individuos no buscan únicamente sus intereses privados, sino que conjuntamente persiguen sus intereses públicos.

Al postular la supremacía de la “eticidad”, y de la comunidad como “sustancia ética”, Hegel no asume posiciones contrarias al liberalismo, sino que, todo lo contrario, intenta situar la defensa del valor de la individualidad a salvo de las deficiencias y limitaciones presentes en esa ideología. La filosofía hegeliana del derecho destaca que el principio de la individualidad solo puede plasmarse a través de la relación del hombre con la vida pública de una comunidad, y no en la afirmación cerril de su privacidad. Pero a su vez, esta comunidad no puede ser “parcial” (un conven-

to, una asociación privada, etc.) sino que debe ser entendida como la sociedad. Por lo tanto, los principios sobre los cuales ha de fundamentarse un Estado racional han de expresar no solo las normas ideadas por los especialistas a la luz de las nuevas realidades aparecidas con el advenimiento de la modernidad, sino también las características de la vida moral de esa comunidad.

El objetivo de Hegel, al establecer la diferencia entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, y la necesaria relación de esta con el principio liberal del individualismo, no fue otro que el de conciliar la tradición clásica de la eticidad con el principio moderno de la subjetividad (Reyes Mate, 1991:62). La modernidad ha implicado la ruptura de la armonía entre lo particular y lo general. La eticidad es postulada como la garantía de la armonía de una comunidad en la que cada uno se logra a sí mismo sólo a través de los demás. Precisamente para salvar el principio clásico de la importancia ética de la comunidad, y no perder el principio individualista (principal valor de la modernidad), Hegel va a relacionar el concepto de la eticidad con el ámbito de la *bürgerliche Gesellschaft*. En ello radicó su gran aporte.

Es cierto que Hegel fue el primer autor que distinguió la sociedad civil y el Estado como dos ámbitos diferentes de la vida pública. Pero no es menos cierto que no los entendió como dos esferas contrapuestas, sino que intentó explicar la interrelación profunda entre ambos.

En el iusnaturalismo moderno, la *civil society* incluía al Estado, aunque se establecía la distinción entre ambas. Con Hegel se produce un cambio en la tradición liberal, pues ahora con el concepto de *bürgerliche Gesellschaft* designa no a toda la sociedad moderna, sino solo a una parte de ella. Para comprender esta diferenciación en su pleno significado, es preciso tener en cuenta el contexto de la lucha ideológica en la que está sumido Hegel. La teoría política de la Restauración negaba la distinción entre Estado y sociedad como una idea absurda. Para ella, no había diferencia cualitativa entre familia, sociedad y Estado, a las que entendía sólo como formas más complejas de un mismo principio. La conclusión era clara: la legitimidad del poder ilimitado del monarca. Pero el iusnaturalismo contractualista, al absolutizar el individualismo implícito en la *civil society*, tampoco había logrado expresar la necesaria síntesis entre lo público y lo privado. Para Hegel, la racionalidad de la moderna sociedad burguesa es relativa, y por ende no era factible deducir ni estructurar al Estado partiendo de esa racionalidad. Se opuso a los teóricos de la Restauración, que reducían al Estado a objeto de la voluntad privada del monarca, pero también al iusnaturalismo moderno, que fundamentaba al Estado basándose exclusivamente en la teoría contractualista. Su tesis era

que ambos desconocían la diferencia entre las relaciones privadas y las relaciones éticas. Hegel comprendió que la importancia de la idea de sociedad civil en el liberalismo anterior (hasta Kant inclusive) estribaba en su capacidad de expresar el valor infinito de los individuos, los cuales son fines para sí mismos. Pero a la vez pensó que aquellos “privados” debían ser trascendidos en un momento dialéctico superior: el Estado. El ciudadano-*bourgeois* debía ser trascendido en el ciudadano-*citoyen*. Acorde con el episteme liberal, Hegel no olvidó, en ningún momento, el objetivo de demostrar la necesidad del Estado.

