

Hacia una libertad más razonable: Hegel y el liberalismo

Fernando Aranda

Un siglo y medio largo ha transcurrido ya desde que G.W.F. Hegel produjera una de las obras políticas más polémicas y debatidas durante el presente siglo. Nos referimos a la *Filosofía del Derecho*, obra singular de este filósofo alemán a quien le ha sido deparado por el destino el honor reservado a unos pocos de perdurar en el tiempo, no sólo como uno de los principales forjadores del pensamiento político, sino también como uno de los máximos representantes del pensamiento en su totalidad, debido a la multiplicidad temática y profundidad de su obra filosófica.

Transcurrido este lapso desde su época hasta la nuestra, nos preguntamos aún hoy hasta qué punto su pensamiento sigue vivo en un mundo tan distinto como el actual, del que lo vio nacer y crecer, y en cierto modo, también, quedar registrado bajo la mirada realista que le imprimiera a la letra de su pluma. Habida cuenta de que Hegel tuvo la capacidad de percibir su tiempo y plasmarlo en el pensamiento, ¿podemos, además, encontrar en él elementos que nos conduzcan al logro de una mayor comprensión de los problemas sociales y políticos del mundo de hoy?; ¿hasta qué punto tiene vigencia, todavía, su postura en relación con la sociedad y el Estado? y ¿en qué sentido podemos seguir utilizando sus categorías de análisis sin pasar por anacrónicos o extemporáneos?

La concepción política y social hegeliana no constituye, hoy, en los epígonos del siglo XX, un modelo

paradigmático. Sin lugar a dudas no nos costará hallar en él ciertos análisis ya obsoletos y sin aplicación alguna. No se tratará aquí de hacer de Hegel un pensador liberal o antiliberal, nada más lejano a nuestras intenciones. Sólo habremos de limitarnos a presentar algunos elementos de su brillante análisis acerca de la sociedad y el Estado de su época, sin que esto signifique una adhesión a sus principios. Ante todo deberemos tener en cuenta sus propias palabras expresadas en el Prefacio de su *Filosofía del Derecho*, acerca de que la filosofía siempre llega demasiado tarde, recién a la hora del crepúsculo Minerva levanta su vuelo.

Si quisiéramos encerrar en una frase, lo más reducida posible, la esencia de la problemática socio-política del mundo en que vivimos, dondequiera que habitemos, quizás diríamos que nuestra vida ha llegado a un grado tal de individualismo, que escasamente caemos en la cuenta de que nuestros más próximos acompañantes y allegados, con quienes compartimos la mayor parte de las horas del día, realmente existen, y apenas sabemos qué les sucede. Paulatinamente, esta vivencia se fue haciendo carne en nuestras vidas y ya casi no reparamos en ello. Paradójicamente, este alto grado de privatización de la existencia no trajo a la humanidad un mayor desarrollo de las libertades individuales. Sólo unos pocos han podido participar de los beneficios que esta situación pudo darles. Tendremos en cuenta, por otra parte, que lo dicho anteriormente pone al descubierto, en el sector de la población más desfavorecida, una pérdida casi total de las libertades, como consecuencia de una desigualdad cuasi-congénita e irracional que lo ha sumido en un tipo de existencia infra-humana, por debajo de los niveles mínimos de una vida dignamente aceptable.

Es en este contexto, ante el evidente hecho de la unificación ideológica del mundo -lo cual significa

Fernando Aranda es Licenciado en Filosofía y se desempeña como docente y secretario asociado de Investigación y Extensión de la Universidad Adventista del Plata.

algo totalmente distinto de la tan mentada “muerte de las ideologías”, que se nos ocurre que la pretendida búsqueda hegeliana de un concepto racional de libertad pudiera servir para iluminar en parte esta problemática del mundo actual. En esto consiste la hipótesis central de nuestro trabajo, idea que pivotea en tres frentes, buscando su racionalidad en el pensamiento que la funda, el de Hegel, en la comprensión que éste tiene de la historia y por último, por comparación, en el análisis de ciertos acontecimientos históricos que lo precedieron y que lo sobrevivieron. Como base de nuestra hipótesis de trabajo partimos de la intención hegeliana de querer fijar las condiciones de realización de la idea de libertad en el mundo. Para ello será necesaria la exigencia de una sustancial racionalidad en todo ámbito en que se den relaciones humanas: la familia, la sociedad, el Estado. En definitiva, la exigencia de un “derecho racional”.

Sabido es el hecho de que Hegel valoró la libertad de la *polis* griega, como así también su reconocimiento de otros hitos que determinaron la realización de la idea de libertad en la historia, a saber: el surgimiento de los derechos de la persona en Roma, el descubrimiento de la conciencia a partir del cristianismo, la hegemonía del sujeto en la modernidad, etc., todo lo cual condujo a nuestro pensador al intento de dejar en claro las distintas funciones y poner cada cosa en su lugar. Así dio origen a la división y complementación de esferas: la *sociedad civil* y el *Estado*. En cada una de ellas habrían de cumplirse los requerimientos de la vida del hombre moderno. Sobre la base de este esquema estructuramos el presente trabajo, culminando con el *leit-motiv* del mismo, que refiere inmediatamente a la supuesta actualidad del pensamiento hegeliano, en un intento de responder las preguntas antes formuladas.

Concepto de libertad: en búsqueda de una definición

El hecho de que la política, incluso la económica, vayan de la mano de un determinado concepto de la libertad en que están ancladas, implica que a la hora de tener que valorar una teoría política haya que hacerlo desde su marco referencial de libertad. A diferentes concepciones de la libertad, sucederán otras tantas distintas concepciones políticas. Nuestro análisis del concepto de libertad y de su correlativa racionalidad, se inserta en el marco de la libertad política. A fin de dejarlo bien en claro y a fin de deslindar responsabilidades diremos que, de ningún modo nos ocuparemos aquí de la liber-

tad en sus sentidos antropológico o metafísico. Si hablamos, entonces, de una “racionalización de la libertad”, desde el marco de la filosofía hegeliana, tal como anuncian las palabras que dan título al presente trabajo, será conveniente verificar el desarrollo de la libertad a través de la historicidad de sus formas y situar, pues, su razón a partir de la formulación de sus definiciones. En el contexto de este intento de definición del concepto de libertad, sustrayéndola de su desarrollo histórico, a fin de precisar su noción y sólo con la intención de establecer un marco teórico referencial desde el cual analizar el desenvolvimiento de sus formas, encontramos un concepto ambivalente de libertad, que pasaremos a explicitar a continuación. Nos referimos a la libertad negativa y la libertad positiva.

Demás está decir que esta diferenciación es muy discutida desde ciertas ideologías, las cuales, por lo general, habrán de inclinarse por una u otra, identificando a la libertad sin más, con uno de los aspectos mencionados.

Hobbes está mentando a la libertad negativa cuando en el capítulo 21 del *Leviatán*, dice que “La libertad significa propiamente la ausencia de... impedimentos externos al movimiento” (De Zan, 1993, p. 38). Bajo esta definición “libertad” tiene el significado de una facultad por la cual uno puede hacer lo que se le antoje o venga en ganas, sin que nadie lo impida. Tal esfera de acción no estará restringida en absoluto, ni por la sociedad ni por el Estado (p. 37).

