

LA INTERPRETACION HEGELIANA DE LA DINAMICA DE LA SOCIEDAD CIVIL EN EUROPA Y EN AMERICA

La teoría hegeliana de la sociedad civil ha sido estudiada principalmente en el marco de la vieja polémica sobre el carácter reaccionario o progresista de la filosofía política de Hegel, hasta convertirse en uno de los ejes argumentativos de esta discusión, principalmente en las interpretaciones de orientación apologética, que han encontrado en la concepción de la sociedad civil un punto de apoyo fundamental para defender a Hegel frente a las repetidas acusaciones de haber sido el Filósofo del Estado prusiano, el predicador de la divinización del Estado y del absolutismo político, el antecesor del nacionalismo, etc., y acentuar los elementos liberales contenidos en su filosofía política, como lo ha puesto de relieve R. P. Horstmann¹ con referencia a las dos líneas interpretativas desarrolladas a partir de los estudios (cuyo valor histórico no se puede desconocer), de G. Lukács² y J. Ritter³. A estos enfoques habría que agregar los que abordan el tema desde la perspectiva de las relaciones Hegel-Marx, como es también el caso del propio Lukács, o del libro de Dieter Wolf⁴, para citar el libro más reciente sobre la concepción hegeliana de la sociedad civil.

El enfoque que vamos a desarrollar nosotros aquí, sin dejar de lado los principales resultados de los estudios anteriores, se sitúa sin embargo en un punto de vista diferente, para llamar la atención sobre la propia dialéctica de la sociedad civil y su proyección en el proceso de la historia conforme con el pensamiento de Hegel. Como un antecedente inmediato de este punto de vista podemos citar a Manfred Riedel, quien ha indicado esta relación en el contexto de su interpretación del significado de la incorporación de la historia universal en el plan de la *Filosofía del Derecho*: «Si se considera en síntesis la estructura conceptual de la *Filosofía del Derecho* y sus principios constructivos; se puede decir que en ella surgen, como presupuesto y resultado de la quiebra de la tradición,

* Este trabajo es resultado de un estudio que el autor está realizando actualmente en el Hegel-Archiv de la Ruhr-Universität, Bochum, con el apoyo de la Fundación Alexander von Humboldt de la República Federal de Alemania.

1 Rolf Peter Horstmann, 'Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie', en *Hegel-Studien*, Bd. 9 (1974) pp. 209-40. Reimpreso en Manfred Riedel, editor, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt am Main 1975).

2 G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Grijalbo, México 1970).

3 J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (Frankfurt 1965).

4 Dieter Wolf, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Hamburg 1980).

estos dos elementos: la sociedad civil y la historia. Ambos transforman al mismo tiempo la constitución de la familia y del Estado, que la política y el derecho natural, conforme al antiguo modelo, expusieron coincidentemente durante siglos. Así como la familia se sitúa 'entre' los individuos que pertenecen a ella como miembros y la sociedad civil, así se mueve el Estado entre la sociedad civil y la historia»⁵. Podría decirse entonces que el Estado cumple una función de mediación entre la sociedad civil y esa otra nueva esfera de la filosofía práctica que es la historia universal? En este trabajo se mostrará que, en cierto modo, conforme con el desarrollo lógico de los propios enunciados de Hegel, el Estado viene a cumplir *de hecho* esta función, aunque ello quizás no responda a sus intenciones fundamentales y, por lo tanto, esta derivación puede considerarse más bien como parte de una crítica interna de su sistema. De esta manera vendría a confirmarse además el punto de vista de las precipitadas interpretaciones que hacían de la sociedad civil uno de los ejes de la teoría política de Hegel, aunque por otro camino y con resultados diferentes para la interpretación actual de la misma.

La estructura del espíritu objetivo en el sistema de Hegel está por cierto determinada lógicamente⁶, pero esta fundamentación lógica no puede hacernos olvidar que el espíritu objetivo en su totalidad constituye una realidad esencialmente histórica⁷, y que, por lo tanto, también es legítimo y necesario considerar su constitución desde el punto de vista de su génesis y de su desarrollo. Sin embargo, no sería posible abordar en este trabajo la evolución histórica de la cosa en toda su amplitud, y por lo tanto, nos vamos a limitar a aludir al desarrollo de la sociedad civil en la historia moderna, y al papel que juega el Estado en este proceso. Finalmente, realizaremos una confrontación esquemática de las diferencias que presentan dentro de la misma época moderna dos sociedades que se encuentran en muy diferentes estadios de su desarrollo, como son la sociedad europea y la realidad americana. Esta confrontación ha sido esbozada por el propio Hegel en su introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*.

Pero antes de entrar directamente en estas cuestiones específicas vamos a explicitar previamente, en un apartado de carácter general sobre «La sociedad civil y el Estado», 1) el planteamiento y la evolución de la

5 Manfred Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblemen und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Neuwied u. Berlin 1970) p. 25.

6 En el «prólogo» de la *Fil. del Derecho* advierte Hegel que, si no se ha detenido a poner de relieve y demostrar en cada paso la forma lógica del desarrollo del contenido, es precisamente porque la familiaridad con el método científico, con la naturaleza del saber especulativo, desarrollado en la *Ciencia de la Lógica*, se da por supuesta en esta parte de la filosofía; y porque, por otro lado, resaltaré por sí mismo ante los ojos (de todo lector inteligente) «que tanto el todo como la formación de sus miembros se apoya sobre el espíritu lógico». Y Hegel cierra esta advertencia con la siguiente frase: «Desde este punto de vista quisiera yo que fuera también específicamente comprendido y juzgado este tratado. Pues de lo que se trata en él es de la ciencia, y en la ciencia el contenido está esencialmente ligado a la forma». *Grundlinien der Phil. des Rechts, Theorie Werkausgabe* (Suhrkamp Verlag, 1970), S. 12-13. *Principios de Fil. del Derecho* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1975) pp. 12-13.

7 «La historia es la formación del espíritu en la forma del acontecer». *Rph.* § 346. Cf. además, en esta misma, por ej. § 341, 343, 352.

problemática en los escritos hegelianos, así como, 2) el significado de la diferencia entre la sociedad civil y el Estado dentro del contexto más amplio de la historia del pensamiento político.

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

1.—La expresión alemana utilizada por Hegel, que nosotros traducimos por 'sociedad civil', es «bürgerliche Gesellschaft». Dicha expresión no es creación de Hegel, pero sí el nuevo sentido que le asigna⁸, puesto que «Bürger» en alemán, como «cives» en latín, significan primariamente 'ciudadano' en sentido político. Por eso en algunos pasajes, para precisar el sentido específico que quiere darle a la expresión, se ve obligado Hegel a recurrir al francés que, como el castellano, dispone de dos palabras diferentes e inconfundibles en su significado: «bourgeois» y «citoyen», es decir: burgués y ciudadano. En el § 190 de la *Filosofía del Derecho*, al determinar el carácter del sujeto en las distintas esferas del mundo ético, cuando llega a este nivel expresa: «in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger als bourgeois». Si uno se atiende aisladamente a esta precisión terminológica de la pluma del propio Hegel, podría pensarse que la traducción más acertada de la expresión «bürgerliche Gesellschaft» sería «sociedad burguesa». Más aún si se tiene en cuenta que esa precisión del § 190 de la *Fil. del Derecho* no es una aclaración aislada, sino que la definición de «Bürger» como burgués en el contexto de esta problemática se encuentra ya desde los primeros escritos de Jena y se repite constantemente⁹. Pero sin embargo, mientras Hegel con este concepto reinterpretaba y al mismo tiempo asumía la doctrina de la sociedad civil del jusnaturalismo moderno, que a su vez se conectaba con la tradición escolástica, la expresión 'sociedad burguesa' se halla ocupada en el lenguaje contemporáneo por una nueva redefinición, que parte ciertamente de Hegel, pero que en virtud de la interpretación marxista de la realidad social y del método que le es propio, presupone un vacia-

8 Cf. Manfred Riedel, 'Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das problem seines geschichtlichen Ursprung', en el libro del mismo autor: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1969). Cf. también los artículos de Riedel en el *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edit. por O. Brunner y otros (Stuttgart 1972): «Bürger, Staatsbürger, Bürgertum», Bd. I, pp. 672-725; «Gesellschaft, bürgerliche», Bd. II, pp. 719-800. Se pueden encontrar indicaciones interesantes también en las anotaciones de J.-P. Lefebvre a la traducción francesa del cap. sobre la sociedad civil de la *Fil. del Derecho*, aparecida bajo el título: *La société civile bourgeoise* (Paris 1975) pp. 54-56 y 69.