Hegel procuró crear un marco teórico que reconociera la diferencia entre los intereses particulares y los universales, pero que lograra unirlos en un sistema de derecho que representara una esfera de la libertad devenida real. Su concepción de la sociedad civil burguesa es mucho más compleja que la de sus antecesores. El está advertido de que la *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad de propietarios, iguales ante la ley, lo que significa “la institucionalización de una libertad <negativa> igual y general; pero ello significa tanto la institucionalización de derechos del hombre como la institucionalización de un antagonismo social general” (Wellmer, 1996:47). Fue el primero en reconocer la significación de los resultados alcanzados por los economistas ingleses (en especial Adam Smith) para una filosofía del Estado y el derecho. Trató de lograr una nueva síntesis entre el principio individualista del iusnaturalismo liberal y el concepto universalista de la *Sittlichkeit* (eticidad), hasta entonces mantenido sólo por el romanticismo. Deseoso de rescatar una concepción de la eticidad como fundamento jurídico, encaminó sus esfuerzos a relacionar la idea de la *Sittlichkeit* con un ámbito nuevo, que el estudio de Adam Smith había abierto ante sus ojos: la esfera de las necesidades y el trabajo.

En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el concepto de *bürgerliche Gesellschaft* (que traduciré como “sociedad civil burguesa”) ya no designa a la *societas civilis* separada del “estado de naturaleza”, sino a la imbricación mutua de los individuos en la persecución de sus intereses privados. Es decir, su relación como *burgeois* (burgueses) y no como *citoyens* (ciudadanos). No solo le proporcionó un significado nuevo a un concepto tradicional, sino que trasladó este concepto a una forma de interpretación de la sociedad que trata de expresar lo específico de la época que se instaura en Europa a partir del estallido de la revolución francesa. El comprendió que tanto esa revolución política, como también la revolución industrial, habían abierto una nueva realidad. Solamente ahora el ciudadano se convierte, en tanto que *bourgeois*, en el problema principal de la filosofía política.

En la concepción hegeliana no hay lugar para dicotomías ni identidades simples. La sociedad civil burguesa no es el Estado, pero existe en interacción con este. Con ello Hegel objetó una de las asunciones básicas del iusnaturalismo: la de un “estado de naturaleza” pre-estatal que es superado por la formulación de un contrato entre individuos autónomos. Hegel rechazó esa idea, y afirmó que una sociedad basada en el contrato sólo puede constituirse en un medio ya regulado por instituciones políticas (Wellmer, 1996:141). Las teorías contractualistas del Estado se basaban en la ficción teórica del “hombre natural”, o ente pre-político. Y Hegel subrayó la imposibilidad de que semejante ficción pueda proporcionar el basamento conceptual de un orden estatal que garantice la estabilidad de la propiedad.

Para Hegel, la sociedad civil burguesa es el “sistema de las necesidades”. Ante todo, el sistema económico moderno (o capitalista). Advirtió que ese sistema no puede subsistir sin la existencia de un instancias reguladoras. Por eso incluyó en ella, como elementos integrantes, los ámbitos de administración de justicia y las asociaciones entre productores (o corporaciones). Es decir, en la filosofía política hegeliana, la sociedad civil incluye instancias públicas de carácter coercitivo, inherentes al funcionamiento de la economía moderna. Pero ellas no constituyen aún al Estado, en el sentido hegeliano.

Acorde con su interpretación orgánica de la sociedad, para Hegel la sociedad civil burguesa no se reduce a la actividad económica, sino que es también el sistema por el cual el hombre, gracias al intelecto y al trabajo, se eleva a la cultura y la civilización. En ella encuentra los medios para devenir ciudadano.