Analizándola desde la perspectiva de la tradición liberal, y específicamente a partir de uno de sus principales ideólogos, notamos cómo la diferencia entre ambas libertades surge ya cargada de un contenido valorativo, al circunscribirla a su situación histórica y valorarla de acuerdo con el signo de la época, la idea de “progreso”:

La diferencia fundamental de las concepciones de la libertad política había sido puesta de relieve por Benjamín Constant en un famoso discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de París con el título: ‘De la Liberté des Anciens comparée a celle des Modernes’. Los antiguos (es decir, los ciudadanos de las primitivas repúblicas griega y romana), concebían la libertad como participación en el poder político entre todos los ciudadanos. En el sentido moderno, en cambio, la libertad se entiende como la garantía de los derechos personales, el goce de la seguridad en la esfera privada, las libertades individuales, que no pueden ser sacrificadas por nada. (p. 36)

Desde una postura liberal moderada, Isaiah Berlin caracteriza a la libertad positiva como “la facultad de no obedecer otras normas más que las que los propios sujetos se han impuesto a sí mismos, o reconocen como legítimas” (p. 36).

El sentido positivo de la libertad se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo... La respuesta a la pregunta ¿quién me gobierna?, es lógicamente distinta de la que corresponde a la pregunta: ¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno? Es en esta diferencia donde radica, en última instancia, el gran contraste entre los dos conceptos de la libertad positiva y negativa. (p. 36)

La libertad en la sociedad clásica: del mundo griego al mundo cristiano

Vista desde una perspectiva actual (moderna), la sociedad clásica nos resulta opresora de los derechos individuales y protectora de los derechos públicos, perspectiva que padece un inevitable anacronismo, producto de sustanciales cambios ocurridos en el puesto del propio hombre dentro del cosmos. El papel que cumplía el hombre griego en su mundo era muy distinto del que actualmente cumple. De aquí derivarán los diferentes ámbitos de libertad y las mencionadas dificultades de interpretación.

El análisis contextual del mundo griego, realizado a partir de la valoración hegeliana del mismo, nos muestra una sustancial politización y sacralización de la existencia, que permanecieron constantes en el horizonte del mundo cultural griego hasta el momento de la helenización. Las filosofías de Platón y de Aristóteles fueron sus figuras paradigmáticas. La transformación del mundo griego en romano contrajo en sí una redefinición del concepto de libertad, incipiente aún, sin algunos elementos particularizantes que poco más tarde sobrevendrían como producto del surgimiento del cristianismo en el mundo.

La *polis* griega, a decir de Hegel, encarnaba belleza, felicidad, bien, libertad. El arte fue para el hombre el mejor vehículo para expresar tales sentimientos; la religión era el estilo de vida por medio del cual se fueron edificando tales valores. En la *polis*, religión y política se identificaban. Atenea era el verdadero dios de Atenas. El hombre hallaba la sustancia de lo divino en su mundo, en su patria, lo cual le permitía vivir en unión con una totalidad de características divino-humano-políticas. Esta religión inmanente le permitía al hombre griego sentirse a sí mismo en una unidad con sus

conciudadanos. La unión de lo sacro con lo profano y de lo místico con lo político les permitía vivir su propia vida concreta, altamente politizada, como su única y verdadera meta, como la máxima aspiración de su realización ética.

El ciudadano griego, en su república, que no era otra cosa que la *polis*, era libre, feliz; gozaba de su libertad y ésta era ejercida por él positivamente. En Grecia tenemos, pues, que el ciudadano gozaba de una libertad plena que comprendía la totalidad de sus experiencias, todo ello en el ámbito de la *polis*. El significado prístino del término *sociedad* no es otra cosa que “unión”, “asociación”, “*koinonía*” (término que se usa en griego). En la filosofía política aristotélica no aparece separado lo que para el hombre de los epígonos de la modernidad y más aún para nosotros, hoy, son dos cosas distintas y separadas: el *Estado* y la *sociedad*. De acuerdo con Aristóteles ambas conformaban una unidad, una “totalidad social” (“*koinonía politiké*”), donde lo civil se hallaba entremezclado y hasta encubierto por lo político. El Estado aristotélico era idéntico a la sociedad civil. El Estado no contenía en sí a la sociedad, era *sociedad*, o, más precisamente, era una sociedad política.

La identificación de lo público con lo privado resulta un concepto meridiano para la comprensión del significado de la libertad en Grecia y la antigüedad inmediata posterior. Cabe señalar que las mencionadas implicancias de la filosofía social y política griegas, eran consecuencias derivadas de presupuestos metafísicos que subyacían como su más sólido fundamento cultural.

Esta libertad de la *polis* griega, *positiva*, efectiva y concreta, conlleva, a la luz de la metafísica de la modernidad y sus consecuencias político-sociales, una obligada crítica, la cual se constituye en explicación de su paulatina transformación. Este cambio se logrará a partir del establecimiento de ciertos hitos, de los cuales habremos de ocuparnos más adelante. Esta libertad positiva adolecía de ciertos problemas, tales como su selectividad, puesto que sólo podían gozar de ella los ciudadanos reconocidos. Además, era una libertad irreflexiva, incapaz de una autocrítica que la catapultara hacia el desenvolvimiento de su transformación creativa (cf. De Zan, 1993, p. 51).

Tampoco resultó muy feliz, comparándola con los riesgos de la libertad positiva, el advenimiento al mundo de la *libertad negativa*. El aumento del poderío económico de los imperios, tanto en Atenas como en

Roma, contribuyó a la formación de una aristocracia a la cual le cedieron libremente el poder. Aquella, desconociendo la fuente de donde ese poder había emanado, llegó a consolidarlo por medio de una extraña mezcla de violencia, por su parte, y profunda despreocupación por la totalidad, por parte del ciudadano (cf. Hegel, 1978, pp. 151, 152). El Estado dejó ya de ser incumbencia del hombre común, pasando así, a ser dominio de uno solo o de unos pocos. Cada individuo pasó a ocupar su parcela. La utilidad llegó a ser el valor imperante, ya sea en cuanto a lo requerido por el Estado a sus ciudadanos, como a la motivación que animaba la vida de éstos. Toda actividad era ejercida en función de lo individual, y ya no más en función de totalidad alguna.

Resumiendo, la filosofía social de los griegos era un producto derivado de los presupuestos metafísicos que condicionaron su mundo. El hombre estaba tan constituido con su entorno que todo lo que hacía y pretendía en esta vida era hecho en aras de la unión con los demás miembros de una totalidad de la que formaba parte. Mundo político, social y económico se superponían en una sustancial y mancomunada convivencia. El ciudadano de la *ciudad-Estado* participaba de la vida de su ciudad, era él quien le otorgaba sentido. La *polis* era el primero y último objetivo de su existencia; a ella le debía su asentimiento y obediencia, lo cual ejercía de manera no forzada, sino, por el contrario, al modo de un feliz idilio en el que tenía parte activa. Los defectos de la *polis* griega fueron su elitismo dominante y la ausencia de una conciencia crítica que fuera capaz de tomar distancia de sí misma. Finalmente, esto último la habría de llevar a su auto-atrofia y postrera extinción.

Con el tiempo y con su consiguiente transformación, la sociedad-Estado se fue redefiniendo a la par que la vida humana iba trocando sus metas y propósitos esenciales. Quizás se nos ocurra, en primera instancia, juzgar el mentado abandono moderno del interés del ciudadano hacia lo público, como un claro signo de egotización de la existencia; quizás, inclusive, pensemos que tal abandono del interés altruista no produjo otra cosa que la subversión de ciertos valores forjadores de

“
Vista desde una perspectiva actual (moderna), la sociedad clásica nos resulta opresora de los derechos individuales y protectora de los derechos públicos, perspectiva que padece un inevitable anacronismo, producto de sustanciales cambios ocurridos en el puesto del propio hombre dentro del cosmos.

”

la realización de la esencia humana. Vista retrospectivamente, desde una época de la historia como la actual, tan sobrecargada de dramas sociales y humanos, es posible que aquella libertad del mundo griego antiguo se nos antoje con un fuerte dejo de nostalgia y ansias de recuperación. Asimismo hemos de reconocer que hoy miramos a la *polis* griega desde una existencia que ha alcanzado un conjunto de libertades particulares que antes estaban vedadas o lejos de ser reconocidas, básicamente debido al simple hecho de que eran desconocidas. Lo cierto es que la historia general del mundo y la historia de las ideas son procesos irreversibles, lo cual nos lleva, en ocasiones, a la imposibilidad de determinar con precisión el peso específico que han tenido ciertos hechos

que dieron lugar a los hechos.