9 *System der Sittlichkeit*, Philosophisches bibliotek, Bd. 114a (1967), s. 65. 'Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts', en *Jenaer Kritische Schriften*, edit. por H. Buchner y O. Pöggeler (Gesammelte Werke, Bd. 4) (Hamburg 1968) p. 458. En las Lecciones de 1805-1806 se señala incluso ya el problema que se plantea por el hecho de que las dos determinaciones se reencuentran en el mismo individuo: «El mismo provee para sí y para su familia, trabaja, cierra contratos, etc., y al mismo tiempo trabaja para lo universal y lo tiene como su propio fin. Conforme a aquel aspecto se llama bourgeois, conforme a éste citoyen», *Jenaer Systementwürfe III*, edit. por R. P. Horstmann (Gesammelte Werke, Bd. 2) (Hamburg 1976) p. 261. En nota marginal agrega Hegel, ironizando con respecto a las relaciones todavía vigentes en Alemania: «Spiess- und Reichsbürger, einer so sehr Spiessbürger als der andre».

miento de sentido y una ruptura con la tradición del pensamiento anterior.

La formulación sistemática de la diferencia entre sociedad civil y Estado es un producto relativamente tardío en la evolución del pensamiento político de Hegel. La encontramos por primera vez desarrollada en las Lecciones sobre *Natur- und Staatsrecht* tenidas por Hegel en su primer semestre berlinés, es decir, en el semestre de invierno del 22 de octubre de 1818 al 25 de marzo de 1819¹⁰. Allí la estructura de la materia presenta básicamente ya la misma forma que encontraremos en la *Fil. del Derecho* (1820), y que se repite en la segunda y tercera edición de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* (1827 y 1830).

Sin embargo, tanto la expresión «bürgerliche Gesellschaft»¹¹, como el problema mismo en su contenido esencial, se encuentran presentes desde mucho antes en los escritos de Hegel. Por lo que hace a la cuestión de contenido, que es lo que más importa, Horstmann ha sostenido la tesis que el problema central de toda la filosofía política de Hegel se hallaba completamente desarrollado ya en los comienzos del período de Jena, y lo refiere de la siguiente manera: «La temprana filosofía política de Hegel, es decir, sus planteamientos formulados primeramente en los escritos de Jena, puede ser entendida como el intento de realizar el programa de salvar el concepto clásico de la eticidad frente a los planteos individualistas del derecho natural moderno... Este programa, a su vez, está determinado para Hegel de dos maneras: por un lado a través del convencimiento de la superioridad del antiguo ideal del Estado frente al de la época moderna; y por otro lado, a través de la comprensión de la imposibilidad de la restitución del antiguo ideal a causa de las condiciones específicas bajo las cuales se presenta la realidad social y política de la modernidad. Estas condiciones encuentran su expresión, por un lado, en el principio de la autonomía del individuo que, como singular, tiene que ser también el fundamento de todas las estructuras que lo comprenden. Este mismo principio es descrito por Hegel más tarde en la *Fil. del Derecho* como el principio de la conciencia que, en cuanto principio del mundo moderno, ha sido introducido por el cristianismo, y sirve de legitimación al punto de vista de la moralidad, típico de la Edad moderna. Por otro lado, las condiciones específicas de la modernidad se expresan también en el fenómeno de una esfera separada del Estado, que está determinada por la actividad de los individuos singulares en la prosecución de sus propios fines particulares, sin que esas actividades puedan ser puestas en relación entre sí a través de algo así como un fin común universal. Esta esfera es la que Hegel luego en su *Filosofía del Derecho*, llama la sociedad civil. Este programa se resuelve para Hegel, antes que nada, dicho sea de paso, en un problema de mediación del ideal político caracterizado por la tradición de los antiguos con los hechos de la Época moderna»¹².

10 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*. Edit. por K.-H. Ilting (Stuttgart 1973) T. I, pp. 217-352, esp. § 90-113.

11 Cf. Rolf C. Hocevar, *Stände und Representation beim Jungen Hegel* (München 1968) pp. 9 y 201.

12 R.-P. Horstmann, o. c., pp. 279-80. Hasta qué punto la sistematización definitiva de la Filosofía política de Hegel puede entenderse como la realización de este pro-

Esas dos condiciones específicas del Mundo moderno enumeradas por Horstmann no son en realidad, para Hegel, dos fenómenos diversos e independientes, sino que el segundo es simplemente el resultado del primero, es decir, el resultado del despliegue y la autorrealización de la libertad subjetiva de los individuos en la prosecución de sus propios fines particulares. Por otra parte, la percepción de estas condiciones de la sociedad moderna se refleja mucho antes, ya en los escritos de Berna, solamente que allí estos hechos merecen por parte de Hegel un juicio meramente negativo, frente al ideal de la eticidad de la «Polis» antigua, cuya restauración pura y simple Hegel creía todavía practicable.

La transformación del ciudadano en hombre privado, el origen del individualismo moderno, había sido objeto de un extenso análisis en el escrito sobre *La Positividad de la Religión Cristiana* (1795-1796). «La imagen del Estado como producto de su propia actividad desapareció del alma del ciudadano (a fines de la Edad antigua)... Todas las actividades, todas las finalidades se referían ahora a lo individual; no había ya actividad para una totalidad, para una idea. Cada cual trabajaba, o bien para sí, o bien forzosamente para otro individuo particular»¹³. Esta privatización de la existencia es, a los ojos del joven Hegel, el signo de una profunda declinación del espíritu, que se ha prolongado hasta la Época moderna, y cuyas causas radican en la enajenación política y religiosa que tiene lugar a fines de la antigüedad grecorromana: «El despotismo de los emperadores romanos expulsó al espíritu humano de la tierra y difundió una miseria que obligó a los hombres a buscar y a esperar la felicidad en el cielo; despojados de la libertad tenían que buscar en la divinidad un refugio para lo que poseían en ellos de eterno y de absoluto»¹⁴. «Desaparecida toda libertad política el derecho del ciudadano quedó reducido al derecho de la seguridad de la propiedad, que llenaba ahora todo su mundo»¹⁵.

La salida de esta situación la concibe Hegel en este período (todavía de manera no dialéctica), como la supresión lisa y llana de esa vida meramente privada, burguesa, y la transformación del individuo aislado en miembro activo de la comunidad política. El inicio de esta repolitización de la existencia y de la recuperación de la perdida eticidad, cree encontrarlo Hegel en la Revolución Francesa. No obstante, para la efectiva realización de este ideal se requiere una reforma profunda del espíritu de la modernidad, y especialmente de su religión. Los medios para esta empresa los buscará Hegel en el período de Frankfurt dentro del círculo de ideas inspiradas por su amigo Hölderlin¹⁶.

grama ha sido puesto de relieve, por su parte, por K.-H. Ilting, 'Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie', en Z. A. Pelczyansky (edit.), *Hegel's political Philosophy. Problems and Perspectives* (London 1971). Reeditado en M. Riedel (edit.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2 (Frankfurt am Main 1975).

¹³ *Hegels Theologische Jugendschriften*, edit. por H. Nohl (Tübingen 1907) p. 223. En la edición castellana de José María Ripalda, *Escritos de Juventud*, (FCE, México 1978) p. 152.

¹⁴ Nohl, p. 227; Ripalda, p. 157.

¹⁵ Nohl, p. 223; Ripalda, p. 152.

¹⁶ Para una síntesis de esta evolución del pensamiento político del joven Hegel, cf. O. Pöggeler, 'Machiavelli und Hegel', en *Philosophische Elemente der Tradition des Politischen Denkens*, edit. por E. Heintel (Wien 1979) esp. p. 177 ss.

Pero a partir del mismo período de Frankfurt Hegel comienza a comprender también que la moderna sociedad burguesa no puede considerarse simplemente como un mero fenómeno de decadencia espiritual, que posee una consistencia y legalidad propia, objeto de una ciencia nueva: la economía política. Esta comprobación lo lleva a estudiar sistemáticamente la economía política de su tiempo y a buscar el sentido racional de esta realidad, del mundo de la producción y de la economía, que han cobrado una vitalidad independiente y relativamente autónoma frente a la esfera política del Estado. Finalmente, en contraposición con su posición inicial, se observa desde los comienzos del período de Jena el esfuerzo por integrar y conciliar éste ámbito de la realidad social burguesa con su antiguo ideal de la eticidad, sin que este nuevo proyecto signifique sin embargo un cambio radical de su juicio anterior negativo sobre la sociedad burguesa y el individualismo moderno. Lo que va a cambiar en todo caso es su concepto de la negatividad, que aparece en adelante como un momento necesario de la totalidad.