Pero a diferencia del iusnaturalismo liberal, Hegel no creía que ese “devenir ciudadano” del *bourgeois* sea resultado natural del funcionamiento de la sociedad civil burguesa. Para él estuvo claro que en el “sistema de las necesidades” los hombres se relacionan entre si como propietarios, a través de sus relaciones con cosas (Hegel, 1987: §40). La aceptación de la tesis liberal de la propiedad como principio y fundamento de la libertad está plenamente presente en Hegel. Pero a la vez, comprendió que esta es sólo el fundamento, y que no puede dejarse a sí misma. La libertad fundada en la propiedad, que conduce a la realización del individuo, tiene sin embargo fuera de si todas las relaciones sustanciales del ser humano (Hegel, 1987: §41 y 37). Cada persona tiene existencia para otra a través de las cosas, es decir, como propietario. Esta cosificación de todas las relaciones, constituye el principio general de la sociedad civil burguesa. La cosificación de todas las relaciones, y su reducción al trato delimi-

tado por la compra y la venta (el comercio), establece el poder de la "división" y la "diferencia" (Hegel, 1987: §33 y 182), que separa la existencia social de los individuos, en sí mismas y en sus relaciones mutuas, de todo vínculo sustancial, personal y ético, y pone como único principio social general el "principio egoísta" según el cual "cada uno es fin para sí mismo y todo lo demás es nada". *"La sociedad civil ofrece el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas"* (Hegel, 1987: §185).

La visión dialéctica de la sociedad le permitió comprender a Hegel que no hay subjetividad sin intersubjetividad. De aquí uno de sus principales aportes al pensamiento político, que no ha sido tenido en cuenta por muchos teóricos liberales posteriores, precisamente por el positivismo que yace en la base de esta ideología. Me refiero a la teoría de la enajenación, que expuso fundamentalmente en su *Filosofía de la Historia*. Hegel destacó que los fenómenos que conforman la esfera de lo público (ritos, festivales, elecciones, etc.) no pueden separarse de la experiencia histórica concreta que los ha hecho surgir. Los hombres logran realizarse allí donde las normas y fines expresados en la vida pública les permiten a ellos definir y expresar su identidad, y por lo tanto el contexto institucional que estructura a lo público es considerado como algo propio, y no como espacio ajeno. La enajenación surgirá allí donde esas normas y metas que definen las prácticas e instituciones comunes no funcionan como medios de expresión y realización de las personas. El individuo ya no podrá más definir su identidad a través de la experiencia pública de la sociedad, y se potenciará el individualismo. Esa enajenación es la clave del desgarramiento interno de las sociedades modernas.

Entregada a su propia dinámica interna, la sociedad civil burguesa, si bien por un lado permite el desarrollo de la libertad y la individualidad, por el otro provoca el distanciamiento de los individuos entre sí y de cada uno de ellos con la comunidad. De ahí que Hegel estableciera una idea muy importante: la sociedad civil burguesa no solo reclama (con todo derecho, en su opinión) del Estado la no injerencia, sino que, y a la vez, por su propia lógica de funcionamiento, ocupa un lugar subordinado respecto al Estado. Ella pide protección contra las fuerzas disolventes que le son intrínsecas, pero pide también, al mismo tiempo, que el Estado no se exceda en su protección, ya que la dinámica expansionista de la nueva economía (que Hegel advirtió a partir de su profundo estudio de la obra de Adam Smith) necesita libertad. La autosuficiencia de la sociedad civil burguesa, por lo tanto, es sobremañera deficiente.

Hegel comprendió la tendencia interna de la sociedad civil al desgarramiento. Pero no buscó el remedio en el estatismo autoritario. En tanto expresión de la particularidad y el individuo, la racionalidad económica de la sociedad civil es legítima, y tiene que ser respetada. Pero a su vez tiene que ser subordinada a una racionalidad superior, la racionalidad de lo universal, que será expresada por el Estado. Como es evidente, aquí está presente el rechazo hegeliano a la interpretación utilitaria del Estado sólo como instrumento. El Estado es quien tiene que preservar la vida del órgano social, entendido este último como un sistema. La fundamentación del Estado, en Hegel, se da a través del concepto de "eticidad". La racionalidad *social* ya no es ubicada en la sociedad civil burguesa, ni tampoco en el Estado, sino en el conjunto dinámico que ambas forman.