Sociedad y libertad: precisiones terminológicas y semánticas

Con el advenimiento del cristianismo al mundo un nuevo concepto de libertad se instala en el ser del hombre, fundado en el valor que ahora adquiere la persona. La pérdida de libertad positiva encontró su desasosiego en la adquisición de otro tipo de libertad: la libertad formal o negativa, ya ejercida en las postrimerías del Helenismo y con vigencia plena entre la ciudadanía romana. Esta libertad negativa tuvo una radical importancia para el fortalecimiento del desarrollo de la libertad concreta e hizo posible el surgimiento de una conciencia crítica ante la tradición, a partir de una toma de distancia de cualquier autojustificación del ser.

El sentido antiguo de sociedad permaneció muy similar a través de toda la Edad Media hasta entrada la Modernidad, de manera que el Estado medieval continuó siendo idéntico a la sociedad. No había aún dos nombres para dos realidades distintas o disímiles¹. La fórmula clásica: *civitas sive societas civilis sive res publica*, perduró en el tiempo como la clave de comprensión de toda la filosofía política vetero-europea, tematizada en el Medioevo por San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino, retomada en la Modernidad por Bodin, Melanchton, Hobbes, Spinoza, Locke y finalmente

Kant. Explícitamente señalan, tanto San Alberto Magno como Bodin, que “el Estado es la sociedad civil o política” (Riedel, 1975, pp. 129, 130).

Ahora bien, una vez que hemos señalado el hecho de la identificación, nos importa aquí destacar el tipo de relación que guarda la sociedad en cada época con la idea de libertad que pervive en ella. Tal identificación venía encubriendo desde la antigüedad y en secuencia sucesiva, dos aspectos de la libertad concreta; ya lo hemos esbozado al explicar el pasaje histórico y la transformación de la libertad positiva en libertad negativa, sin que este devenir haya quedado fijado en forma definitiva hasta entrada la Modernidad.

Volviendo a la significación que la Modernidad dio al concepto de “sociedad civil”, “Melanchton y Spinoza divergen formalmente de la definición de ‘civitas’, solamente en que la equiparan con la ‘societas civium’...” (Riedel, 1982, p. 201). Tal equiparación la hallamos, al menos conceptualmente, inclusive en Hobbes, a través de su concepción de la *unio civilis*, que culmina en el *status naturalis* con el sometimiento de los ciudadanos al Estado. También John Locke participa de la mentada confusión, al titular el capítulo VII de su obra *Dos tratados sobre el gobierno* (1689), como “*De la Sociedad Política o Civil*” (*Of Political or Civil Society*) (p. 202). Ya dentro de la tradición alemana, C. Wolff (1740) definió a la ciencia política como: “*Quella parte della filosofia, nella quale l’uomo é considerato come vivente nello Stato (in Republica) ossia Stato civile si chiama Politica. La Politica é quindi la scienza del dirigere le libere azione nella societá civile ossia Stato*” (citado por Riedel, 1975, p. 131). Kant, en la *Metafísica de las costumbres* (1797), Primera Parte, # 45, interpreta al Estado como *civitas*, y en el # 46 equipara a la *sociedad civil-estatal* con la *sociedad civil* (cf. Riedel, 1981, p. 202). El término utilizado por Kant, *Staatsbürger*, resultó ser un neologismo para sus contemporáneos, quienes al comienzo lo rechazaron.

Notamos cómo el sentido originario de la *polis* clásica, ha desaparecido radicalmente del mundo occidental. Lo que en el análisis de la vida en Roma y el tipo de libertad vigente, proceso iniciado a partir de la helenización del mundo griego, veníamos señalando como

“
Con el advenimiento del cristianismo al mundo un nuevo concepto de libertad se instala en el ser del hombre, fundado en el valor que ahora adquiere la persona.

”

contraposición con lo que había acontecido en épocas de la *polis* griega.

Hegel: ruptura con la identificación moderna. Objetivo: llamar a cada cosa por su nombre

El pensamiento político de la antigüedad clásica y el de la Modernidad se unen en un punto, en relación con los derechos de la persona. En rigor de verdad, deberíamos decir, mejor, que en este punto crucial es donde se separan radicalmente. La asociación viene dada por el hecho de que ambas épocas negaron la existencia de dos realidades relacionadas con los derechos de la persona y el modo de libertad ejercida a través de estos derechos. La uniformidad del lenguaje acerca de la identificación entre sociedad civil y Estado que perduró hasta fines de la modernidad, exceptuando la filosofía de Hegel, encubrió una sustancial transformación: la libertad positiva (y única existente en el mundo griego) se trocó en libertad negativa con los modernos. Ambigüedad del lenguaje que “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...”. (Riedel, citado por De Zan, 1981, p. 46). Tradicionalmente estos términos tuvieron el significado de *unión* entre los hombres para realizar un fin *común, objetivo* y *universal*. Para la Modernidad, en cambio, sociedad civil consiste en la *delimitación* y garantía de los *derechos individuales* y de la propiedad privada. Atento a esta transformación operada en la cultura occidental, Hegel señalará su equívoco poniendo en evidencia la ambigüedad del lenguaje y la magnitud del significado de este doble encubrimiento. Su esfuerzo habrá de concretarse en una clarificación de los términos utilizados

para estas dos realidades distintas, a la vez que se ocupará de conciliarlas en su diferencia (p. 46). Hegel establece una separación de esferas: *Estado* y *sociedad civil*, término éste que ya no será más sinónimo de “político”, sino que recibe un contenido social, antes ausente. Desde Locke, y luego durante toda la Modernidad, en la identificación entre sociedad civil y Estado, lo que se encubre no es ya la vida privada de la persona, sino la falta del sentido ético de lo político. El Estado liberal burgués no es más que una institución que custodia las libertades individuales. El objetivo de Hegel, al separar las dos esferas, es recuperar el sentido de lo político y que el Estado no sea simplemente un medio al servicio de intereses privados —y egoístas— de los individuos, tal como sucedía con las teorías individualistas modernas. La concepción hegeliana de la sociedad y de la política se constituye así en la síntesis del pensamiento occidental; heredero y crítico de la tradición clásica griega, no pudo menos que integrar un aspecto básicamente moderno, la conciencia subjetiva y el ámbito de lo privado, que desde la crisis de Francfort, y atento a las transformaciones del mundo en que vivía, ya no pudo dejar de reconocer y valorar.

En el sistema hegeliano se recoge la historia del mundo occidental, desde Grecia al cristianismo, al Derecho romano, a la acentuación de la individualidad que ha sido afirmada por los tiempos modernos. En éstos, la reforma protestante, la concepción iusnaturalista, la ilustración, la misma industriosa burguesa, en fin, la filosofía kantiana y la Revolución Francesa, han perfeccionado el descubrimiento cristiano del valor infinito del singular, lo ha despertado con todas sus potencialidades. Grecia no conocía este valor, porque la libertad del singular se identificaba con la libertad de la polis, no se diferenciaba de ella... (Marini, 1989, p. 228).

El gran cambio operado por Hegel en su teoría socio-política es el haber concedido un ámbito propio a la sociedad civil (De Zan, 1981, pp. 47 y 48). Al estructurar la sociedad civil en tres momentos dialécticos, Hegel salvaguarda el sistema de intereses privados, tanto en lo que toca a los derechos inherentes a la persona, como en los que intervienen en la actividad económica, como así también aquellos que tienen que ver con su protección y resguardo, garantías posibles, éstas, gracias a la existencia de instituciones diseñadas para tales fines. Se establece, de este modo, un sistema de autocontrol mutuo capaz de asegurar la realización conjunta de las libertades individuales.

Una aclaración terminológica

Hegel fue pionero en el análisis semántico respecto de la identificación moderna entre sociedad civil y Estado, ubicándose en el centro de una revolución científica que dio lugar a dicha especificación de dos conceptos claves de la modernidad y su posteridad. “Es el primero que incluso terminológicamente da expresión a una concepción adecuada a la sociedad moderna, estableciendo una separación entre la esfera política del Estado y la ‘sociedad civil’” (Habermas, 1989, p. 53). En el citado artículo de Julio De Zan sobre la dinámica de la sociedad civil, el autor destaca la nítida diferencia terminológica que Hegel establece entre ambos sujetos de las dos esferas en que se desenvuelve la vida humana. La expresión *Bürgerliche Gessellschaft*, traducida a nuestra lengua como *sociedad civil*, no fue creada por Hegel, aunque sí lo fue el sentido asignado a ella. (Cf. De Zan, 1981, p. 41). En ciertos pasajes de su obra Hegel debe recurrir al francés, que al igual que el castellano posee dos palabras distintas e inconfundibles para referirse a uno u otro sentido. Debido a que en alemán la expresión *bürger* significa primariamente *ciudadano* en sentido político, así como el término *cives* en latín, Hegel, al referirse al hombre como sujeto de derechos en la esfera de la sociedad civil, lo hace empleando el término francés *bourgeois*, que designa al sujeto privado que realiza actividades económicas (Riedel, 1975, p. 137). Así como en castellano la palabra *burgués* tiene su correlato político en el término *ciudadano*, también en francés existe el término *citoyen*, que opera como complemento político de *bourgeois*. De este modo Hegel pudo salvaguardar la existencia de ambas esferas, diferenciación importantísima a la hora de verificar el sentido asignado por Hegel al concepto de libertad, integrando las libertades negativa y positiva en una “libertad concreta” (Aranda, 1994, pp. 77-80).

Hegel, al tematizar la relación entre la sociedad civil y el Estado, respondiendo de tal manera al modo en que se relacionan los intereses particulares con los universales, está objetando la gran confusión en que ambas esferas permanecieron desde la antigüedad hasta su tiempo.

¿Qué integra Hegel en su concepto de “sociedad civil”?

A partir del mundo romano y el surgimiento del derecho privado, del cristianismo y de la Reforma Luterana, Hegel recupera el principio de la libertad

subjetiva. Su concepto de “sociedad civil” incluye los derechos naturales, es decir, de propiedad, trabajo, libertad de expresión, circulación, etc. Al hablar de “sociedad civil burguesa” queda establecida su relación con los filósofos sociales de la modernidad: Hobbes, Locke, y Rousseau. Del primero toma su concepción de Estado de naturaleza y Estado político, incluida la noción de “violencia”. De Locke, las nociones de trabajo y propiedad. De Rousseau su concepto de “voluntad general”. Su concepto de “sociedad civil” proviene de la obra de Adam Ferguson², *An Essay on the History of Civil Society*, que data de 1767. De Adam Smith toma su teoría de la riqueza de las naciones, junto a la idea de que existen reglas en el proceso de desarrollo del mercado y su teoría sobre “la mano invisible” (*astucia de la razón*). Del liberalismo francés toma la idea del mercado mundial; una sociedad que se desarrolla empieza a exportar sus contradicciones. De Ricardo, y su obra *Principios de economía política*, la noción de las reglas contradictorias que hacen posible el desarrollo del capitalismo; no hay armonía en las relaciones económicas. De todo esto obtiene, en definitiva, un cruce de caminos entre lo antiguo y lo moderno.

Desde el punto de vista de Hegel, el cristianismo ha producido un efecto igualmente profundo sobre la cultura europea, especialmente tras haber sido desarrollado por la Reforma y secularizado por la Ilustración. Bajo su influencia los hombres han llegado a considerarse a sí mismos como agentes morales, no reconociendo autoridad mayor que su propia conciencia o razón. Hegel denomina a la primera tendencia ‘particularidad’ y a la segunda ‘subjetividad’; ambas constituyen el fenómeno europeo, característico de la vida moderna, del individualismo... Hegel percibió que era la burguesía la que formaba la principal base social del individualismo, y a través de quien la Europa de la Edad Media, tradicional y consciente del sentimiento de comunidad, había sido socavada. (Pelzynski, 1989, pp. 256-258)

Limitaciones de la sociedad civil: de la libertad negativa a una libertad positiva

Según el punto de vista hegeliano y su modelo de libertad concreta como integración de las libertades positiva y negativa, será necesaria una esfera superior de la vida en que la persona pueda lograr sus aspiraciones y fines que la caracterizan como tal. Nos referimos a la esfera del Estado, verdadero ámbito de la *eticidad*.

Si la verdadera libertad del hombre se logra solamente en el marco de una comunidad ética regulada

por leyes racionales, en una comunidad tal podrán realizarse la esencia y el fin del hombre, que ya en la *polis* griega existieron, aunque no privados de ciertas limitaciones. Éstas habrán de ser a su vez superadas por la conciencia moderna dotada del sentimiento de particularidad, y luego de la asimilación del sentido griego de lo ético se logrará el fortalecimiento de una libertad concreta en que ambos tipos de libertad queden finalmente integrados. El *Ethos* comunitario, la *Sittlichkeit* termina siendo la base y fuente de libertad del hombre moderno (cf. Taylor, 1983, pp. 164, 165). El alto nivel de politización de la existencia griega se perdió a partir del surgimiento de la conciencia individual³ (De Zan, 1989, p. 13). Las condiciones económico-sociales del mundo moderno han creado una situación tal, que el hombre, debido a este redimensionamiento de su libertad esencial, debe, para desarrollar su vida en plenitud, moverse en dos esferas diferenciadas y complementarias: la de los intereses privados (*sociedad civil burguesa*) y la de su complementaria, que contiene el interés universal: el *Estado*. Hegel intenta, con su diferenciación en estas dos esferas, salvaguardar la vida privada y política del hombre (su libertad negativa y positiva) y dar lugar al burgués y al ciudadano. La sociedad civil será el ámbito en el que pueda desplegar su libertad negativa; en el Estado podrá lograr su otro fin esencial, ligado a una libertad positiva: desarrollarse como ciudadano y participar, así, de las decisiones políticas que le competen (Aranda, 1994, pp. 54, 55).

Racionalidad de la subordinación de la sociedad civil al Estado

En la sociedad civil, el burgués, el individuo, es plenamente libre, capaz de poseer y negociar propiedades según le plazca, entrar en el libre juego de la competencia, pertenecer a una familia y/o grupo social determinado, educarse, establecer contratos de cualquier índole, etc. Pero, a pesar de la apariencia de abundancia de libertad de la que aquí goza, su libertad ha de resultar superada y profundizada en el sentimiento de pertenencia a su comunidad y al Estado. Aquí el burgués participa de la riqueza universal, lo cual sólo ha de ser posible a partir de una toma de conciencia comunitaria.

A la sociedad civil se le concede en la filosofía de Hegel una relativa independencia; en la medida en que posee mecanismos de coordinación entre el intercambio de intereses particulares posee autosuficiencia, pero

si éstos entraran en pugna, entonces se torna necesaria la existencia de otra esfera superior que la regule: el *Estado*. El bienestar y el derecho del individuo poseen una existencia precaria, su universalidad queda en el nivel de la apariencia, por eso Hegel denomina a este sistema de intereses privados “*el Estado externo o Estado de la necesidad y del entendimiento*” (Hegel, 1985, # 183). La libertad del individuo en la sociedad civil sólo es posible por la libertad en el Estado (cf. Bourgeois, 1972, p. 125).

Hegel le retira a la sociedad civil la tarea de materializar el orden de la razón y la adjudica al Estado. Este último, sin embargo, no reemplaza a la sociedad civil, sino, simplemente, la mantiene en actividad, salvaguardando sus intereses sin modificar su contenido. (Marcuse, 1967, p. 194)

Si bien el Estado permanece por encima de los intereses de la sociedad civil, ésta goza de cierta independencia, capaz de permitirle a sus miembros el ejercicio de su libertad negativa. De acuerdo con lo que veníamos expresando anteriormente al explayarnos sobre la ruptura hegeliana con la identificación moderna entre sociedad civil y Estado, Riedel afirma la mutua independencia de ambas esferas, en virtud de la cual es posible que “*entablen su verdadera relación*”, hecho que separa la concepción hegeliana del derecho natural, pues queda claro que para el filósofo suave “*el Estado no es Estado si ya coincide con la sociedad civil, ni ésta es tampoco ‘sociedad’, si es ‘política’, o sea, Estado*” (Riedel, 1982, p. 200).

Hegel mismo afirma que la sociedad civil “*es el campo de batalla de los intereses privados de todos contra todos*” (Hegel, 1985, # 289), razón por la cual ha de ser necesaria la existencia de un centro de poder superior que ordene y regule sus desequilibrios. El fin del Estado no es proteger los derechos privados de los individuos, pero sí debe tolerar la existencia de otra esfera donde éstos puedan desarrollarse libremente. El Estado, mediante sus mecanismos reguladores estableci-

“*Hegel establece una separación de esferas: Estado y sociedad civil, término éste que ya no será más sinónimo de “político”, sino que recibe un contenido social, antes ausente. Hegel intenta, con su diferenciación en estas dos esferas, salvaguardar la vida privada y política del hombre (su libertad negativa y positiva) y dar lugar al burgués y al ciudadano.*”

dos, permite salvaguardar los derechos del hombre privado, del *burgués*, en la sociedad civil; en definitiva, la libertad negativa, tan real e imprescindible para el desarrollo de la conciencia moderna, queda asegurada mediante la existencia del Estado, cuya verdadera finalidad no es ésta sino el desarrollo y sustento de la libertad positiva.

Hegel, por intermedio de su complementación de esferas, sociedad civil y Estado, salvaguarda la universalidad del hombre sin perder de vista el desarrollo de su individualidad; la libertad empírica se transforma en libertad real. Si el Estado es tomado como sociedad civil, la libertad del hombre será falsa; sólo en la esfera superior del Estado el hombre es verdaderamente libre. La sociedad civil es el Estado del liberalismo económico; restringir la libertad humana a una existencia exclusiva en esta esfera es destituirla de su sentido primigenio.

Tal subordinación no implica que el Estado deba lesionar los derechos que posee la sociedad civil (cf. Aranda, 1994, p. 164; Hippolite, 1970, pp. 118-124). Hegel se guardó de asignarle a este mundo de la sociedad civil, sus valores específicos, libertad económica, intelectual, religiosa y leyes igualitarias. Pero del mismo modo que es destacable esto en Hegel, también queda claro que aquel mundo “de lo privado” debía ser trascendido dialécticamente en una esfera superior, el Estado. Así, el *ciudadano-bourgeois* se trueca en el *ciudadano-citoyen*.

El Estado en su dimensión ética (la Sittlichkeit)

La transformación del *individuo-burgués* en *ciudadano* por parte de aquel individuo que había adquirido cierta conciencia civil, significará una mayor identificación con los principios éticos que regulan las relaciones consigo y con sus semejantes. El individuo, cuya esfera de intereses privados era sostenida en forma total, sin amputación alguna, por y dentro de la sociedad civil, adquiere ahora su carácter esencial de ciudadano en una nueva y póstuma forma terrenal de vida:

el Estado. A través de sí se produce la consumación mundana de la *Sittlichkeit*⁴.

A modo de ejemplo, y a los fines de manifestar en forma algo más concreta lo dicho mediante principios abstractos, diremos que los estamentos sociales y políticos —a saber, las instituciones en general: gremios, asociaciones, cooperativas, el Parlamento, etc.— están situados en tensión dialéctica entre los individuos y el Estado. La razón de existencia de los estamentos es doble y ambivalente: por una parte son el vehículo de realización de los individuos: por ellos y en ellos son ciudadanos; asimismo el Estado ejerce parte de sus funciones de control a través de los estamentos. Estos constituyen el enlace entre los ciudadanos y el Estado. De este modo el Estado ya no es ni existe **para** los individuos, sino que éstos, en la medida en que participen a través de la conducción y formando parte de sus organizaciones **son**, en tanto ciudadanos, el Estado. A partir de estos conceptos podemos hablar de la movilidad política que posee el ciudadano como un derecho que le es propio como tal, ya que a cualquiera, según sus aptitudes, le es posible ascender en los estamentos. También esto entraña una vida ética que ha de regular las acciones, por lo cual puede cumplirse el *Ethos* que reclama la vida del hombre como ciudadano libre en el Estado.

Los conceptos hegelianos de *libertad racional* y de *Estado racional* van indisolublemente unidos al de *eticidad*. La verdadera libertad política sólo es posible dentro del marco de una comunidad ética regulada por leyes racionales. Para Hegel una vida es racional cuando se inserta en el orden del *Ethos*. Su concepto de “libertad racional” salvaguarda ambos niveles de libertad: el particular, individual, a través de la sociedad civil y un segundo nivel de libertad, ética y política, que se realiza en el Estado.

Sintetizando las principales nociones acerca de la dimensión ética del Estado, según Hegel, podemos puntualizar lo siguiente:

1. La libertad no es tal si es irracional.

2. El individuo particular, en tanto no acepte la racionalidad ética, se coloca en contra de la libertad, por lo tanto, del hombre mismo.

3. El individuo, en última instancia, debe sujetarse al Estado (cf. Marcos 12:17), pues el fin de este último —al menos en el plano del “deber ser”— es cumplir racional y éticamente el fin de aquél.

4. Si lo anterior se cumple, entonces queda salvaguardada la libertad de los miembros del Estado.

5. En la realidad, esto se llevará a cabo en la medida en que los ciudadanos tomen conocimiento de los principios éticos que sustentan la existencia del Estado.

Seguramente, a la luz de la marcha de los últimos acontecimientos de este siglo, la concepción hegeliana del Estado, a pesar de su énfasis puesto en la diferenciación e independencia de esferas, nos resulta demasiado opresora de las libertades individuales. Notemos, sin embargo, que el Estado hegeliano no es una unidad de control de la vida privada de los ciudadanos. No es un Estado policíaco, si bien cuenta con un sistema policial que garantiza el orden. Tampoco es un Estado benefactor. Hay momentos en que Hegel sólo denuncia los problemas: no atina a formular soluciones:

Si fuera obligado el estamento más rico a llevar la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existirían en otras propiedades públicas (hospitales ricos, conventos, fundaciones) los medios apropiados para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual atentaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de los individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo, dando oportunidades para ello, se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Aquí se manifiesta que en medio del exceso de la riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, no posee los bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe. (Hegel, 1985, # 245)

Hegel señala que la sociedad civil no es suficientemente rica”, porque no puede pagar el sufrimiento y la miseria.

No es necesario insistir sobre la riqueza de este texto. Comenzando por el rechazo de la beneficencia, que sería lo contrario de lo que el hombre debe exigir (o sea el reconocimiento de su valor de ciudadano-productor) concluye con un análisis del fenómeno de lo que luego se ha denominado la crisis de la super-producción o, más correctamente, la crisis del sub-consumo. (Weil, 1974, pp. 125, 126)

Al cabo de haber estudiado la economía política, especialmente la inglesa, acaba Hegel planteando el problema fundamental de los tiempos modernos (cf. Bourgeois, 1972, p. 125): “La importante cuestión de saber cómo puede remediarse la pobreza es el

problema esencial que agita y atormenta a las sociedades modernas” (Hegel, 1985, Adición al #244).

Jean Hippolite, comentando el parágrafo 244 de la *Filosofía del Derecho*, un sector de su obra altamente signado por un contenido ético, afirma que “Hegel no propone ninguna solución a esta crisis del mundo moderno. Sólo opone el cuadro de esta sociedad civil al que presenta el liberalismo. La libertad así lograda por el hombre no es verdadera aún cuando sea necesaria” (p. 122).

Valoración desde una perspectiva cristiana bíblica

Si bien la idea directriz del presente trabajo ha sido en todo momento permitirle hablar a Hegel sobre la libertad política y su desinvolvemento en la sociedad y el Estado, tomándolo como representante de una postura bastante moderada al respecto, creemos necesario destacar algunas de nuestras principales diferencias con el filósofo suave.

Sabemos que Hegel fue uno de los tantos filósofos modernos que sostuvieron la idea de *progreso* como base de sus formulaciones. Particularmente esto se destaca en forma especial en Hegel, a partir de los fundamentos de todo su sistema desarrollado bajo el método dialéctico, en el cual los elementos negativos, el mal, son vistos como un “mal necesario”, pues la concepción metafísica de su sistema, amparado en una perspectiva de progreso, así lo requiere.

Sin mencionar otros datos relevantes y de alta significación metafísica, tales como su concepto de creación y existencia del mundo, de pecado, etc., y su idea misma de la posibilidad de lo “racional” al alcance del hombre de este mundo, señalaremos su optimismo en la plena (y ética) razón humana, capaz de producir un Estado y un sistema social y político por su propia cuenta. Para lograr tan magno fin será necesario, según Hegel, simplemente, un retorno a la convicción ética y atenerse a ella como suprema norma, como verdadera fuente generadora de leyes y reglas de convivencia. En

“
A partir de Hegel se observa un declinar semántico en el concepto de “sociedad civil”. Nos referimos a una doble y ambivalente transformación (e interpretación) del significado de la “sociedad civil”... La sociedad civil pierde definitivamente el resto de su significación positiva y es percibida como el lugar del egoísmo de los individuos.

”

el fondo de la valoración hegeliana late su nostalgia por el paraíso perdido de la *polis* griega. El sabe, debido a su propia concepción de la historia, que aquel paraíso es irrecuperable (pero, aún en sus momentos más optimistas sobre el presente que vive y el futuro, abandona el sentimiento de pérdida que lo embarga). A la hora de juzgar un momento ético determinado de la historia, sabemos que el único paraíso perdido en el que se desarrollaron las virtudes éticas fue el *Edén*, si bien debemos hacer la salvedad de que se trató de una comunidad limitadísima, en la cual algunas de sus relaciones sociales no alcanzaron a producirse. Pero la libertad edénica sí puede servirnos, en última instancia, para valorar la libertad —aunque se trate aquí sólo de la libertad política— vigente durante la Modernidad, y su correlativa noción hegeliana.

El concepto que divide aguas aquí, es el de la *autonomía*. En este caso, si quisiéramos atacar sus fundamentos seculares, más que una crítica a Hegel, deberíamos comenzar antes con una crítica de los sistemas cartesiano y kantiano, respectivamente, cuerpos doctrinales en los cuales Hegel se nutre, acorde con el espíritu de su época. Su mención, en esta oportunidad, nos exime de lo extenso que habría de resultar aquí ensayar dicha crítica y nuestra consiguiente toma de posición al respecto de los fundamentos del sistema hegeliano.

En cuanto a otros aspectos concretos de su concepción política, podemos destacar su idea del ser humano como un ente en relación con sus semejantes, sujeto de libertades individuales, las cuales deben ser ejercidas en plenitud, siempre y cuando no entren en contradicción con la libertad de los demás. Asimismo destacamos su noción de compromiso y de responsabilidad, consigo mismo y ante la sociedad, parte de lo cual queda claramente delineado en la figura del respeto por la ley. En esto va implícita su defensa de la igualdad de oportunidades: todos los ciudadanos pueden acceder, por méritos y educación, a los más

altos cargos políticos, usando cada una de estas funciones para cumplir el fin por el cual fueron impuestas y nunca para conseguir privilegios propios o ajenos. Es digno de mencionar también el hecho de la separación que establece Hegel entre Iglesia y Estado. En cuanto a esto, al Estado sólo le compete velar por el correcto desenvolvimiento de la libertad religiosa.

El hecho de la Revolución Francesa nos ayuda a percibir, en cierto modo, la situación de Hegel en relación con la marcha de los acontecimientos de su época. Cuando analiza la situación previa a la revolución, en Europa, y particularmente en Francia⁵ no deja de ser un decidido partidario de la misma. La consideró como el albor de una nueva época, pero más tarde, debido a sus excesos, fue juzgada como una antítesis en el contexto de su sistema, razón por la cual sería necesario que fuera superada posteriormente. Hegel atacó la violencia, el terrorismo y el imperialismo; celebró el espíritu de la revolución pero fustigó severamente su enconado individualismo, incapaz de producir una sociedad éticamente fundada.⁶ Hegel no aceptó la libertad absoluta, implantada por Robespierre y sus seguidores, porque había ya dejado de ser libertad para convertirse en libertinaje. Nada más gráfico que aquella mitológica figura: el *terror* es Saturno devorando a sus hijos.

La sociedad civil después de Hegel

A partir de Hegel se observa un declinar semántico en el concepto de “sociedad civil”. Nos referimos a una doble y ambivalente transformación (e interpretación) del significado de la “sociedad civil”. “*Pero la autonomía riqueza de valores que había encontrado su sistematización en la sociedad civil hegeliana no tardó mucho en desvanecerse y dispersarse a los ojos de los intérpretes*” (Marini, 1989, p. 243). Marx interpreta a la sociedad civil hegeliana a la manera de un símil con el “estado de naturaleza” de Hobbes, semejanza que en cierto modo ya se percibía en la filosofía hegeliana (cf. De Zan, 1993, p. 79; Marini, 1989, p. 243). La sociedad civil pierde definitivamente el resto de su significación positiva y es percibida como el lugar del egoísmo de los individuos, que con tal de acumular sus riquezas materiales no dudan en explotar a sus semejantes olvidándose de todo principio moral que intente limitar su libre accionar. Marx propone la creación de una sociedad igualitaria, fundada en la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, suprimiendo la diferencia entre sociedad civil y Estado. Para Marx, la sociedad civil “aparecerá siempre menos civil y siem-

pre más burguesa, pero en todo caso sociedad de individuos dominados por el egoísmo, y digna de ser sustituida por la ‘sociedad humana’ o por la ‘humanidad devenida social’” (De Zan, 1993, p. 80). En Hegel, la expresión alemana “*Bürgerliche Gessellschaft*” tiene un doble significado, a saber, *civil* y *burguesa*. La eliminación de la diferencia entre Estado y sociedad civil, hecha efectiva por los regímenes socialistas “significó en la práctica la supresión de la autonomía de la iniciativa privada de los individuos en la generación de la cultura y de la riqueza” (p. 81), lo cual no dio el resultado esperado, ni en cuanto al crecimiento individual, ni social, ni cultural ni económico, sino lo contrario.

Por otra parte, el liberalismo contribuyó a que se produjera un proceso de signo contrario, reduciendo el conjunto de valores que Hegel le había asignado a su concepto de “sociedad civil”, a lo puramente económico: los valores de la sociedad civil apuntan a resolver pura y exclusivamente las necesidades humanas, materialmente hablando. Muchos pensadores liberales de hoy intentan apropiarse de la concepción hegeliana sobre la “sociedad civil”, desnaturalizándola, vaciándola de sus contenidos éticos y culturales. De tal índole ha sido la reducción que han hecho del concepto de “sociedad civil” tanto el marxismo como el liberalismo.

Pasemos, a continuación, al análisis de lo que el liberalismo entiende como *libertad*, para ver si luego podemos acercarnos a precisar qué aspectos del liberalismo podrían corregirse por medio de la sociología y la política hegelianas a partir de su división y la significación asignada a las dos esferas de la “sociedad civil” y el “Estado” y el tipo de coordinación entre ambas.

Concepto liberal de “libertad”

Para el liberalismo la palabra *libertad* ha estado desde siempre en un pedestal, como el valor central de lo político (De Zan, 1993, p. 55). Ahora bien, se nos ocurre una pregunta: ¿qué clase de libertad es la que propugna el liberalismo, para que desde su propia posición política, sea juzgada como no favorable a la libertad, en el mejor de los casos, cuando no autoritaria, toda posición que no coincida con su definición?

La ideología liberal del siglo XIX, a partir de su filiación con la Revolución Francesa, se opuso francamente a los absolutistas y partidarios de la Restauración. Los liberales tuvieron como principal estandarte el reclamo de los derechos individuales, de la libertad de prensa y de expresión, de reunión, de asociación, etc. Esto ha-

bría de ser conseguido limitando la autoridad del Soberano y del Estado, para lo cual era imprescindible una activa participación de la burguesía en la administración y legislación del Estado (cf. Nahum, 1972, pp. 11, 12). El liberalismo de los epígonos de la Modernidad fue una ideología típica de la burguesía. Esta clase social, que desde el resurgimiento del comercio venía manifestando un sostenido ascenso, concebía al Estado como juez y gendarme de la sociedad. El Estado estaba para salvaguardar las libertades individuales; no tenía en sí mismo una razón de ser: en última instancia asumía un valor negativo, sólo debía poner límites. Uno de los fenómenos concomitantes del liberalismo y que más peso tuvo en la toma de decisiones y de juicios de valor a partir de su totalidad ideológica, es el liberalismo económico.

Sus principales antecedentes están en los *fisiócratas* franceses, quienes sostenían que lo económico era un fenómeno natural y por ende las leyes naturales dejaban a la economía librada a su propia libertad, sin intervención alguna del Estado. Permitir la mayor iniciativa individual posible en el campo económico, sin trabas de ningún tipo, era su predicamento, que se resumía en la frase *laissez faire, laissez passer*. Casi contemporánea a los fisiócratas franceses surgió en el panorama económico-político de la época la escuela clásica de economía, con Adam Smith, Malthus y Ricardo, figuras verdaderamente paradigmáticas del liberalismo económico. Tanto los fisiócratas como los economistas clásicos pusieron el acento en la libertad individual de la actividad económica —si bien hoy día juzgaríamos como demasiado optimista o ascética en exceso su teoría de una sociedad que se autorregula— en coincidencia con el dogma del liberalismo político sostenido por la burguesía. El liberalismo político y económico, especialmente en Inglaterra, cuna de la Revolución Industrial, fueron las dos caras de una misma moneda.

Según el liberalismo el hombre nace libre y la libertad es un don de la naturaleza. La sociedad y el Estado restringen aquella originaria libertad natural ilimita-

“
Muchos pensadores liberales de hoy intentan apropiarse de la concepción hegeliana sobre la “sociedad civil”, desnaturalizándola, vaciándola de sus contenidos éticos y culturales. De tal índole ha sido la reducción que han hecho del concepto de “sociedad civil” tanto el marxismo como el liberalismo.

”

civil. Notemos lo que al respecto escribe un fiel seguidor de la tradición liberal (Mannent, 1990), en la línea de Alexis de Tocqueville y Raymond Aron:

El fundamento del liberalismo, repitémoslo, es la distinción entre la sociedad civil y el Estado: **éste es el representante y el instrumento de la sociedad civil**. La sociedad civil tiende a bastarse a sí misma: en su seno, los miembros de la sociedad no están gobernados por el poder político ni por otros miembros... sino que cada uno es la fuente de sus acciones... **En cuanto al Estado que representa y que sirve al instinto de conservación de los individuos, promulga y hace aplicar las leyes que garantizan a cada individuo la seguridad y la libre busca de la felicidad, de conformidad con la idea que cada cual se hace de ella**. Esos son los principios... [la negrita es nuestra] (p. 153)

Hegel y el liberalismo clásico

Comparado con los principales representantes modernos del pensamiento liberal, en muchos puntos, y casi diríamos sin temor a equivocarnos, en los que competen a los derechos humanos, Hegel aparece como menos autoritario y respetuoso de la libertad que aquéllos. A saber: Locke otorga un excesivo poder (absoluto) a los propietarios sobre sus esclavos, esto es así puesto que Locke sostiene que las relaciones económicas están exentas de cualquier tipo de control estatal; a la hora de dirimir entre dos libertades *aparentemente*

contradictorias, Locke se decanta del lado autoritario (cf. Losurdo, 1992, p. 111). Hegel, que además de afirmar que el valor del hombre radica en el propio hecho de ser hombre y no por estar definido por categoría alguna (Hegel, 1985, # 209), rechazó abiertamente la sociedad esclavista antigua, criticando precisamente en ella el ocultamiento de tales hechos.

Hegel se opone —denunciándolo— a Kant, quien es tradicionalmente visto como liberal, en relación con los derechos de los padres sobre los hijos, derechos por los cuales Kant entendía que los niños eran parte de la propiedad de sus padres, quedando del lado de la antigua tradición romana, “*en que los niños eran asimilados como esclavos del padre de familia*” (p. 110). Hegel reclama la instrucción de los menores y su exención de trabajos insalubres; la autoridad de los padres queda limitada ante tales inconvenientes que lesionarían los derechos de sus hijos. Más tarde, al mismo respecto, también Höffe (1986), denuncia el autoritarismo de Kant, agregando que defiende al más fuerte (pp. 204, 214) y que precisamente a propósito de los derechos de los niños, los considera como “*ciudadanos de segunda clase*”, en relación con el resto de los ciudadanos. Hegel critica también a Kant en cuanto a su intención de construir el matrimonio “*como un contrato de personas autónomas*”, lo cual Hegel valora como una *vergüenza*. (Iltting, 1989, p. 73).

Schelling fue llamado por el gobierno de Berlín, una vez muerto Hegel, para contrarrestar la influencia de su pensamiento; sabido es el hecho de que Schelling también preconizó en su obra política un Estado limitado, al modo de guardián del espacio privado de los individuos (cf. Losurdo, 1992, p. 113). Constant, e incluso Gentz (ideólogo de la Restauración), rechazaron expresa y abiertamente cualquier forma de intervención estatal en la sociedad. Pues bien, ¿qué diremos entonces cuando Hegel plantea tales intervenciones a fin de que los padres eduquen a sus hijos o que empresarios inescrupulosos no obliguen a menores a trabajar en las minas? ¿Juzgaremos a Hegel como autoritario por esto, y a los demás como liberales, respetuosos de las libertades? Ante tamaños abusos sociales no es posible negar al Estado su obligación de proteger los derechos de los menores (Aranda, 1994, pp. 156-161; Losurdo, 1992).

Según Sabine (1975), Hegel “no compartía la ilusión de los economistas utilitarios, en el sentido de que el *laissez-faire* es parte de un orden inmutable de la na-

turalidad, sino que sugería más bien la idea de Marx de que se trata de una etapa particular del desarrollo social” (p. 482). Su crítica al jacobinismo francés era sólida: “en nombre de la libertad destruía con frecuencia sin miramientos formas de organización social que tenían un propósito útil y de una manera u otra tuvieron que ser reimplantadas por el interés del propio liberalismo” (p. 482). Hegel obliga a una reformulación del liberalismo, a partir de su teoría ética de la libertad y su relación con la autoridad, todo lo cual coincidía con su crítica al individualismo (p. 477). “El individualismo falsea la naturaleza de las instituciones sociales, porque las considera como accidentales y diferentes al desarrollo moral y espiritual de la personalidad, como simples ayudas utilitarias inventadas para satisfacer los deseos irracionales de los hombres” (p. 478). A partir de Hegel la política resultó enriquecida; el legalismo y el individualismo “fueron complementados por el estudio histórico de las instituciones y por una comprensión más concreta de los factores sociales y económicos en el gobierno y la psicología humana” (p. 486). El hegelianismo sirvió a la revisión del liberalismo inglés por parte de los idealistas de Oxford: “la influencia importante fue la búsqueda de Hegel y toda la sólida crítica del individualismo, a la que el progreso de la industrialización prestaba una urgencia que Hegel nunca sintió” (p. 487).

Conclusión: Hegel y el neo-liberalismo

En estos tiempos “liberales” que corren, el pensamiento de Hegel también tiene algo que decir, sin riesgos de caer en anacronismos. Sobre todo si tomamos el pensamiento político de Hegel, no para hacer de él un pensador liberal o anti-liberal, ni el paradigma de una teoría política, sino, por el contrario, tratando de hallar en éste ciertos aspectos de su teoría que sirvan como correctivos de situaciones problemáticas en el mundo político actual.

El liberalismo de hoy, bien sabemos, no conforma un sólido bloque de pensamiento en el mundo. Están las posturas más clásicas, conservadoras, partidarias del “Estado mínimo”, de la mínima interferencia posible por parte del gobierno hacia los particulares, y aquellas otras formas más moderadas, donde las libertades individuales sí son debidamente respetadas, pero no a la manera del Estado mínimo, sino en una búsqueda constante de que ese desarrollo de las libertades sea lo más igualitario posible, otorgando medios por los cuales los valores que hacen a la vida humana queden salvaguardados ante el

embate de cualquier agente siniestro que pretenda coartarlos. Podríamos mencionar, hoy, como representantes de ambas tendencias, al modelo capitalista anglo-americano, por un lado, y a los gobiernos socialdemócratas de los países escandinavos en el otro extremo. De paso, es digno de destacar que en el sistema político de este bloque de países se perciben numerosos elementos incluidos en la concepción hegeliana del Estado y de la sociedad.

Ahora bien, ¿qué papel juega el Estado hegeliano en todo esto? Si bien, como ya dijimos antes, no es el modelo a seguir hoy, y aquí el motivo *posmoderno* del fin de los grandes relatos puede ser una de las razones, creemos que aquella búsqueda hegeliana de una real complementación entre las libertades negativa y positiva le otorgarían a una teoría política un carácter moral antes que utilitario. Un Estado que se preocupe de proveer los medios adecuados para que sus ciudadanos puedan convivir dignamente, será un Estado ético en el que las leyes racionales tendrán plena vigencia. En definitiva, entre la libertad negativa y positiva cabe la comparación hecha por Erich Fromm (1978), respecto de las dos modalidades de la existencia:

Para lograr una sociedad basada en el modo de ser, (libertad positiva), todos sus miembros deben participar activamente en su funcionamiento económico y como ciudadanos. Por ello, nuestra liberación del modo de existencia de tener (libertad negativa), sólo es posible mediante la plena realización de una democracia que permita la participación en la política y en la industria. (p. 170)

Notas

1. Habermas se explaya sobre esto, destacando cómo la influencia de la filosofía política aristotélica persistió aún después del Medioevo: "En la tradición aristotélica el concepto viejo-europeo de la política como una esfera que comprende el Estado y sociedad se mantuvo en pie sin soluciones de continuidad hasta bien entrado el siglo XIX" (Habermas, 1989, p. 58).

2. "El término *sociedad civil* ha sido usado por escritores como Locke, Hume, Smith y Ferguson, además de por algunos de sus contemporáneos en Francia, a los que Hegel había leído. En último término se puede acudir a la aristotélica *koinonía politike* y la *societas civilis* de Cicerón" (Pelczynski, 1971, p. 261).

3. "... Hegel reconoce 'el derecho de la libertad subjetiva que constituye el punto de viraje y el núcleo de la diferencia entre la antigüedad y la época moderna' (#124 A). Se trata del derecho del individuo a su autorrealización y al libre despliegue de su particularidad (o de su plan de vida), el cual tendrá su lugar y el reconocimiento de su derecho en las instituciones de la eticidad, especialmente en el ámbito de la sociedad civil" (De Zan, 1989, p. 13).

4. Queda abierta aún para el ciudadano de este mundo, de cualquier Estado racional determinado, la posibilidad de alcanzar una forma de vida de total profundidad ética. Pero esta forma de vida sólo será posible a partir de su relación con lo trascendente, su Dios creador, que por medio del amor hacia sus criaturas, su

perdón y la salvación otorgada mediante el sacrificio de Cristo, le permitirá al hombre una elevación espiritual y una mayor comprensión de los valores éticos en su justa y plena medida, ni más ni menos que la exacta medida de lo perfecto.

5. En general eran gobiernos de tipo feudal. Un férreo autoritarismo predominaba y caracterizaba a la sociedad de ese entonces. Existían complejas trabas económicas que entorpecían el comercio, lo cual conducía a que el pueblo debiera obtener sus insumos a costas de enormes sacrificios. Con la Revolución Francesa se produce la desaparición del feudalismo; surgen innumerables derechos: religión racional, pensamiento libre, poder real limitado, separación de poderes, igualdad, voluntad general como juez supremo, etc.

6. Nosotros diremos que bíblicamente ha de ser imposible fundar una sociedad justa e igualitaria partiendo de la idea de una razón autónoma, absolutizada y sin un marco trascendente de referencia, única fuente verdadera de leyes éticas y racionales.

Referencias

- Aranda, Fernando. (1994). *La postura socio-política de Hegel*. Santa Fe. Tesis de Licenciatura no publicada.
- Bourgeois, Bernard. (1972). *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Zan, Julio. (1981). La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (separata).
- De Zan, Julio. (1989). Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel. *Cuadernos de Ética*, 7. Buenos Aires.
- De Zan, Julio. (1993). *Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: Almagesto.
- Fromm, Erich. (1978). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Hegel, George. (1978). *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, George. (1985). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Hippolite, Jean. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Montevideo: Calden.
- Ilting, Karl-Heinz. (1989). La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel. En Gabriel Amengal Coll (comp.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel* (pp. 67-92). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Losurdo, Doménico. (1992). *Hegel et le libéraux. Liberté. Egalité. Etat*. París: Presses Universitaires de France.
- Marcuse, Herbert. (1967). *Razón y revolución*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos.
- Marini, Giuliano. (1989). Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana. En Gabriel Amengal Coll (comp.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel* (pp. 223-248). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Manent, Pierre. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé.
- Nahum, Benjamin. (1972). *El pensamiento político y social en el siglo XIX*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Pelczynski, Zbigniew A. (1989). La concepción hegeliana del Estado. En Gabriel Amengal Coll (comp.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel* (pp. 249-288). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Riedel, Manfred. (1975). *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Roma: Laterza.
- Riedel, Manfred. (1989). El concepto de "sociedad civil" en Hegel y su origen histórico. En Gabriel Amengal Coll (comp.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel* (pp. 195-222). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sabine, George. (1975). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Charles. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weil, Eric. (1974). *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Nagelcop.