En el artículo del *Kritische Journal der Philosophie*, 'Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural' (Jena 1802), en el marco de su concepción orgánica de la totalidad ético-política que constituye un pueblo, incorpora Hegel «el sistema de la propiedad y del derecho», es decir, «de la vida privada»¹⁷, en cuyo dominio «cada particular, en cuanto es en sí capaz de posesión, se comporta frente a todos como universal, o como 'Bürger', en el sentido de 'bourgeois'»¹⁸.

Si bien «es necesario que este sistema sea aceptado y concientemente reconocido su derecho», tiene que mantenerse desde el principio separado de la esfera ético-política de la vida pública, porque la mezcla o la confusión de ambas esferas trae aparejado el oscurecimiento de los fines universales del mantenimiento de la totalidad, y por lo tanto su destrucción en manos de los intereses particulares. «A través de esta superación de la confusión de los principios, y de la separación conciente e institucionalizada de los mismos, recibe cada uno su derecho». Por lo tanto los individuos cuya actividad se desarrolla en la esfera de las necesidades y del trabajo, tienen que permanecer como personas privadas y constituyen una clase que es excluida de la cosa pública. «La nulidad política de esta clase» se ve compensada por la seguridad de la propiedad y el goce de los frutos del trabajo, que sus miembros pueden encontrar en el marco del organismo ético-político del pueblo en el que están integrados¹⁹.

La terminología de Hegel en este escrito es fluctuante, el término «bürgerliche Gesellschaft» no aparece todavía, pero sin embargo la posición doctrinal expuesta es ya su posición definitiva. Este ámbito de la realidad social es caracterizado como «la naturaleza inorgánica de la eticidad»²⁰, que existe como «la negación (de la eticidad absoluta) y (la esfera de) la contraposición», pero que, «en su enmarañada trama obe-

17 *Jenaer Kritische Schriften*, ed. cit., p. 475. (En la edic. más manuable de Suhrkamp Verlag, *Jenaer Schriften*, p. 492).

18 *Op. c.*, p. 458 (Suhrkamp, p. 494).

19 *O. c.*, pp. 457-58 (Suhrkamp, pp. 493-94).

20 *O. c.*, p. 458 (Suhrkamp, p. 494).

dece a una necesidad y constituye el sistema de la universal dependencia mutua con respecto a las necesidades materiales y al trabajo, y la acumulación para (la satisfacción) de las mismas; y que, considerado desde el punto de vista de la ciencia forma el sistema de la llamada economía política»²¹. Para un estudio más detallado de la doctrina expuesta por primera vez en este artículo sobre el Derecho Natural y de su evolución en los escritos posteriores, remitimos al citado artículo de Horstmann²².

2.—Los conceptos de Estado y sociedad, que el lenguaje contemporáneo diferencia de manera obvia, fueron en la tradición el pensamiento social y político de la Edad Antigua, del medioevo y de la modernidad hasta el s. XVIII, conceptos sinónimos, que se usaron con referencia a una sola y única realidad.

«El Estado, o sea la sociedad civil; la Polis, o sea, la *koinonía politiké*; civitas sive societas civilis, sive res publica: ésta es precisamente la fórmula clásica de la filosofía política veteroeuropea, que había permanecido válida desde Aristóteles hasta Alberto Magno, Tomás de Aquino y Melancton, pasando directamente a Bodin, Hobbes, Espinosa, Locke y Kant»²³.

Pero no obstante, por debajo de esta uniformidad del lenguaje que había permanecido inalterado por lo menos hasta Kant, se venía produciendo desde los comienzos de la modernidad una sustancial transformación de las cosas, de tal manera que, aunque los términos eran los mismos, los conceptos significados y la realidad aludida en ellos era completamente otra. En el lenguaje clásico de la tradición dichos términos significaban la *unión* de los hombres para realizar el fin *común*, *objetivo* y *universal* de su *naturaleza esencial*. En el sentido moderno en cambio la sociedad civil consiste en la *delimitación* y *garantía* de los *derechos individuales* y de la *propiedad privada*, es la *creación del contrato* social que establece las condiciones para la realización de los *finés particulares* de los *individuos*, conforme a su *libre arbitrio subjetivo*.

Fue Hegel precisamente el primer filósofo que vio con claridad que se trataba de cosas completamente diferentes y aún opuestas, y que por lo tanto el lenguaje tradicional se había tornado enteramente equivoco. La sociedad civil de los modernos ya no corresponde, ni en el pensamiento ni en la realidad, a la «Polis» de los antiguos. Por eso acuñó por primera vez la diferencia conceptual y terminología entre: «sociedad civil» para el sentido moderno, y «Estado» para el sentido clásico y tradicional de la comunidad política. Su esfuerzo estará orientado a distinguir y al mismo tiempo conciliar ambas cosas en su diferencia.

21 O. c., p. 450 (Suhrkamp, p. 482).

22 Cf. la o. c., en nota 1. Hostmann estudia la evolución de la problemática a partir de los primeros escritos de Jena hasta su formulación definitiva en la *Filosofía del Derecho*. Pero sorprendentemente pasa completamente por alto la *Fenomenología del Espíritu* que ofrece materiales importantes para la discusión de este tema, como esperamos poder mostrarlo en un próximo trabajo.

23 Manfred Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, p. 252. Cf. también N. Bobbio, 'Sulla nozione di società civile', *De Homine* (Roma 1968) N. 24-25, p. 20.

Pero la cuestión no es por cierto meramente semántica, y la mencionada síntesis presupone la superación del lado negativo de ambos conceptos. Porque la ambigüedad del lenguaje del pensamiento político encubría la verdad de la cosa misma. Y por lo tanto el descubrimiento de la diferencia entre la sociedad civil y el Estado va a desenmascarar un doble encubrimiento, y su afirmación se puede interpretar como una doble crítica, porque lo que se ocultaba en la identificación antigua entre la sociedad civil y el Estado no es lo mismo que se oculta en la identificación moderna. La identificación tradicional de la sociedad con el Estado encubría la trama de las relaciones sociales y económicas sobre las que se apoyaba el Estado antiguo, la institución de la esclavitud o las relaciones de señorío y servidumbre. «Mientras que la gran tradición de la metafísica política, desde Aristóteles hasta Kant, designaba al Estado como sociedad civil porque la vida social en sí misma —en la capacidad jurídica del ciudadano, del 'cives' como lo expresaba todavía Kant en latín—, era ya política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía como encubierto en sí el elemento propiamente 'económico' y 'social' en la estratificación del señorío doméstico y de las corporaciones, Hegel separa en cambio la esfera del Estado del ámbito de la 'sociedad', que de ahora en adelante deviene 'civil'. En este caso el término 'civil' (*bürgerlich*), contrariamente a su significado originario, recibe un contenido principalmente 'social', y ya no será más usado, a la manera del s. XVIII, como sinónimo de 'político'»²⁴.

En los autores modernos, particularmente a partir de Locke, el sentido de la identificación entre la sociedad civil y el Estado es ya completamente diferente. Lo que en ella se encubre es más bien la pérdida del sentido ético de lo político y la tendencia a la absorción del Estado por el sistema de intereses de las relaciones económico sociales. El Estado liberal burgués se identifica con la sociedad civil en cuanto no es más que la garantía institucional de la libertad individual, de la propiedad y de los contratos privados. En este contexto moderno la teoría hegeliana de la diferencia de las dos esferas se propone rescatar el perdido sentido de lo político, reservarle un ámbito separado, independiente de la trama de las relaciones puramente competitivas de la sociedad civil, y oponerse a las teorías individualistas que hacen del Estado un instrumento al servicio de los fines e intereses privados de los individuos.

Lo político en cuanto tal, como forma superior de la integración humana, se contrapone a la esfera civil justamente porque lo político se constituye mediante un obrar consciente de su finalidad universal, mediante un proyecto común, como diríamos hoy. «Si se confunde el Estado con la sociedad civil, y su fin se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y la libertad personal, se hace del *interés de los individuos en cuanto tales* el fin supremo en orden al cual éstos se relacionan...». Pero el Estado no es un medio al servicio de los intereses privados de los individuos, los hombres no constituyen la comunidad política simplemente para satisfacer mejor sus necesidades par-

²⁴ Manfred Riedel, o. c., p. 255.

ticulares, sino que «el contenido y el verdadero fin (de la asociación en el Estado) es la unificación en cuanto tal —die Vereinigung als solche». La vida política en el Estado tiene un sentido propio en sí misma en cuanto realización del espíritu objetivo, y para los individuos no es un medio sino un fin de su existencia porque «la determinación de los individuos es llevar una vida universal —ein allgemeines Leben zu führen»²⁵.