El rechazo hegeliano al principio jusnaturalista del contrato y a la interpretación del individuo que en él se contiene, se manifiesta en la crítica que dirigió a la ética kantiana, a la que le reprochó un universalismo vacío, lo que dio paso a una construcción atomista del Estado. Para Hegel, Kant edificó la racionalidad del Estado tomando como punto de partida la racionalidad del individuo. Pero una interpretación de la racionalidad del Estado que se afinque en la pluralidad de individuos aislados, cada uno persiguiendo sus fines específicos, no puede funcionar cabalmente como legitimador de un orden político que intente expresar los intereses del todo social. Hegel, consciente de ello, buscó abrir un espacio, en su filosofía política, a la necesidad de una razón que se objetiva en el Estado, para así poder lograr la síntesis de los intereses particulares con los generales.

En su interpretación de la dimensión ética de la sociedad civil burguesa, Hegel tomó posición equidistante tanto de las posiciones del jusnaturalismo, que las valoraba sólo positivamente, como también de la crítica romántica de la modernidad, que la rechazaba *in toto*. Debemos tener en cuenta el análisis "*a la vez crítico y afirmativo*" que hizo de la pérdida de la eticidad en la sociedad civil (Hegel, 1987:148). En su filosofía política destacó que el "sistema de las necesidades y el trabajo" tiene una valencia negativa con relación al principio de la eticidad. Pero a la vez afirmó que es a través de la actividad individual en esa esfera de la sociedad civil burguesa que se realiza el principio de la libertad individual. A diferencia de Kant, para Hegel estaba claro el carácter parcial de la racionalidad de la *bürgerliche Gesellschaft*, lo que lo condujo a afirmar la tesis de la racionalidad absoluta del Estado, entendido como encarnación ética de la Razón. La sociedad civil burguesa, para Hegel, era tan solo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza su máxima expresión en el Estado.

Para Hegel, un Estado plenamente racional será aquél que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas que sean reconocidas por sus ciudadanos, precisamente porque en ellas logran definir su identidad. El Estado racional logrará superar los antagonismos existentes en la modernidad y restaurar la “eticidad”.

Tres ideas han de destacarse en el tratamiento hegeliano de la idea de sociedad civil:

- La afirmación del carácter histórico de la misma. Al diferenciar entre Estado y *bürgerliche Gesellschaft*, Hegel destaca que esta es una división histórica y no esencial, surgida con el advenimiento de la sociedad moderna.

- Su conceptualización de la sociedad civil como esfera de intereses mutuamente conflictivos.

- La idea de la doble valencia moral de la sociedad civil en tanto campo de realización del individuo, a la vez que también de egoísmo.

Para Hegel, la superación de esta conflictividad se encontraba más allá de la sociedad civil, en el Estado, que interpretaba como una sustanciación de la eticidad, y que – fiel al paradigma liberal – siguió considerando como instancia separada de la sociedad. Fue a esta interpretación idealizada del Estado a la que pensadores posteriores dirigirán los dardos de su crítica. Pero esa es ya otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G. (1989), “Introducción”, en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- BOBBIO, N. (1981), *Studi Hegeliani*, Torino
- CHATALET, F. (Dir.) (1978), *Historia de las Ideologías*, Vol. 2, Bilbao: Editorial Zero
- HEGEL, G.W.F. (1987), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa
- ILTING, H. (1989), “La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- JAESCHKE, W. (1998), *Hegel, la Conciencia de la Modernidad*, Madrid: Akal
- LOSURDO, D. (1988), *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Roma: Editore Riuniti

- PELCZYNSKI, Z. A. (1989): "La concepción hegeliana del Estado", en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- PÉREZ-DÍAS, V. (1997): *La Esfera Pública y la Sociedad Civil*, Madrid: Taurus
- POPPER, K. (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós
- REYES MATE, M. (1991): *La Razón de los Vencidos*, Barcelona: Anthropos
- TAYLOR, Ch. (1979), *Hegel y la Sociedad Moderna*, México: Fondo de Cultura Económica
- WELLMER, A. (1996), *Finales de Partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra