

SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL * (I)

Ramón Valls Plana

I. Releer a Hegel como clásico

El interés por la relectura de los clásicos del pensamiento se renueva en cada cambio histórico. El trastorno que ha supuesto, por un lado, el derrumbe económico y político de aquello que falsamente se llamaba mundo socialista, que no era otra cosa que una extraña especie de capitalismo de estado sin sociedad civil y, por otro lado, del descrédito inducido por aquel derrumbe sobre las doctrinas que se utilizaban para legitimar un estado totalitario que gestionaba directamente y en exclusiva la economía, generando, así, una oligarquía burocrática, producen una suerte de desorientación que es caracterizable como pérdida de coordenadas. No solamente las personas y las instituciones políticas y sociales, sino también las doctrinas, se definían respecto del muro -ahora desmoronado- que separaba verticalmente los dos mundos. Y aunque el otro eje de partición horizontal entre norte y sur, o entre desarrollo y subdesarrollo, parece subsistir, tampoco es sencillamente así, porque el subdesarrollo se ha extendido por el noreste, al que con

* Traducción del catalán de Daniel A. Attala

siderábamos desarrollado, al mismo tiempo que se nos han hecho presentes grandes islas de miseria creciente dentro del opulento noroeste. ¿Cómo se ordena ahora todo esto? Dónde están las coordenadas que nos servirán para hablar con sentido mínimamente compartido por tantas personas diferentes obligadas a convivir en un mundo de fronteras más reventadas que suprimidas?

Cuando un fenómeno de este tipo se produce, se renueva el interés por los clásicos, porque de su riqueza de contenido se destacan en la crisis aspectos hasta ahora escondidos o menos observados. La *Filosofía del Derecho* de Hegel ofrece en esta situación pautas de ordenamiento y de interpretación de la experiencia social y política que de entrada podemos considerar anticuadas, pues sabemos muy bien que fueron pensadas para comprender la sociedad que surgía a comienzos del siglo XIX como consecuencia de las revoluciones industrial y francesa. Pero resulta que si ensayamos la aplicación al presente de aquellas pautas supuestamente anticuadas, obtenemos nuevas sugerencias. Parece incluso, al menos en determinados momentos, que Hegel hace mejor la tarea interpretativa de la actualidad que otras teorías cronológicamente posteriores; y esto es así porque la evidente obstinación de los hechos que nos han traído a la situación actual se ha mostrado indiferente a las previsiones que anunciaban otro curso, y a las voluntades políticas que lo querían alterar. Quizá valga la pena entonces dedicar un tiempo a hacer el modesto experimento mental de mirar la actualidad con lentes hegelianas. Cosa que por cierto ya comencé a hacer pocas líneas más arriba, cuando describí la difunta Unión Soviética como capitalismo de estado sin sociedad civil. Vale decir que, mirado así, aquello era una **contradictio in adiecto**, una realidad bruta o **Realität** que no era realidad efectiva (**Wirklichkeit**, cf. más abajo p. 27), sólida y operativa, porque quería ser universalidad (estado) sin particularidad desarrollada (sociedad civil). Por eso el estado soviético no

podía pasar al «elemento de la permanencia» ni menos aún ser irreversible (cf. *Infra* pp. 17 y 25), es decir, no podía durar por falta de esqueleto verdaderamente racional.

Es claro que la óptica que Hegel puede ofrecernos consiste en coordenadas conceptuales y no geográficas. Las que se nos han desmoronado, en cambio, tenían la ventaja de ser conceptuales y geográficas al mismo tiempo, cosa que les confería un carácter intuitivo y más realista. Pero en cualquier caso aquel tratamiento hegeliano, diferenciador y articulador a la vez de sociedad civil y estado, es aún iluminador. Pero exige del estudioso mucha paciencia, y que ponga entre paréntesis los tópicos antihegelianos divulgados por la ignorancia popperiana y el irracionalismo postmoderno. Muchos intelectuales, que verdaderamente no han perdido muchas horas en el estudio de Hegel, sienten cierta necesidad de citarlo, pero lo siguen contemplando como perro muerto (como lo fueron en otros tiempos Maquiavelo, Hobbes o Spinoza), es decir, como objeto de asco. Respecto de una cosa tal hay que definirse por distancia y alejamiento, pues a nadie le agrada ser tildado de estatalista y menos aún de totalitario. Pero creo que el reproche de totalitarismo es injusto si se dirige a Hegel mismo; no tanto el de estatalista (con muchos matices que veremos).

De todas maneras anticipo que donde Hegel conserva más interés es precisamente en la articulación (o en las mediaciones, como se quiera) entre sociedad civil y estado; y no tanto en el tratamiento del estado en sí mismo.

II. Sociedad Civil y Estado: primera aproximación

Sociedad civil y estado son, por tanto, las palabras claves que orientan el nuevo interés por la Filosofía del Derecho de

Hegel¹, subrayando, por mi parte, la “y” de esta conjunción. Así, comenzaré por hacer un primer desarrollo aproximativo del vínculo en-

¹El texto de Hegel siempre es difícil y desalentador. A continuación ofrezco unos pocos datos bibliográficos que pueden servir para comenzar:

Fuentes primarias: TEXTO PRINCIPAL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín 1821 (ya estaba a la venta a finales de 1820) + *Lecciones* (editadas por Ilting, Henrich...) + Agregados de la edición de los discípulos que ahora tienden a ser substituídos por los apuntes de una sola mano y bien fechados que permiten seguir los cambios que Hegel introducía en las lecciones de los diferentes años.

Traducciones: La de J. L. Vernal, del texto de 1820 con los agregados de los discípulos es bastante aceptable (Barcelona. EDHASA. 1988). La venezolana de Eduardo Vásquez (Caracas, Universidad Central, 1976), muy literal, no fue comercializada en España. La mexicana de la UNAM (1975) no lleva nombre de traductor. La argentina (indirecta desde la italiana por Angélica Mendoza. Bs. As. Claridad, 1985) es desechable.

Texto paralelo la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (30 parte, 20 sección: espíritu objetivo) en las tres ediciones preparadas por el mismo Hegel (1817, 1827 y 1830). Traducción castellana de R. Valls Plana. Madrid, Alianza Universidad, 1997.

Antecedentes: Se pueden ver los incluídos en *Hegel. Escritos juveniles* (Tr. Szankay-Ripalda. FCE 1978). *Sistema de la eticidad* (Tr. D. Negro. Madrid, 1983). *Sobre las maneras de tratar el derecho natural* (Tr. D. Negro. Madrid, Aguilar, 1980); *La constitución de Alemania* (Tr. D. Negro, Madrid. Aguilar, 1972); *Filosofía real* (Tr. Ripalda. FCE, 1984).

Algunos materiales selectos: E. Weil. *Hegel et l'État*. París. Vrin, 1950 (1980); M. Riedel. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. 2 Bd. Frankfurt, Shurkamp. 1975; *Hegels Philosophie des Rechts* (Hrsg. D. Henrich und R-P. Horstmann). Stuttgart, Klett-Cotta. 1982; *Hegels Philosophie des Rechts* (Hrsg. H. Chr. Lucas und O. Pöggeler). Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986; Ch. Taylor. *Hegel y la sociedad moderna*. México, FCE, 1983. *Hegel. Le filosofie del diritto, proprietà, questione sociale*. A cura di Domenico Losurdo, Milano, Leonardo, 1989; G. Amengual (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. (Contiene referencias bibliográficas muy completas).

tre los dos términos. Dicho de otro modo, comenzaré a especificar la forma cómo sociedad civil y estado se distinguen una del otro, resultando sin embargo inseparables, y cómo se articulan conjuntamente, generando una dinámica en la que acaso todavía nos encontramos inmersos. Según Hegel, la sociedad civil como contradistinta del estado es un fenómeno específicamente moderno, cronológicamente posterior a él, aunque le es lógicamente anterior. Cuando la sociedad civil aparece en Europa en la época del Renacimiento como modo original de satisfacción de las necesidades humanas (modo que habremos de especificar más adelante), esta sociedad surge como una especie de organismo muy diferenciado, que se origina en el interior de la vieja organización política ya existente y que, en el seno de ella, llega a tal punto de diferenciación que viene a ganar vida propia y a crecer por su cuenta. Mientras tanto el organismo político moderno, por su lado, y como consecuencia, se ve obligado a renovarse y especializarse para poder convivir con la nueva sociedad. Es decir, la organización política medieval ha de trocarse en estado moderno y, si no lo hace, cae en manos de los estados ya modernizados (relean, por favor, a Maquiavelo). La enérgica centralización propia del estado moderno acaba con la dispersión medieval del poder y, habiéndolo concentrado en el soberano (después la soberanía cambiará de residencia), lo pone al servicio de la nueva sociedad, creando para ella el espacio de independencia, de paz civil y de seguridad jurídica que ella necesita para su expansión autónoma. La sociedad civil, por su parte, proporciona al estado nuevos artilugios bélicos y administrativos a fin de que el político desarrolle y ponga al servicio de la sociedad el nuevo arte de guerrear con armas propias y de gobernar mediante una administración pública fuertemente profesionalizada (burocracia). Y por el hecho de que la sociedad civil, protegida por el estado, procura a los individuos prosperidad y bienestar (relean ahora a Hobbes y consideren las dos

listas contrapuestas de los males que se siguen del estado de naturaleza y de los bienes que se siguen del estado civil), retribuye al estado por la protección recibida de él, ofreciéndole por su parte una nueva legitimación. Así, la legitimidad moderna no se hará más desde la religión y la moral (vale decir, desde la religión y moral *recibidas*, eclesiásticas), sino desde la libertad de pensamiento y de palabra, pero también desde la libertad de comercio y de la utilidad (relean Spinoza). El bienestar moderno puede acaso sentirse heredero de aquel bienestar que Aristóteles atribuía a la **polis**, interpretado ahora como riqueza y confort bajo una óptica preferentemente utilitarista.

Hegel recoge estas reflexiones sobre la modernidad anteriores a él pero piensa, y este es su aporte interpretativo más original y específico, que la sociedad civil moderna, a pesar de reclamar del estado, *con todo derecho*, protección y no injerencia, ocupa a la vez un lugar **per se** subordinado respecto al estado. Pide protección contra las fuerzas disolventes que le son intrínsecas (el particularismo), porque el egoísmo particularista sin coacción legal haría imposible la estabilidad que el nuevo orden económico tan complejo necesita (seguridad jurídica). Pero pide también, al mismo tiempo, que el estado no se exceda en su protección, ya que la dinámica expansionista de la nueva economía necesita libertad de movimientos para las propias iniciativas. Peticiones, ambas, racionales, piensa Hegel, aunque de signo contrario; por eso es necesario ponderarlas bien a fin de encontrar en ellas la proporción justa. La autosuficiencia o autarquía de la sociedad civil es por tanto sobremanera deficiente comparada con la autarquía clásica del ordenamiento político, aunque la autosuficiencia (**Selbständigkeit**) del estado moderno tampoco pueda ser tan absoluta como la **autarkeia** que Aristóteles atribuía a la **polis** clásica.

ca antes de que la sociedad civil se desarrollase². La racionalidad, y con ella la autarquía, reside ahora en primer término *en el conjunto dinámico que forman sociedad civil y estado*, pero como sea que este conjunto es después inevitablemente proyectado en la esfera de las relaciones internacionales, allí vuelve a perder la autarquía. En el contexto de las diversas naciones, el estado deja entonces de dar cuerpo a la universalidad y deviene una particularidad entre otras (*FD* § 333). Los estados en el contexto internacional se encuentran en estado de naturaleza o guerra potencial, y es bajo este condicionamiento como el estado-nación particular se encuentra inserto en la dinámica global e imprevisible de la historia mundial. En este espacio más amplio, Hegel, conjuntamente con muchos contemporáneos suyos, piensa que el género humano se orienta hacia formas superiores y futuras de racionalidad y de libertad. Pero esta esperanza, aún siendo racional, ve solamente una abstracción. La filosofía no puede prever las formas concretas que el futuro demandará (*FD*, pref. p. 52-54 tr. Vernal). No puede dar lecciones de futurología política, pero puede iluminar el presente haciendo ver los importantísimos componentes de racionalidad dinámica que ciertamente contiene.

Ahora bien, el estadio de desarrollo que la sociedad civil y el estado habían alcanzado en tiempos de Hegel, prescindiendo del ámbito internacional, contemplan separadamente estas dos realidades bien diferenciadas. Se ve que la sociedad civil se desarrolla según una lógica interna de particularidad, mientras que al estado le corresponde la realización de los valores universales, el primero de los cuales es la libertad en un sentido juntamente indi-

²"La comunidad perfecta de diversas aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia [*autarkeia*] y que surgió a causa de las necesidades de la vida, pero que ahora existe para vivir bien [o para el bienestar]». (Aristóteles, *Política*. I, 2; 1252 b 28-30).

vidual y social, que sobrepasa la libertad meramente utilitaria del liberalismo. La libertad, tal como Hegel la concibe, había sido doctrinalmente desarrollada por Rousseau, Kant y Fichte³, había sido políticamente inaugurada por la revolución francesa y se estabilizaba y se extendía por toda Europa en forma de monarquías constitucionales de inspiración napoleónica.

En este contexto histórico bien preciso (nuevos nacionalismos subsecuentes a las guerras de independencia contra los franceses, hegemonía prusiana en ascenso, debate constitucional en Berlín, presiones restauracionistas desde Viena), Hegel contempla cómo particularidad y universalidad se necesitan siempre mutuamente en todos los organismos complejos y bien desarrollados. Ninguna de las dos puede absorber a la otra, sino que se

³Es necesario releer la página de Kant donde se afirma que la libertad es el único derecho innato. El pasaje había sido traducido ya al castellano por F. González Vicén, **I. Kant, Introducción a la teoría del derecho**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p. 98-100, pero ahora podemos leerlo en su contexto total gracias a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, **Immanuel Kant, La metafísica de las costumbres**, Madrid, Tecnos, 1989, p. 48-50. Los elogios que hacía Hegel del concepto kantiano de libertad se hallan desperdigados por toda su obra, pero aquí bastará con algunas palabras extraídas de las *Leciones de Historia de la Filosofía*, vol. III. México, FCE, 1955, p. 445: «Como ser ético que es, el hombre lleva en sí mismo la ley moral cuyo principio es la libertad y la *autonomía* de la voluntad; pues él, el hombre es la espontaneidad absoluta. [...] La esencia de la voluntad consiste en determinarse a sí misma. [...] Una de las determinaciones extraordinariamente importantes de la filosofía kantiana es la de que debe reducirse a la conciencia de sí lo que ésta considera la esencia, la ley y el en sí [...])Qué debe reputar [el hombre] como su fin último? Para la voluntad no existe otro fin que el sacado de ella misma, el fin de su libertad. Es un gran progreso el que representa el establecimiento de este principio, según el cual la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre en estas condiciones no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en lo que no sea respetada su libertad».

interrelacionan y se jerarquizan entre ellas mismas. Y cuando la sociedad civil se infla con sus éxitos, ciega como es a la universalidad y al valor específico de la política, produce una legitimación del estado que, como meramente utilitarista que es, resulta escasa. La sociedad civil proyecta sobre el estado la categoría del pacto como origen del poder político; teoría que Hegel considera totalmente errada, a pesar de sus simpatías por Hobbes⁴, porque tiene un supuesto falso que es el atomismo social que después trata de aglutinar mediante el débil artificio del pacto. Y es bien cierto, cree Hegel junto con Aristóteles⁵, que el estado de desagregación anterior al pacto, tal como lo imagina el individualismo moderno, con la ficción que denomina “estado de naturaleza”, jamás existió ni existe ya que sería infrahumano. El ser humano en efecto siempre nace, vive y muere en el seno de un vínculo social más o menos complejo.

Pero hay que atender a esta clase de teorizaciones individualistas porque, de un lado, expresan una dinámica real de la sociedad civil, tendencia que *en sí* o virtualmente es racional y que el estado ha de respetar y hasta servir; pero por otro lado las teorías del pacto expresan cierta tendencia de la sociedad civil a concebirlo todo a su manera y a subordinar así el estado a ella, cosa que ya no resulta racional. La sociedad civil se llena la boca con la palabra «libertad» y en nombre de ella hace frente al estado (la resistencia «civil» al pago de impuestos es un signo de esta

⁴“Pensador excelente y famoso por la originalidad de sus concepciones». *Leciones de Historia de la Filosofía* (trad. cast. III, p. 331). Disponemos de un excelente estudio sobre la recepción de Hobbes por parte de Hegel, **Garniron, Pierre**, *Hobbes dans les leçons d’histoire de la philosophie de Hegel*.

⁵“El hombre es por naturaleza animal social» (*Pol.* I, 2; 1253 a 2-3) y lo es porque «es el único animal que tiene palabra» (*Ibid.* 9-10).

tendencia (*FD* § 184 Agr.); revela la ceguera social ante los valores y finalidades específicamente políticas). Sin embargo, el valor libertad que el estado ha de promover es muy superior a la libertad de comercio o a la libertad económica que la sociedad civil demanda. La naturaleza racional del estado, en efecto, lo vincula **per se** a la dignidad, emancipación e igual autonomía moral del ser humano, los cuales quedan desatendidos por la sola dinámica de la sociedad civil esencialmente orientada al provecho *particular*. La libertad superior perdería su órgano específico de promoción, si su cuidado fuese abandonado a la sola iniciativa de la sociedad civil y al ámbito privado.

De momento es suficiente con esta primera caracterización de la filosofía hegeliana en torno a cómo se produce la articulación, fecunda y conflictiva a la vez, de sociedad civil y estado. Después he de determinar más concretamente y documentar esta concepción ahora expuesta muy sinópticamente. Pero para hacerlo, es necesario remontarse primero un poco más arriba, al marco teórico general en que Hegel inscribe su doctrina social y política. Recuerdo que, hace bastantes años, Norberto Bobbio se preguntaba en Nápoles, en un curso al que yo asistía, si la filosofía hegeliana del derecho era una filosofía eminentemente política. Y yo me contestaba interiormente la pregunta con la banalidad de que esta filosofía es eminentemente filosófica por mucho que dirija su atención principal a las transformaciones sociales y políticas subsecuentes a las revoluciones francesa e industrial. Hagamos pues, por un momento, filosofía «pura».

III. Inserción de la Filosofía Social en el Sistema

Desde el prólogo y los primeros párrafos (*FD* § 2) la *Filosofía del Derecho* de Hegel apela a la Lógica, como primera

parte de su sistema filosófico, porque en ella se cimenta la científicidad del discurso. El texto apela también, continuamente, a la totalidad del hilo sistemático⁶ que desde la Lógica, pasando por la Filosofía de la Naturaleza y por la Filosofía del Espíritu subjetivo conduce hasta el concepto de libertad, el cual es por un lado el acabamiento de la Psicología hegeliana (espíritu subjetivo) pero por otro lado es la primera piedra de todo el tratado filosófico del espíritu objetivo o Filosofía del Derecho. El derecho, hay que recordarlo, se define hegelianamente como “existencia de la libertad”, es decir, como objetivación externa y social, institucionalizada y así estabilizada, de la libertad. (El estado se llama estado -**Staat**- porque *estabiliza* el orden social, lo asegura y lo fija). Sin la inserción de la doctrina social y política en la totalidad sistemáti-

⁶Este hilo es precisamente lo que da unidad y carácter científico al sistema. Hegel cree que en él reside su aportación más original a la filosofía, pues es cierto que muchos contenidos de esta filosofía que nosotros consideramos hoy como típicamente hegelianos los comparte Hegel con contemporáneos suyos (p. e. que el concepto de libertad es el que permite ordenar y comprender la historia). El hilo sistemático es aquello «que antes se llamaba prueba» (*EnzI* prol.) y que él llama repetidamente deducción. El hilo, sin embargo, se aleja del modelo deductivo clásico, ya que es dialéctico y especulativo, y en su forma más acabada se expresa como triple silogismo, el cual manifiesta, en cada una de las partes del sistema, la racionalidad de aquel orden de cosas. La Lógica como primera parte del sistema, haciendo la deducción de las categorías que están consignadas en el lenguaje humano (*WL* prol. 20 ed.), prepara este hilo que ha de coser los contenidos de la filosofía real y liberarlos de ser una opinión entre otras. La lógica hegeliana rehace por tanto la Metafísica aristotélica sin darle sin embargo en ningún momento el sentido de «meta» o más allá trascendente, pues las formas en ella estudiadas son la racionalidad immanente a las cosas naturales y humanas de este mundo.

ca, Hegel piensa que su libro no será comprendido⁷, ni el lector

⁷Como pasó ya en tiempos de Hegel y pasa aún hoy con la frase siempre repetida de que lo real es racional y lo racional es real. La frase se repite así, mal traducida, y se la considera prueba textual e irrefutable de un positivismo extremo y hasta de cinismo, los cuales se revisten de racionalidad con tal de justificarlo todo y someternos así a la tiranía de los hechos, de la invocada totalidad y del estado.

La frase se encuentra efectivamente en el prólogo de la *Filosofía del Derecho* y lo primero que habría que decir es que para entender un libro se ha de ir más allá del prólogo. Pero además, una traducción más ajustada del texto incriminado diría: “Lo que es racional, eso es real-efectivo; lo que es real-efectivo, eso es racional”. Lo que significa que cuando algo real goza de estructura racional o su realidad se corresponde con su concepto, esta realidad resulta efectiva y operativa, y que cuando vemos una realidad efectiva y operativa, no meramente existente de cualquier manera, podemos asegurar que esta cosa goza de alguna racionalidad interna que habría que indagar.

Como el malentendido se produjo ya en vida de Hegel, él mismo en la *Enciclopedia* (*Enz3* § 6, año 1830) se explicó, apelando a su *Lógica* como lugar donde había expuesto el sentido de las palabras racional y real. Allí había distinguido la categoría “realidad” (**Realität**) que perteneciendo a la lógica del ser se predica de cualquier cosa o realidad bruta que nos es inmediatamente dada, aunque sea defectuosa o monstruosa, y la categoría “realidad efectiva” (**Wirklichkeit**) que pertenece a la lógica de la esencia y solamente se predica de aquellas realidades que manifiestan con su operatividad la esencia racional que las anima. En el mundo hay monstruos y cuerpos bellos, hay tiranías y buenos gobiernos. Pero solamente los cuerpos bellos y los buenos gobiernos manifiestan su racionalidad con una acción verdaderamente eficaz que pasa al “elemento de la permanencia”, es decir, que pone determinaciones auténticas en la vida social. Una categoría que habrá que tener bien presente cuando se lea la definición hegeliana de estado (*FD* § 257): “El estado es la realidad efectiva (**Wirklichkeit**) de la idea ética”. O también (*FD* § 260): “El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta”.

Tampoco resulta del todo inútil para entender la tan vilipendiada frase, situarla en su contexto dentro del prólogo del que forma parte. Allí Hegel trata de convencer al lector de que así como todo el mundo se muestra dispuesto a conceder que en la naturaleza hay racionalidad (la ley de la gravitación universal es una buena prueba de ello) también habría de buscarse la racionalidad en el mundo humano e histórico, superior al natural. Es precisamente esta racionalidad la que el libro se propone investigar y hacer manifiesta.

podrá comprender la fuerza y solidez de la argumentación. Dicho sencillamente: si no se quiere caer en sentimentalismos patrióticos románticos, que en aquel tiempo proliferaban en Berlín en los movimientos estudiantiles (**Burschenschaften**) y en las cátedras universitarias (p. e. Fries), hay que hacer la apología de la racionalidad. El irracionalismo de la época se alimentaba del nacionalismo antinapoleónico y el reaccionarismo contrarrevolucionario se manifestaba por ejemplo en la *Wartburgsfest* de 1817 o en los acuerdos de Karlsbad de 1819⁸. Si se quería, entonces, ser fiel a las exigencias de racionalidad y de libertad, había que buscar la seriedad proporcionada por el concepto riguroso. Este punto de anclaje en el concepto es ciertamente esencial y, al reclamarlo, se sabe Hegel fiel a la tradición occidental, que se puede remontar hasta Platón, pues la filosofía siempre está cargada de protesta por la ejecución legal de Sócrates. Si el orden legal (y social) ha de ser juzgado y evaluado (legitimado o criticado por la razón), es necesario hacerlo desde una instancia diferenciada y superior que Hegel kantianamente denomina “concepto” y “razón”. Y puesto que este concepto o racionalidad es sin embargo immanente a “la cosa”, Hegel rechazará el nombre y la noción de derecho natural que Kant aún empleaba; en el título de su libro renunciará al nombre tradicional de “Derecho natural” substituyéndolo por “Filosofía del Derecho”; una denominación que no inventa él sino que vulgariza⁹.

⁸En la fiesta se conmemoraba la estancia de Lutero en el castillo de Wartburg y se aprovechaba la ocasión para la exaltación patriótica del germanismo, el cual se oponía al afrancesamiento de los liberales. En aquella fiesta las asociaciones de estudiantes (**Burschenschaften**) exigían la unidad de Alemania bajo la bandera negra, roja y dorada.

⁹**González Vicén, Felipe**, *La Filosofía del Derecho como concepto histórico. Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de la Laguna, 1979, p. 207-257.

En el libro, "derecho natural" será substituído por "derecho abstracto".

Así, el objetivo de la filosofía social de Hegel consiste en mostrar la racionalidad de lo existente en el mundo humano de su tiempo, lo cual solamente puede hacerse por medio del descubrimiento de la dinámica hacia la libertad. Hay que hablar con rigor crítico de los acontecimientos de la época; hay que analizar las instituciones nacidas de estos hechos para encontrar en ellas la estructura racional. Y si la Lógica hegeliana nos da la estructura dialécticamente dinámica, propia del concepto (las cosas ganan racionalmente nuevas determinaciones *por negación* superadora de las viejas), la Lógica de Hegel se puede comparar (¡sólo comparar!) a la salida platónica de la caverna. La *Filosofía del Derecho* significa entonces el retorno a la caverna, o sea, la reinmersión, ahora iluminada por la razón, en la realidad social y política.

La racionalidad dinámica de las instituciones postrevolucionarias permite entonces interpretarlas como proceso hacia la libertad y es de esta manera como Hegel consigue una doble inserción: 1) inserción de las instituciones modernas en una historia dramática del progreso de la libertad del mundo, y 2) inserción del individuo (que fue separado de *su* mundo por la religión) en estas instituciones por obra de la filosofía, pues ellas realizan la finalidad inmanente del ser humano, o sea, libertad en la interdependencia. Con esta operación teórica Hegel se ve él mismo como continuador de la tradición ilustrada, de la emancipación por la razón tal como había sido formulada por Kant¹⁰. En este contexto Hegel puede, incluso, interpretar con satisfacción su

¹⁰Cf. el conocido opúsculo publicado por Kant el año 1784 titulado «¿Qué es la Ilustración?». Trad. cast. en **Kant, Immanuel: Filosofía de la Historia**. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1981, p. 25 y ss.

personal tarea docente de profesor-funcionario como una curación socializadora del “sujeto europeo moderno” (el cual es en extremo individualista por la fuerza intrínseca de la autoafirmación de la libertad). Su filosofía, haciendo evidente la racionalidad de las instituciones modernas, reconciliará este sujeto, cree él con demasiado optimismo, con su tiempo y su mundo.

Estamos ahora en condiciones de entender también porqué es esencial a esta educación socializadora, la inmanentización de la razón divina en el mundo, con la cual Hegel se constituye también en continuador de Spinoza y se gana la misma calificación, decretada por los teólogos, de enemigo de la religión y «perro muerto» que ya se había ganado el judío holandés¹¹. Lo divino es la libertad, la autodeterminación pura (*FD* § 22); el estado y el derecho sólo merecen este adjetivo escandaloso en la medida en que la realizan. De esta manera Hegel recoge también y hace suya la tradición ilustrada que ahuyenta a la religión eclesiástica de las cuestiones públicas, pero lo hace de una manera muy propia que resulta paradójica: ahuyenta la religión por absorción o digestión (cf. *FD* § 270). Y da por sabido que los cristianos residuales del Dios trascendente serán fatalmente restauracionistas como lo muestran los acontecimientos de Francia (reinado de Carlos X y revolución subsecuente de 1830) y de España (disolución de las Cortes de Cádiz y restauración del absolutismo por Fernando VII; cf. *FD* § 270 con su añadido).

Hay que subrayar que, no obstante la inmanentización de la razón (divina) en las instituciones políticas procedentes de la

¹¹*Enz* § prol. 2, p. 10 en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830)* Hrsgb. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg, Meiner, 1969.

revolución francesa, revolución estabilizada/estatalizada por Napoleón, y a pesar también de la correspondiente cancelación del derecho natural como instancia trascendente, Hegel no pierde los imprescindibles intervalos que permiten la función crítica de la *Filosofía del Derecho* frente al puro positivismo político y jurídico. El primer intervalo es específicamente filosófico y radica en la diferencia siempre presente entre el concepto puramente racional y su encarnación en una configuración institucional concreta (*FD* § 1). Pero además, en el hegelismo hay un segundo intervalo, tanto o más importante que el primero. Filosóficamente se expresa como diferencia entre representación del entendimiento y concepto de la razón, pero esta diferencia no se queda en el terreno de la filosofía «pura» sino que obtiene una traducción social importantísima. Se trata de la diferencia que separa **bourgeois** y sociedad civil por un lado, y **citoyen** y estado por el otro. La sociedad civil y el **bourgeois** que es su sujeto, están asociados para Hegel a la representación del entendimiento (siempre separadora y fijadora de las determinaciones) la cual se liga por su lado a la particularidad y al particularismo ya evocados. El orden político, por otra parte, y el ciudadano que es su sujeto, están asociados al concepto racional (siempre dialécticamente dinamizador) y, con él, se ligan a la universalidad. Ocurre aún un tercer intervalo crítico, interior este último al propio ordenamiento jurídico moderno, ya que el derecho como realización institucionalizada de la libertad presenta él mismo estratos diferenciados que dan lugar a conflictos entre derechos. El más problemático de estos conflictos, siempre dentro de la filosofía hegeliana del derecho, es el que surge entre el derecho a la libertad de conciencia (*FD* § 30 N) y los otros derechos. Conflicto especialmente difícil ya que no se deja resolver con el expediente de una sencilla priorización de un derecho sobre el otro, como se hace habitualmente en los conflictos jurídicos. Dando por sentado que la libertad de conciencia es cier-

tamente prioritaria la dificultad permanece, ya que sólo resulta positivable su protección externa (*FD* § 138).

IV. Sociedad Civil y Estado: Segunda caracterización

La pareja sociedad civil-estado es por tanto el tronco de la cuestión ético-política. Por eso el libro titulado *Filosofía del Derecho* es realmente una filosofía social, cosa muy clara si tenemos en cuenta que lo más genéricamente social se llama allí «eticidad» (*Sittlichkeit*, de *Sitte*, costumbre) en el argot hegeliano y la eticidad ocupa toda la tercera parte del libro de Hegel y le da su volumen y su densidad. La eticidad se entiende como vínculo real y lógicamente anterior a cualquier tipo de pacto y comprende tres grandes instituciones: familia, sociedad civil y estado. Pero como sea que en el tratamiento hegeliano de la familia se observa una clara tendencia de esta institución hacia la privacidad, la pareja sociedad civil-estado queda como la parte verdaderamente troncal de la *Filosofía del Derecho*. El libro sin embargo destaca en su título la palabra «derecho» no por capricho, sino porque el derecho, institucionalizando la libertad como valor absoluto, viene a ser norma social por excelencia. Es la norma social más explícita y, por la fuerza coactiva que le comunica el estado, la más enérgica. De esta manera se puede entender por qué Hegel da tanta importancia al derecho; porque es la principal mediación o articulación entre sociedad civil y estado; porque la ley reclamada por la sociedad civil como protección de su ámbito de libre actividad y como garantía que ella misma no puede darse de las obligaciones contractuales, emana del estado. Él la introduce en la sociedad civil mediante la administración de justicia contribuyendo así a configurar la misma sociedad. Y por eso también se comprende porqué la *Filosofía del Derecho* es substantiva y forma parte esen-

cial del sistema filosófico. No constituye una reflexión cualquiera sobre cualquier objeto, de acuerdo con el actual uso lingüístico que nos permite hablar de la filosofía del marketing o del pasear, sino que la filosofía, si es de verdad filosofía, tropezará necesariamente y muy pronto con el derecho como articulación principal de la vida humana.

Ahora bien, enseguida se impone una precisión muy específicamente hegeliana. La petición de seguridad jurídica (y de servicios) que la sociedad civil dirige al poder político, petición ciertamente justa y mediada por las corporaciones (que hoy se llamarían Patronal y Sindicatos o Consejo económico-social), se ve sobrepasada por la actividad legislativa. Cuando el estado lo es de verdad, es decir, cuando es poder político con la necesaria energía y eficacia, realiza también una actividad positivamente promotora del valor libertad para todos (o derechos humanos en general, diríamos hoy) que excede la libertad meramente liberal, única que concibe y demanda el **bourgeois**, el cual no ve nada más allá del provecho particular y del bienestar material. Pero por el hecho de que el estado según Hegel es el único órgano de realización hasta ahora existente de realización efectivamente real, valga la redundancia (**wirklich**), de la universalidad, no puede limitarse a corregir los excesos y las faltas inevitablemente generadas por el sistema económico de la sociedad civil (miseria material y moral, hoy diríamos marginalidad y consumismo), sino que ejerce la actividad política que le es más propia y que solamente es concebida por el **citoyen**. Dicho de otra manera: por descontado que el estado ha de redistribuir el producto social con su mano bien visible, visto que no hay bastante con la mano invisible de la interdependencia en la generación y satisfacción de las necesidades económicas, pero con eso no acaba el cometido del estado. Los valores esencialmente ligados a la universalidad del ser humano y a su dignidad han de ser promocionados y no solamente

protegidos. La sociedad civil cegada por el interés particular no demanda esta segunda protección que ve como improductiva y aún esterilizadora de la actividad económica. Rechaza por tanto los impuestos destinados a sufragar los gastos con los cuales crear condiciones de posibilidad para los provechos y satisfacciones más específicamente humanas (y también más inútiles ciertamente desde una perspectiva meramente económica). Las modernas tecnologías de trabajo han de crear tiempo libre y no desempleo; sin tiempo libre no hay libertad (cf. *FD* § 67), pero el tiempo libre no basta, porque el particularismo constitutivo de la sociedad civil repartirá desigualmente (a favor de los grupos con más capacidad adquisitiva) el tiempo social liberado por la tecnología y, siempre a la caza de más provecho, lo colonizará con el consumismo.

La inserción en la lógica de la pareja sociedad civil y estado permite a Hegel contemplar no solamente la articulación entre los dos términos, sino también la dinámica de una y otra e incluso el origen de cierta conflictividad inevitable entre las dos. Esta contemplación se produce adscribiendo la sociedad civil a la particularidad y el estado a la universalidad. Con los elementos hasta ahora introducidos en este trabajo hemos podido presentar una nueva caracterización que profundiza la primera y más provisional que dábamos al comienzo del artículo. Ahora hay que volver a dar una vuelta por el ámbito sistemático de inscripción de la doctrina social y política de Hegel, a fin de hacer una tercera aproximación, más detallada todavía, a la relación entre sociedad civil y estado.

V. Racionalidad Social

Un texto de Hegel que no se encuentra en la *Filosofía del Derecho*, sino en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y pre-

cisamente en la parte que en esta obra se dedica a la lógica del concepto¹², hace explícita la forma circular que atribuye a la racionalidad en sí misma y explicita muy esquemáticamente su realización en el campo social. El texto es muy condensado y de lectura difícil, sobre todo porque Hegel, de modo muy pedante para nuestro gusto, utiliza una terminología tomada de la Lógica formal aristotélica y más remotamente del *Timeo* de Platón¹³. Por eso dice Hegel que la racionalidad, tanto en el campo de la naturaleza (sistema solar), como en el de la sociedad (**Staat**, dice el texto, pero usado aquí en sentido genérico como se ve unas líneas más abajo cuando de la misma palabra se hace allí un uso más restrictivo) consiste en un “sistema de tres silogismos”. El desarrollo de esta tesis la hace Hegel luego mediante palabras como “extremo”, “término medio” y “concluir”. De todos modos, la teoría silogística tradicional ha estado tan transformada por Hegel que

¹²Enz § 198. N. «Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El *singular* (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc. del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización».

¹³*Timeo*. 32. En el texto Platón introduce ya como relación más perfecta e incluso más bella la que consta de tres términos con la particularidad de que cada uno de ellos pueda hacer de término medio.

resulta casi irreconocible. Sin embargo el texto es interesante porque de manera extraordinariamente abreviada da una visión de conjunto de la *Filosofía del Derecho* y más exactamente de cómo entiende él la racionalidad social.

En la nota que ofrecemos se contemplan tres «términos» que vienen a funcionar como tres subsistemas: persona, sociedad civil y estado. A cada uno de ellos le atribuye un «momento» del concepto total: la persona es la singularidad, la sociedad civil como lugar donde se desarrolla la economía es la particularidad y el estado es la universalidad. Siendo los tres meros «momentos» parciales del concepto, ninguno de ellos puede subsistir separadamente. Todos viven trabados en y con los otros, y forman un todo organizado. Pero es necesario contemplar el modo de imbricación mutua, el cual según Hegel se realiza como sistema de tres silogismos o sistema con tres subsistemas. Eso es así porque cada uno de los momentos puede hacer, y hace, el rol de término medio entre los otros dos. A fin de no alargarnos demasiado en el comentario, esquematicemos:

	S (= persona)	
P (= soc. civ.=		U (= estado)
subsit. econ.)		

Leamos ahora el esquema:

1) (S-P-U) = La persona se concluye consigo misma, es decir, satisface sus necesidades (se mantiene, vive y crece, o se realiza) insertándose en la sociedad civil. Determina directamente la actividad económica cuando ejerce su oficio o profesión. Pero como la sociedad civil determina por su parte la política y esta a su vez determina la vida de la persona, resulta que el individuo recibe a través de la economía y de la política su propia determina-

ción, modificada, es claro, por la de todas las otras esferas que intervienen en el proceso. Se autodetermina en la interdependencia.

2) (P-U-S) = Ahora bien, la sociedad civil como una manera de satisfacción de las necesidades (economía) es también un subsistema que tiende **per se** a su propia conservación y crecimiento, autodeterminándose. Pero no se autodetermina al margen de los otros subsistemas, sino que determinando la política (p. e. la actividad legislativa mediante cuerpos intermedios), resulta que las nuevas leyes modifican la vida de las personas (acceso a la propiedad p. e.) y ellas, de esta manera, modifican evidentemente economía y sociedad. La relación P-U dentro de este silogismo es punto principal de la articulación entre sociedad civil y estado.

3) (U-S-P) = El estado, a la búsqueda de su propia subsistencia y para satisfacer sus finalidades específicas pone determinaciones en la vida de las personas, pero estas determinaciones modifican su actividad laboral, p. e. El trabajo de las personas, por su lado, determina el rendimiento económico, el cual a su vez repercute en las determinaciones que adopta el poder político.

Pero la cosa funciona también en otra dirección. Comenzando siempre por cada uno de los tres términos o subsistemas, resulta:

4) (U-P-S) = El subsistema político actúa igualmente sobre sí mismo y busca conservarse y reproducirse determinando las otras dos: determina directamente ahora la economía (cambiando las tasas de interés o gravando con impuestos la actividad económica p. e.) y así la política modifica indirectamente la vida de las personas. Pero la política se ve también finalmente modificada porque a su vez las personas varían su participación en la política. En este silogismo la relación U-P es el otro punto principal (el

primero lo hemos indicado en el silogismo 2) de articulación entre sociedad civil y estado. Aquí la acción va en dirección contraria, desde el estado a la sociedad civil y es el lugar sistemático del derecho administrativo.

5) (P-S-U) = Por su lado el subsistema económico, a fin de autoconservarse, interviene en las personas (p. e. cambia las retribuciones de los trabajadores por iniciativa propia), cosa que no deja políticamente indiferente a los trabajadores.

6) (S-U-P) = Finalmente las personas toman también iniciativas específicamente políticas a fin de que el poder intervenga en la economía y, como ésta repercute en su vida, las personas se ven igualmente determinadas por esta vía. Es necesario advertir además que de esta manera las personas se autodeterminan aunque no les parezca, ya que reciben la repercusión sobre ellas de la propia acción, aunque modificada por las dos mediaciones.

Conviene hacer ahora diversas observaciones. Primero, la intención última de Hegel (reconciliar al individuo con su mundo) se revela con claridad en la afirmación de que la racionalidad que todos estamos dispuestos a conceder a las leyes naturales es igualmente observable en la sociedad y que esa racionalidad objetiva reproduce la estructura del pensamiento humano. Nos podemos entonces reconocer en la sociedad como producto de la racionalidad. En segundo lugar, el malabarismo teórico de Hegel para hacer ver el juego circular de causalidad recíproca o de interacción mutua tiene ventajas evidentes. Rompe el esquema ingenuo y vulgar de la causalidad unidireccional de acuerdo con el cual pensamos cuando no pensamos. Pero sobre todo, en tercer lugar, Hegel consigue cierta representación de otra cosa muy importante y difícil de captar: que todo sistema y subsistema se autodetermina en interdependencia. Se puede ver aquí cierto

preanuncio de la sociología de Luhmann¹⁴, pero lo que ahora nos interesa es subrayar que cada “momento” lógico, erigiéndose en subsistema, tiene su propia lógica de autoconservación. También creo importante observar como punto cuarto, que la iniciativa de cada subsistema se ejerce directamente sobre los otros dos y esta acción, tanto si se quiere como si no, repercutirá indirectamente en la esfera que no fue tocada en primera instancia y por último

¹⁴Una exposición muy asequible de la teoría sociológica de Niklas Luhmann nos la ofrece el libro: **Izuzquiza, Ignacio: *La sociedad sin_hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo***, Barcelona, Anthropos, 1990.

A propósito del texto de Hegel que estamos comentando puede llamarse la atención sobre una consecuencia luhmanniana que sería posible deducir del pasaje hegeliano, aunque en él esta consecuencia no esté presente, a saber, que en virtud de la lógica propia de cada subsistema, la comunicación entre ellos es necesariamente “filtrada” o seleccionada. En efecto, si la acción de un subsistema (p. e. la sociedad civil) sobre otro (p. e. el estado) se produce en virtud de la necesidad de autoconservación del primero, la propia autoconservación de éste estimula demandas y exigencias al segundo (en la hipótesis, a los órganos políticos) a favor de los propios intereses (particulares). Pero el segundo subsistema será “sordo” a estas demandas, no las recibirá a menos que sean transformadas en peticiones que “le convienen”, es decir, que están conformes con la lógica (ahora, política) del segundo subsistema (estado). Dentro de la lógica hegeliana esto es perfectamente congruente. El paso de una a la otra lógica (el filtro, digamos) es un típico **Übergang** hegeliano. Cabe que sea negada la forma de la particularidad social a fin de transformarse en forma política (pretensión universal), pero el contenido de la demanda “pasa” verdaderamente a la otra cuando sucede aquella superación dialéctica de la primera forma en la segunda. La lógica de la comunicación entre subsistemas que acabamos de sugerir explica porqué la interacción entre ellos es posible pero no inmediata. Por este camino puede pensarse que la sociedad no es necesariamente “sociedad sin hombres”, pero el individuo ha de saber que sus “derechos” no serán efectivos en la sociedad civil, ni en el ordenamiento jurídico, ni en la política, sino que permanecen utópicos mientras los tales derechos no rompan los límites del interés meramente personal y *sobre todo* mientras su contenido no tome forma audible para la lógica de la sociedad civil y para la lógica política.

caerá sobre la esfera que tomó la iniciativa. Pero como sea que llegará modificada por la acción de las otras esferas, llegará quizá de manera no querida. Dicho rápidamente: la autodeterminación sucede necesariamente dentro de un juego de dependencia mutua y heterodeterminación. Pero si la autodeterminación es la fórmula más breve para definir la libertad, resulta que la racionalidad de la libertad radica entonces, por paradójico que pueda parecer, en la autodeterminación *en el otro y por el otro*, nunca en la identidad aislada y contra el otro. Dicho lacónicamente: La acción de la libertad no es nunca solitaria sino que es una co-acción (no coactiva, por supuesto) de libertades.

Continuará en el N° 6