Oponiéndose a la moderna reducción del Estado a la sociedad civil en el sentido de la «bürgerliche Gesellschaft» Hegel recupera el sentido ético del ideal de la Polis y del humanismo político de los antiguos; pero sin embargo, al identificar simplemente lo político y el espíritu objetivo con el Estado le asigna el supremo derecho y el lugar más alto en el ámbito de las realizaciones históricas del espíritu en el mundo, reduciendo a la sociedad civil a un momento subordinado de esta esfera de la realidad.

Ahora bien, en el sentido de civil como social privado, la «bürgerliche Gesellschaft» tal como la define y analiza Hegel, comprende no solo las relaciones espontáneas y conflictivas de los individuos y sus intereses privados en la concurrencia y el intercambio económico, sino también todas las formas de regulación de esas relaciones y las instituciones a las que han dado origen o que se han creado en función de ellas. De tal manera el «gobierno civil», tal como había sido definido por los pensadores modernos, especialmente Locke y Kant, no es en verdad el Estado político, sino que es la «bürgerliche Gesellschaft», o mera sociedad civil, pre-política, en cuanto su finalidad principal no es otra que la protección de la propiedad, y permanece por lo tanto por debajo de la esfera de lo político en sentido clásico.

El problema como tal no se plantea por primera vez con Hegel, ya Rousseau lo había advertido con toda agudeza y se había debatido con él sin encontrarle una solución satisfactoria. Como dice Karl Löwith: «Los escritos de Rousseau contienen la primera y más clara caracterización de la problemática humana referida a la moderna sociedad burguesa. El problema reside en que el hombre perteneciente a dicha sociedad no es un ser unitario y total. Por una parte es *hombre privado* (movido por sus intereses particulares); por la otra es *ciudadano* (que se debe al interés común). La falta de correspondencia entre estos dos aspectos constituye, desde Rousseau, una de las cuestiones fundamentales de todas las teorías modernas sobre el Estado y la sociedad... Considerado como *bourgeois* el ciudadano moderno no es *zoón politikón* alguno»²⁶.

Si frente a esta situación moderna la teoría de Hegel se propone reinstaurar el ámbito propio de lo político, al mismo tiempo, sin embargo, y no obstante la señalada supremacía del Estado, al establecer la relativa autonomía de las dos esferas, que no había sido reconocida por los antiguos, libera a la sociedad civil y a todo su ámbito de rela-

²⁵ *Rph.* § 258.

²⁶ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968) pp. 329 y 343.

ciones, procesos y estructuras sociales privadas, de su inmediata incorporación y fijación en el orden público político, y hace cobrar a esta categoría de lo social un estatuto y relieve teórico independiente, como ya lo tenía en la realidad histórica de su tiempo. De esta manera, frente al totalismo inmediato de los antiguos, concede Hegel su lugar al principio de la libertad subjetiva de los individuos: «El Estado es la efectiva realidad de la libertad concreta: ahora bien, la *libertad concreta* consiste tanto en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su perfecto *desarrollo* y el *reconocimiento de sus derechos* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), como que ellos se cambien por sí mismos en interés de lo universal, y que lo reconozcan con su saber y su voluntad, no de cualquier manera sino como su propio espíritu sustancial, y que sean *activos* con respecto a él como su *fin último*. De tal manera que, ni lo universal tiene validez y se lleva a cabo sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para esto último, como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad conciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de permitir que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo independiente de la particularidad personal, y reconducirlo al mismo a la unidad sustancial, manteniendo de ese modo esta unidad a través del propio principio de la subjetividad»²⁷.

El principio de la subjetividad y de la particularidad independiente que el Estado lleva en sí como su otro, es justamente el principio de la sociedad civil. Por eso la noción de la sociedad civil como diferente del Estado es la clave de toda concepción que sostenga el derecho propio de los individuos y de los agrupamientos privados a su desarrollo independiente y a la constitución de un ámbito de libre iniciativa, que tiene que ser respetado por el Estado²⁸. Pero detrás de la justicia de esta exigencia se encubrían también otras fuerzas reales que requerían la teoría adecuada para su justificación. El dinamismo y la pujanza de la burguesía moderna en la época de la expansión de los mercados a escala mundial y del surgimiento de la revolución industrial, esa intensificación y ampliación de la vida social despolitizada, que se desarrolla al margen del poder estatal, que lucha por liberarse de las trabas de la estructura política del antiguo régimen para conquistar primero su autonomía frente al Estado, y para instrumentarlo finalmente a su servicio, encuentra precisamente en Hegel al pensador que fundamenta su lugar en la teoría social y justifica las tendencias expansivas de su propio desarrollo.

27 *Rph.* § 260.

28 Sobre este punto de vista cf. R. Maspétiol, 'Droit, société civile et État dans la pensée de Hegel', *Arch. Phil. du Droit*, 12 (1967) p. 110.

LAS CONTRADICCIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL EUROPEA MODERNA
Y SUS TENDENCIAS EXPANSIVAS.

1.—La sociedad civil tiene su racionalidad inmanente: «En la dependencia y reciprocidad de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*. Se convierte en la mediación de lo universal por lo particular, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno *el patrimonio universal y permanente* que le ofrece la posibilidad de participar en él a través de su formación y habilidad para asegurar su subsistencia, así como la ganancia obtenida por mediación de su trabajo mantiene y acrecienta el patrimonio universal»²⁹.

En este concepto Hegel se revela como discípulo de Adam Smith: «No esperamos nuestra comida de la benevolencia del cervecero, el carnicero y el panadero, sino del cuidado con que atienden a sus propios intereses». Al buscar su propio provecho cada individuo «es conducido como por una mano invisible [la astucia de la razón, diría Hegel], a promover un fin que no entraba en su propósito»³⁰. El interés egoísta realiza por sí mismo el bienestar general.

Pero esta racionalidad inmanente de la sociedad civil es insuficiente por sí misma. «Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien *en el todo* la relación correcta finalmente se produce por sí misma [conforme a las leyes del mercado], la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes... El interés particular de los individuos invoca la libertad de la industria y el comercio contra la regulación superior, pero cuanto más ciegamente se hunde en el fin egoísta más la necesita para ser reconducido a lo universal y para suavizar las convulsiones peligrosas y acortar la duración del período en el que los conflictos deben compensarse por la vía de la necesidad inconsciente»³¹, es decir, por la legalidad mecánica de los procesos económicos.

La sociedad civil es el campo de la lucha competitiva de todos contra todos. La armonía y el equilibrio que ella requiere para su propia subsistencia y prosperidad exige la intervención de un principio superior e independiente de los intereses en pugna: ese principio es el Estado. Hegel no se deja engañar acerca de la naturaleza de la sociedad civil, sobre el alcance de su racionalidad y su capacidad de autorregulación mecánica; pero sin embargo, tampoco piensa ya en la posibilidad ni en la conveniencia de la supresión de esa esfera de los intereses privados. La acepta como un hecho necesario, como la alteridad inmanente que la totalidad política tiene que soportar en su seno, porque a través de ella se realiza el despliegue de la libertad subjetiva de los individuos.

²⁹ *Rph.* § 199.

³⁰ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations*. Ed. W. R. Scott (1925), vol. II, p. 206.

³¹ *Rph.* § 236.

Esta ampliación de la esfera de lo privado, originariamente circunscrita al ámbito de la sociedad doméstica, representa una innovación histórica y un progreso sustancial con relación al Estado antiguo en el que se daba una identificación inmediata de lo privado con lo público, que no permitía el desarrollo de la individualidad independiente y de sus realizaciones propias.

No obstante, aunque Hegel valora el significado de la moderna sociedad civil y la esfera del derecho que le corresponde como una característica fundamental del mundo moderno, mantiene sin embargo una actitud crítica frente a ella y pone el mayor énfasis en la necesidad de no confundirla con el Estado y la esfera de lo político.

El Estado no solamente ejerce de manera permanente su regulación y su fuerza totalizadora sobre la sociedad, sino que se hace necesario además que a veces se movilicen y se sacrifiquen todas las fuerzas sociales directamente en aras de la totalidad: éste es el sentido ético y revitalizador de la guerra.

Una cuestión que no aparece adecuadamente tematizada ni resuelta en esta relación de la sociedad y del Estado es la cuestión de la efectiva exterioridad e independencia del poder político frente a la sociedad civil y a los sectores antagónicos de la misma. Hegel advierte que la división de la sociedad en «clases» es natural y necesaria como consecuencia de la división del trabajo. Y aunque su concepto de clase social es bien diferente del de la sociología actual, se advierte sin embargo que las clases no solamente se contraponen entre sí, sino que se separan también de la totalidad y tienden a totalizar su propia parcialidad. Por eso ninguna clase en particular puede tener el control del Estado. Los hombres de Estado son funcionarios de lo universal, pero como son también individuos privados, inevitablemente se diferencian y se constituyen a su vez en otra clase, «la clase universal» la llama Hegel, concepto claramente contradictorio que no resuelve para nada el problema planteado.

La unidad de la totalidad que es el Estado tiene que ser presupuesta a priori, no puede ser el resultado que se construye y reconstruye permanentemente por la mediación de la actividad social diferenciada de los individuos y de las clases, pues para que este fin se logre dichas mediaciones tienen que estar racionalmente ordenadas en sí mismas. El Estado como resultado de la base social que lo constituye, no puede ser más que el reflejo de lo que ella es, no puede aportar por sí mismo nada absolutamente nuevo. Ahora bien, es en este aspecto de la organización de las mediaciones sociales donde se manifiesta la mayor debilidad de la sistematización hegeliana, que no aporta ninguna idea nueva a los problemas planteados en la sociedad moderna. Esta carencia de propuestas innovadoras no puede interpretarse sin embargo como una falta de «originalidad» del filósofo, sino como consecuencia con sus propios presupuestos, pues lo contrario hubiera significado para Hegel avanzar más allá de su concepto de la filosofía misma como «ciencia de lo que es» y establecer, si no un nuevo modelo de sociedad, por lo menos los principios filosóficos para una reforma profunda de la sociedad existente. «Nada más lejos de ella, les decir, de la *Filosofía del Derecho* en cuanto tratado filosófico) que la pretensión de construir

un Estado tal como debe ser»³². El filósofo se limita en cambio a integrar en su sistema a la sociedad civil tal como ella se desarrolla en la historia moderna, esforzándose por conciliar su realidad con las exigencias racionales. Esta aceptación y convalidación de la forma histórica de la moderna sociedad civil tendrá su precio, que Hegel, como filósofo consecuente y hombre solidario con su propio mundo, no vacilará en pagar hasta sus últimas consecuencias, como veremos a continuación.

En compensación de esta deficiente elaboración del sistema de las mediaciones económico sociales se presenta una sobrepotenciación de lo universal, de la sustancia ética, del Estado, que es concebido por Hegel no ya como resultado de la vida social y de la unificación política autoconsciente y libre, sino como el fundamento existente y operante desde el principio, y que actúa por sí mismo, produciendo las mediaciones que debían realizarlo³³.

También resulta por cierto cuestionable y poco coherente con el propio sistema de la libertad objetiva el recurso de situar en la cúspide del Estado, como garantía de la independencia de su poder totalizador, a la monarquía hereditaria; con esto resulta que, como se ha señalado con justicia³⁴, la más alta realización de la razón queda atada al ciego azar de la herencia, la autorrealización suprema de la libertad, sometida al determinismo biológico de la naturaleza.

2.—Ahora bien, veamos en qué radica para Hegel más concretamente el núcleo de las contradicciones internas que se desarrollan en la sociedad civil moderna y cuáles son las consecuencias que se derivan de ellas. La división del trabajo, característica del progreso de la industria, determina lo que Hegel llama «el trabajo abstracto», que no mira ya directamente a la satisfacción de las necesidades del individuo, sino que produce un determinado bien para las necesidades de todos, tiene un fin concientemente universal, y acrecienta la mutua dependencia de los individuos y de los diversos sectores de la producción, haciendo cada vez más estrecha su integración en la sociedad³⁵.

La división del trabajo y la progresiva especialización produce un aumento cuantitativo de la productividad, pero al mismo tiempo, disminuye correlativamente el valor cualitativo del trabajo mismo: «El trabajo del individuo a través de la división se vuelve cada vez más simple, y de esta manera aumenta su destreza en este trabajo abstracto, del mismo modo como aumenta también la masa de su producción... La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico y permite que, finalmente, el hombre pueda ser eliminado y lo reemplace la máquina»³⁶. Los factores que contribuyen al envileci-

32 *Rph.* Ed. Shurkamp, S. 26; Ed. Sudamericana, p. 24.

33 *Rph.* § 256.

34 Eric Weil, *Hegel et l'Etat* (Vrin, Paris 1950).

35 El trabajo que, conforme con la tradición clásica había sido valorado más bien negativamente por el joven Hegel en orden a la constitución del organismo ético-político, es considerado desde el período de Jena como factor positivo de integración social.

36 *Rph.* § 198.

miento del trabajo humano se hallan identificados en estos párrafos (que condensan reflexiones ya desarrolladas en el período de Jena), con una claridad que no deja de ser admirable para la época en que fueron escritos.

Esta consecuencia del avance de la sociedad industrial y de la división del trabajo produce desigualdades crecientes en la participación de los bienes sociales. Las desigualdades entre los hombres, ya condicionadas por la naturaleza, son consideradas por Hegel como consecuencia del propio despliegue y realización temporal del espíritu. Las postulaciones igualitaristas no sólo están en contradicción con la realidad, con las condiciones dadas por la naturaleza, sino que ignoran además el carácter esencial del espíritu, el cual se desarrolla y enriquece solamente a través de un proceso de constante diferenciación, y por lo tanto, la sociedad, que es el mismo espíritu objetivado, en lugar de suprimir la desigualdad dada por la naturaleza, «la produce a partir del espíritu y la eleva a desigualdad de la destreza [adquirida], del patrimonio vacío (ver Manusc. p. 9) que toma su abstracción y su deber ser por lo real y racional, el oponer la exigencia de *igualdad* al *derecho* objetivo de la *particularidad* contenido en la idea»³⁷.

Sin embargo, el acrecentamiento desproporcionado de la desigualdad plantea en el seno de la sociedad civil una contradicción que resulta insuperable y amenaza con su propia destrucción, «Si la actividad de la sociedad civil no se ve entorpecida se produce en ella *un progresivo crecimiento de la población y de la industria...* y se acrecienta la *acumulación de las riquezas*; pero por otro lado se acrecienta también la *división* y la *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, de lo cual se sigue su incapacidad para participar y gozar de las demás libertades, y especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad civil»³⁸. Aquí no se trata ya del patrimonio universal permanente de la sociedad («das allgemeine, bleibende *Vermögen*»), que ofrece a todos la posibilidad de participar en él³⁹ y, que, en cuanto «*Sorge und Erwerb für ein Gemeinsames*»⁴⁰ era algo ético, sino que se trata de la riqueza («*Reichtum*») que, como el momento de la propiedad abstracta, liberado al arbitrio de las necesidades del puro individuo y el egoísmo de sus apetencias, en lugar de ofrecer la posibilidad de participación a todos, la excluye y tiende solamente a la acumulación de la propia riqueza⁴¹.

Este proceso por el cual la sociedad civil moderna al producir su riqueza produce y aumenta en su seno la miseria de aquella clase que con su trabajo es la causa de esa misma riqueza, puede llegar a un límite en el cual se produciría la escisión total, la desintegración de la sociedad misma, porque esta clase miserable se ve empujada fuera

37 *Rph.* § 200.

38 *Rph.* § 243.

39 *Rph.* § 199-200.

40 *Rph.* § 170.

41 Ya Manfred Riedel había llamado la atención sobre esta diferencia entre «*Vermögen*» y «*Reichtum*», en el lenguaje de la *Rph.*, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, Anm. 106, S. 88.

de toda moralidad objetiva, desposeída de todo derecho y hasta de la misma dignidad de la existencia, y así pierde absolutamente toda su adhesión a los valores o al espíritu que cohesiona y amalgama a la sociedad como un todo. «El hundimiento de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí sólo como el nivel necesario para un miembro de una sociedad [según su grado de desarrollo], y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de la legitimidad, y del honor de existir mediante su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una *plebe* que, por su parte, trae aparjada consigo al mismo tiempo, una facilidad más grande aún de concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas»⁴² debido al envilecimiento del precio de su fuerza de trabajo.

Ahora bien, esta contradicción es insuperable en el seno de la sociedad, porque los medios que podrían intentarse para solucionarla no harían sino agudizar el problema. Si se impone a la clase rica la carga de mantener a esta masa reducida a la miseria en un nivel de vida digno, o se encarga de ello al poder público, de esta manera la subsistencia de la plebe quedaría asegurada, pero por un medio que no es su propio trabajo, lo cual no haría sino envilecerla más todavía, pues ello va contra el sentimiento del honor y la independencia del individuo, y es contradictorio con el principio mismo de la sociedad civil. Si en cambio se procura que esta masa pueda valerse por sí misma mediante su propio trabajo, «se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, reside precisamente el mal que aumentaría por lo tanto de ambas maneras. Con esto aparece en primer plano cómo en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe»⁴³.

Como hemos visto, es el poder público el que tiene la función de regular los desequilibrios internos de la sociedad civil, contrarrestar sus fuerzas disociadoras e impedir que ésta se destruya a sí misma.

No obstante, observa Hegel con extremado realismo que el poder público es incapaz de resolver dentro de los límites de la propia sociedad civil esta contradicción creciente que se produce en su seno. «La importante cuestión de cómo remediar la pobreza es una cuestión suprema que mueve y atormenta a las sociedades modernas»⁴⁴. La sociedad civil avanzada necesita abrir una válvula de escape para la tensión acumulada en su propio progreso y buscar fuera de sí el elemento complementario para equilibrarse internamente. Esta apertura hacia el exterior se realiza a través de la conquista de nuevos territorios y de la expansión colonial que permite colocar el excedente de población en otras regiones y abrir nuevos mercados para consolidar y permitir la expansión continua del sistema productivo interno.

Al final del capítulo sobre la sociedad civil Hegel reactualiza el viejo sistema de las corporaciones, como el medio a través del cual esta

42 *Rph.* § 244.

43 *Rph.* § 245.

44 *Rph.* § 244.

adquiriría una cierta organicidad y podría reintegrar en sí a los sectores que la dialéctica del proceso económico de reproducción segrega. «En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter accidental y lo que hay en ella de injustamente humillante»⁴⁵. Pero se puede considerar que, desde el punto de vista sistemático el sistema de las corporaciones no es más que un recodo transitorio del movimiento dialéctico de la sociedad civil, mientras que la expansin colonial externa expresa su tendencia más fundamental, por cuanto es la que abre a la sociedad y al Estado y lo proyecta en esa nueva dimensión con que culmina la estructura sistemática de la filosofía del espíritu objetivo: la dimensión de la historia universal⁴⁶.

Hegel no enuncia esta salida como un orden de principios, ni como una solución teórica encontrada por él, sino que se limita con ello a reconocer la realidad y sus tendencias manifiestas. Tampoco se detiene en un análisis más a fondo o más crítico de dicha situación. Pero en cambio la acepta como un hecho que queda fuera de toda discusin y que será la base real de su filosofía de la historia; o mejor, la filosofía de la historia servirá de justificación metafísica a este proceso del capitalismo europeo en expansión. Esa justificación se expresará por cierto con otro lenguaje: hablará del espíritu de los pueblos cuya superioridad histórica les otorga un destino privilegiado en cada época, y el derecho absoluto de universalizarse, de imponerse a los otros y transformarse en el espíritu del mundo. Pero frente a las fuerzas reales que por detrás impulsan hacia el exterior a la sociedad civil adelantada («*die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft*»), tal como el propio Hegel las ha reconocido en la *Filosofía del Derecho*, el lenguaje de su filosofía de la historia se revela entonces como netamente ideológico.

El pueblo que ha recibido la encarnacin del principio universal de la historia para una época determinada como su propio espíritu particular, o como su principio *natural* «es el pueblo *dominante* en la historia universal para esa determinada época, y sólo puede hacer época una sola vez en la historia. Frente al derecho absoluto que le otorga el ser el portador del espíritu del mundo en el grado actual de su desarrollo, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal»⁴⁷.

El espíritu, la idea en cuanto realizada en la historia, es el Estado. Ahora bien, «todo Estado está orientado hacia el exterior», es decir, tiende a realizar su propio espíritu como espíritu del mundo. Cuando se ha consolidado orgánicamente en lo interno, y «así el todo ha llegado a convertirse en una potencia, es arrancado de su vida interna y se ve proyectado desde ella hacia el exterior; entonces la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista»⁴⁸.

La historia, nos dice Hegel, es historia de los Estados, historia política. «El Estado es lo único que aporta un contenido que no sólo es

45 *Rph.* § 253.

46 Mafred Riedel sostiene, con respecto a este problema, una posición diferente, o. c., p. 64.

47 *Rph.* § 347.

48 *Rph.* § 326.

digno de la prosa de la historia, sino que incluso la produce»⁴⁹. Y lo que se realiza en el proceso de la historia es la progresiva objetivación del espíritu universal del que los distintos pueblos son los portadores e instrumentos. Toda esta concepción hegeliana de la historia es bien conocida. Sin embargo, así como el interés particular y el egoísmo es lo dominante en la conciencia subjetiva de los individuos, lo que la mueve a la acción en la sociedad civil, aunque el resultado de la misma tenga un alcance objetivo y universal que va más allá de la intención del sujeto, de manera análoga, la acción de los Estados que son los individuos de la historia universal, es impulsada en lo interno por intereses y fines particulares a través de los cuales se realiza lo universal que es el *Weltgeist*.

Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que ahora estamos en un nivel más alto que el que se tuvo presente al analizar el proceso de la constitución interna de la sociedad civil y del Estado, que partía del individuo natural y por lo tanto debía absorber la particularidad empírica y la irracionalidad de los impulsos y el deseo. Aquí los principios de la acción son ya individuos universales, totalidades racionales, Estados. Por lo tanto los intereses particulares que mueven a los Estados en la historia, que desencadenan las guerras, las conquistas y la constitución de los imperios, no pueden ser ya los deseos subjetivos de los individuos empíricos o los caprichos y ambiciones personales de los gobernantes⁵⁰.

El Estado está movido por intereses particulares, pero éstos son los intereses objetivos de la sociedad civil, responden a una necesidad racional, a la dialéctica interna de su propia estructura, que así constituye la mediación real a través de la cual se realiza lo universal en la historia, el espíritu del Mundo, que conforme a la metafísica idealista de Hegel, es quien se actualiza en dicho proceso, instrumentando para sí, como fuerza motora, la dialéctica interna del pueblo destinado a prevalecer en cada época de la historia. La relación es clara y explícitamente afirmada por Hegel. Es «la sociedad civil» la que «se ve impulsada a establecer colonias. Ya el crecimiento de la población tiende por sí mismo a este efecto, pero la causa principal es el surgimiento de una multitud de individuos que ya no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo, cuando la producción ha sobrepasado las necesidades del consumo». Este desfase del desarrollo de la sociedad civil moderna lleva a sus propios miembros a emprender por sí mismos como individuos (y familias) aislados el camino de la colonización, porque el sistema de intereses dominantes en su propio pueblo los ha privado, a pesar de la riqueza acumulada, de los medios para ganar dignamente su subsistencia. Pero ésta colonización espontánea y «esporádica» «no reporta para el país de origen ningún beneficio». La cosa es completamente diferente en cambio cuando esta tendencia espontánea es asumida conscientemente por el Estado y conducida en función de los intereses de la

⁴⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Erste Hälfte, Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte, Edit. por J. Hoffmeister, F. Meiner (Hamburg 1955) p. 164. En adelante se abreviará: *Phil. G.*

⁵⁰ *Rph.* § 324.

sociedad civil como una colonización sistemática: «La colonización sistemática es llevada a cabo por el Estado con la conciente organización de las formas adecuadas de su ejecución»⁵¹.

Para Hegel está claro entonces que las motivaciones que se ocultan detrás de los procesos de expansión externa de los Estados y de dominación sobre los otros pueblos, así como las fuerzas reales que desencadenan estos procesos y ponen en movimiento bajo este aspecto a la historia universal (por lo menos en la época moderna), se generan a partir de las contradicciones internas de la propia sociedad civil. Si la grandiosa metafísica hegeliana de la historia contiene un discurso ideológico en defensa de la unificación del mundo bajo el dominio europeo, lo que se encubría detrás de esta ideología no estaba de ningún modo oculto para Hegel: «Por esta dialéctica que le es propia la sociedad civil es empujada más allá de sí misma, para buscar en otros pueblos que están atrasados respecto a los medios que ella tiene en exceso, o respecto a la industria en general, a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios para su subsistencia»⁵². «Esta ampliación de las relaciones ofrece el recurso de la *colonización* a la cual en forma esporádica o sistemática tiende la sociedad civil adelantada. A través de las colonias la sociedad proporciona a una parte de su población [que había quedado segregada y reducida a la miseria: la plebe], el retorno al principio de la familia en un nuevo suelo [mediante la posibilidad de formar su propio patrimonio], y se da a sí misma una nueva demanda [para sus productos] y un nuevo campo para su trabajo»⁵³. Así es cómo «Europa arrojó a América su caudal sobrante de personas»⁵⁴.

LA SITUACION CIVIL DE LAS AMERICAS.

La visión hegeliana de América ofrece múltiples facetas, pero abordada desde el punto de vista de este estudio, resulta ilustrativa en cuanto al modo como el propio Hegel pone en juego sus categorías en la interpretación de una realidad social y política concreta. No vamos a discutir aquí la verdad o falsedad de los juicios de Hegel sobre la situación histórica de América en la época en que él dicta sus Lecciones, pues no nos interesa en absoluto Hegel como historiador, sino solamente como filósofo sistemático; por lo tanto, entrar en ello no sería pertinente en relación con el tema específico de este trabajo. Por esta misma razón se dejará de lado también toda consideración sobre el aspecto, ya más significativo, de la valoración hegeliana de los componentes geográficos, antropológicos y culturales de la realidad americana, que ha sido ya

51 *Rph.* § 248, Zusatz.

52 *Rph.* § 246. Al describir todo este proceso Hegel tiene en vista explícitamente el ejemplo de Inglaterra, que constituye el modelo más avanzado en el cual se manifiestan claramente, tanto las contradicciones de la sociedad civil moderna como sus tendencias expansivas y los beneficios del colonialismo sistemático instrumentado por el Estado: cf. § 245 y 246.

53 *Rph.* § 248.

54 *Phil. G.*, p. 248.

analizada críticamente, por otro lado, en diferentes trabajos. En consecuencia, nos atenderemos aquí solamente al juego de las categorías específicamente filosófico-políticas en la interpretación hegeliana de un ejemplo histórico, en la medida en que nos permite enriquecer el contenido y aclarar la significación de los conceptos teóricos.

En la comparación entre la América del Norte y América del Sur destaca Hegel múltiples diferencias que prefiguran para ambas un destino diferente. Pero en las dos partes del Continente cree encontrar, sin embargo, el mismo signo negativo de inmadurez histórica: la carencia de un Estado verdadero, orgánico, como obra de la razón, que concilie y sintetice lo particular con lo universal. El problema presenta caracteres radicalmente diferente en las dos Américas porque obedece a principios esencialmente opuestos, pero en ambos casos se trata de la misma apariencia de Estados carentes de realidad y de sustancia ética, en los que, por lo tanto, la libertad verdadera y concreta no se ha realizado aún.

«En América del Sur, las Repúblicas —observa Hegel— se basan tan sólo en el poder militar; toda su historia es una continua subversión.... y todos esos cambios son debidos a revoluciones de tipo militar»⁵⁵.

En estos países (incluyendo a todas las excolonias hispano-lusitanas, hasta México), faltaría en consecuencia un principio fundamental para que la idea del Estado se realice, a saber la mediación de la conciencia política de la comunidad y de la libertad de los individuos cuyo desarrollo se halla constantemente entorpecido por la violencia de los regímenes militares, así como la maduración de la sociedad civil y la consolidación de los derechos privados que son los presupuestos elementales para la constitución de un Estado en sentido moderno. La inestabilidad permanente de los países sudamericanos podría interpretarse también, conforme al pensamiento de Hegel, como signo de que la racionalidad y la organicidad del Estado, en cuanto objetivación de la verdadera libertad sustancial de sus miembros, no se ha alcanzado aún. Por ello los pueblos de América no habrían ingresado tampoco en el escenario de la historia universal como sujetos agentes de una historia propia, y todo lo que acontece en ellos continúa siendo el mero reflejo o el resultado de la acción de los países centrales.

La situación de Norteamérica, a la que se presta una atención mucho mayor, contrasta con el resto del Continente pues se observa allí «una general prosperidad, tanto por el crecimiento de la industria y de la población, como por la organización civil y una sólida libertad; toda la federación constituye un solo Estado...»⁵⁶.

Sin embargo, ¿qué Estado es éste? «Se da una unidad objetiva, porque en la cima del Estado hay un presidente, el cual, como garantía contra toda ambición monárquica es elegido solamente por cuatro años. La protección general de la propiedad y una total ausencia de impuestos son hechos constantemente elogiados. Pero con esto queda señalado también el carácter general de esta sociedad, determinado por la orientación

55 *Phil. G.*, p. 204.

56 *Phil. G.*, p. 204.

del hombre privado a la adquisición y a la ganancia, por el predominio del interés particular, que solamente se ocupa de lo universal en vistas a su propio provecho. Se puede encontrar además un estado de derecho, una legalidad jurídica formal, pero ésta carece de honestidad, y así los comerciantes americanos tienen la mala fama de estafar protegidos por la ley»⁵⁷. En tal sentido, agrega un poco más adelante: «América es, además, un país marítimo. El principio fundamental en estos Estados es el *comercio*, principio muy unilateral»⁵⁸.

Las características enunciadas bastan para reconocer en esto las notas esenciales de la sociedad civil, en cuanto contrapuesta al Estado político propiamente dicho. Hegel se refiere en otro pasaje a las condiciones históricas de la formación de la sociedad norteamericana a partir de la colonización inglesa y el carácter de la población europea que se fue asentando en su territorio; el resultado es, a sus ojos, el siguiente: «Pronto se manifestó una orientación general hacia el trabajo, y la sustancia del todo fueron las necesidades, la tranquilidad, el orden jurídico civil, la seguridad, la libertad, y una comunidad que parte de los átomos de los individuos, de tal manera que el Estado era solamente un Estado externo limitado a la protección de la propiedad»⁵⁹. La *Filosofía del Derecho* define precisamente a la sociedad civil como «Estado externo», por cuanto constituye un ordenamiento extrínseco y formal de los individuos independientes, tendiente a salvaguardar y armonizar sus intereses privados⁶⁰.

Los EE.UU. tampoco constituyen, por lo tanto, a los ojos de Hegel, un verdadero Estado en el sentido ético y sustancial, sino una sociedad civil independiente y próspera, cuya «constitución jurídica no es nada más que un medio para la seguridad de las personas y de la propiedad». La sociedad civil como sistema de intereses privados interdependientes puede por lo tanto subsistir y autorregularse por sí misma, sin una finalidad ética, universal, esencialmente diferente y superior a los fines particulares de los individuos, sin un poder estatal independiente y por encima de la sociedad civil misma que encarne esa voluntad común y realice sus fines superiores específicamente ético-políticos. ¿Cómo es esto posible?

El Estado se hace necesario cuando el entrecruzamiento y la superposición de los intereses privados se hace de tal manera conflictivo que la convivencia pacífica se vuelve imposible, cuando la sociedad civil se escinde por sus contradicciones internas. Entonces los individuos y los diversos sectores particulares descubren y aprenden a reconocer el interés común de la unidad y la armonía del todo como un interés más alto que sus intereses privados, y como la condición necesaria para la realización de su propia particularidad.

El Estado moderno, que es la obra autoconsciente de la voluntad común de los ciudadanos libres, no es ya el Estado *natural, inmediato*, expresión de los *sentimientos* del «ethos» histórico y de la vida *espon-*

57 O. c., p. 206.

58 O. c., p. 208.

59 O. c., p. 205.

60 *Rph.* § 157.

tánea de la comunidad de un pueblo, como lo fue la antigua «polis» helénica. El Estado moderno como realización suprema de la razón en el mundo no es tampoco la creación de una voluntad subjetiva, o del mando despótico y de la fuerza militar, sino que es el resultado de una maduración histórica que se ha venido preparando a lo largo de los siglos y que opera solamente bajo determinadas condiciones objetivas, que constituyen la base real y concreta de su constitución. Estas condiciones están justamente en la multiplicación e intensificación de la dependencia recíproca de los individuos y de los grupos, en la interacción social que se produce a través del desarrollo de su propia particularidad, y en la dialéctica de esta interacción que lleva a la sociedad civil a su diferenciación en clases que se limitan y chocan entre sí hasta producir los extremos de la riqueza desproporcionada de algunos y la miseria del pueblo. Es el desarrollo de una sociedad civil fundada en el principio de la individualidad independiente el que genera la necesidad histórica de la constitución de un poder diferente de ella misma, el poder político del Estado.

También aquí lo universal, el sentido ético del Estado, solamente se realiza por la mediación del interés de lo particular, pero antes de producir este resultado, la dialéctica interna de la sociedad civil la impulsa primeramente a la ocupación progresiva de todo su territorio y de los espacios vacíos que encuentra entorno. Cuando esa expansión gradual llega a su límite, y el movimiento centrífugo que aflojaba las tensiones internas se ve contenido por fronteras naturales o políticas de otros Estados, entonces se produce esa concentración de fuerzas que genera la necesidad de la constitución del Estado y del poder político estrictamente dicho, para someter a la ley de la razón el desbordante dinamismo de la realidad social. «Para que un Estado pueda existir como tal es necesario que no esté abierto a una permanente corriente emigratoria, se requiere que la clase agrícola no pueda ya abrirse paso hacia el exterior, sino que se vea contenida en sí misma, que se concentre en las ciudades y en los oficios urbanos. Solamente así puede surgir un sistema social (*ein bürgerliches System*), y ésta es la condición para la existencia de un Estado organizado»⁶¹.

Nada de esto ocurre en América porque este Continente tiene aún en su interior inmensos espacios vacíos hacia donde distender sus tensiones sociales y reubicar la población segregada de las zonas más adelantadas.

«Por lo que en Norteamérica hace referencia a la político, se puede decir que el fin universal no ha sido establecido todavía como algo sólido por sí, y no se da aún la necesidad de una firme solidaridad, pues un verdadero Estado y un auténtico gobierno estatal se originan únicamente cuando ya se da una división de clases sociales, y cuando la riqueza y la pobreza se hacen tan grandes, y tiene lugar una relación tal, que una gran masa no puede ya satisfacer sus necesidades conforme a sus costumbres. Pero América no se halla aún en situación de tener que hacer frente a semejante tipo de tensiones, pues este país no cesa de tener

61 *Phil. G.*, p. 208.

abierta con la mayor amplitud la salida de la colonización [internal], y así fluye permanentemente una multitud de gente hacia las llanuras del Misisipí. Por este medio se elimina la principal fuente de descontento, y se garantiza la continuidad de la actual situación civil (*der jetzigen bürgerlichen Zustandes*).»⁶²

El problema de la relación sociedad civil-Estado en su perspectiva histórica se complica si se tiene en cuenta el orden inverso de la secuencia genética que se desprende de los análisis hegelianos del mundo antiguo y de la realidad americana. En la antigüedad encontramos la figura de una eticidad inmediata, en la que se ha constituido un verdadero Estado, tan verdadero que sigue siendo para Hegel el modelo de su propia teoría; pero sin embargo el Estado antiguo no permite todavía la diferenciación interna, el desarrollo del individuo hasta el extremo de la particularidad independiente, es decir, la constitución de la sociedad civil. Por lo tanto, en el ámbito de ese totalismo inmediato, encontramos en cierto modo un Estado sin sociedad civil. En la época moderna europea, por el contrario, parece que el Estado se constituye como resultado del desarrollo previo de la sociedad civil. Y en el caso de América encontramos ya, en la interpretación de Hegel, la situación precisamente inversa a la del mundo antiguo: una sociedad civil que aún no ha evolucionado hasta el nivel de madurez histórica en que se hace necesaria la aparición del Estado.

Sin embargo, estas aparentes paradojas se resuelven dentro de la concepción total de Hegel si se piensa esta historia, conforme al esquema de la *Fenomenología del Espíritu*, como el pasaje de la eticidad inmediata de la «Polis» antigua, a través de su disolución por la introducción del principio de la subjetividad (cristianismo, derecho privado, individualismo burgués), a la realización de la idea del Estado moderno que sintetiza los dos momentos anteriores. América, como reflejo de la historia europea, ha comenzado su existencia dependiente a través del desarrollo de la sociedad civil moderna y bajo el predominio de sus principios. Ahora bien, las condiciones geopolíticas de este Continente han hecho posible que su evolución se demorara en este estadio de una libre organización civil no sujeta todavía a un poder estatal constituido por encima de ella.

En Europa, en cambio, un tal «situación civil» sería incapaz de sostenerse por sí misma debido a la estrechez geográfica de este Continente y porque, «a pesar de las emigraciones», el sistema de la sociedad civil se ha tornado tan compacto, que ya no podría más desarrollarse de manera espontánea, sin la racionalidad superior del Estado con su efectivo poder subordinante y unificador. «Recién cuando, como en Europa, la mera multiplicación de los agricultores se vea impedida y los habitantes, en vez de tender hacia afuera y dispersarse en los campos, se concentren en las industrias y el comercio, formarán un compacto sistema de sociedad civil, y llegarán a la necesidad de un Estado orgánico. Una equiparación de los Estados libres de Norteamérica con las naciones europeas es por lo tanto imposible, porque en Europa, a pesar de todas las emi-

⁶² *Phil. G.*, p. 207.

graciones, no se da semejante movimiento natural de población. Si aún hubieran existido los bosques de Germania, la Revolución Francesa les decir, el nacimiento del Estado moderno, no hubiera tenido lugar. Norteamérica podría ser comparada con Europa únicamente en el caso en que el inmenso espacio con que cuenta ese Estado se hallara repleto, y la sociedad civil se viera obligada a contenerse dentro de sus propios límites»⁶³.

La última frase —que nosotros subrayamos— resulta ahora fundamental. Porque es el caso que Norteamérica llenó más tarde su espacio interior, pero no por eso perdió estabilidad su sistema social. Cuál sería entonces *ahora*, conforme con las propias categorías de Hegel, la garantía de esa «situación civil»? Es la soberanía de la razón que ha impuesto su ley al ímpetu de lucro de los individuos, rectificando y reprimiendo sus tendencias egoístas y disociadoras, poniendo freno a la expansión de los intereses particulares y a su tendencia a la acumulación ilimitada, es decir, el surgimiento de un poder político independiente y de un Estado ético por encima de la sociedad burguesa? O es que el crecimiento de la particularidad y el desarrollo de los intereses de los individuos de la sociedad civil no se vio forzado a contenerse en sí mismo, dentro de sus propias fronteras?

Ya el propio Hegel había tenido en cuenta esta segunda alternativa: «Los Estados libres norteamericanos no tienen ningún Estado vecino con el que hayan de estar en una actitud semejante a la que adoptan los Estados europeos unos con otros, o al que deban observar con desconfianza... A este respecto, Canadá y México no son temibles»⁶⁴. Es claro que las formas actuales de expansión externa de las sociedades más desarrolladas y la explotación colonial de los pueblos periféricos no están ligadas ya a la anexión territorial, ni necesitan de ella: «La liberación de las colonias se muestra como el mayor beneficio para el Estado colonizador, lo mismo que la emancipación de los esclavos es lo más ventajoso para el amo»⁶⁵. Hegel tenía presente que ya desde la época antigua la expansión colonialista había presentado las dos formas, de la colonización directa mediante la conquista y el asentamiento de población en otros territorios, o de la explotación puramente económica de los pueblos atrasados a través de las relaciones comerciales. Y esta segunda forma, ampliada y organizada sistemáticamente, es la que se revela como la más efectiva en los tiempos modernos⁶⁶.

En síntesis, los Estados Unidos no eran para Hegel sino un gigantesco complejo de intereses privados asociados y en expansión continua; esta asociación no ha pasado aún por la negatividad y el sacrificio de lo individual, esa muerte a sí mismo de toda particularidad, que es la experiencia necesaria de la purificación sin la cual no se produce la verdadera universalidad concreta. De ahí su inmadurez política, «el primitivismo» y la falta de espíritu de esa sociedad.

63 O. c., p. 209.

64 O. c., p. 208.

65 Rph. § 248, Zusatz.

66 Rph. par. 247.

Ahora bien, cabría pensar, conforme con los propios conceptos de Hegel, que «la sociedad civil avanzada», mientras se halle en proceso de expansión sin trabas, tiende siempre a convertirse en un sistema de esta clase, es decir: un Estado externo», carente de sustancia ética, cuya unidad es solamente formal; una sociedad sin espíritu, dominada por los intereses privados y las apetencias individuales.

Pero aquí, el desenvolvimiento lógico del pensamiento se vuelve contra los propios principios de la Filosofía de Hegel, porque si ésta es la ley del desarrollo de la moderna sociedad civil, en cuanto su propio avance y sus internas contradicciones inevitablemente la proyectan hacia el exterior a través de empresas coloniales, y esto se verifica también para las sociedades más avanzadas de Europa, resulta que, al final, la idea del *Weltgeist* —como metafísica del imperialismo—, entra en contradicción con el *Volksgeist*. La expansión colonialista no es ya la manifestación de la superioridad *del espíritu* del pueblo dominante, sino solamente de la *fuerza material*, de la pujanza incontenida del sistema de intereses de la sociedad civil, y de las apetencias de los individuos y de los grupos privados. Más aún, el desborde de estas fuerzas expansivas es el signo de la irrealidad del Estado ético, de su carácter ilusorio, o de la debilidad de la esfera política en cuanto independiente de la sociedad civil, por lo menos de su impotencia para ordenar sus fuerzas desenfrenadas y someterlas a la ley de la razón.

Con lo cual se comprueba entonces, a través del desarrollo de sus propios principios, que la distinción teórica establecida por Hegel entre el Estado y la sociedad civil, no se verifica en el Estado moderno. Pero más allá de esta comprobación histórica podemos concluir, finalmente, ya en el orden de los principios: que no hay dominación en nombre del espíritu, como pretendía Hegel; que todo imperio es, por su naturaleza interna, un sistema sin espíritu.

JULIO DE ZAN