

TRES CONCEPTOS DE “SOCIEDAD CIVIL” ARISTÓTELES, HOBBS Y HEGEL

Julietta Marcone

1. La dicotomía Estado-sociedad civil enfrenta hoy una serie de cuestionamientos que a menudo reclaman la negación de uno de sus términos: el Estado. La identificación de “lo político” con el Estado (que a los ojos de la ciudadanía aparece cada vez más alejado de sus intereses y necesidades) o bien con un “negocio privado” de “los políticos”, ha provocado en la gente el deseo de contar con un ámbito público de decisión, que trascienda “la política de los políticos” (esto es, de los partidos y del gobierno), para atender propiamente las necesidades de los ciudadanos.

Por ello, hoy irrumpe nuevamente el concepto de sociedad civil, que en contraposición al concepto de Estado, es abanderado por muchos para apelar a “la ciudadanización de la política”.

Sin embargo, el carácter político de la sociedad civil no es un descubrimiento o una invención de nuestra época; si hiciésemos un recorrido por la historia del término, veríamos incluso que en sus orígenes la sociedad civil era identificada con la sociedad política. El paso del tiempo brindó a este concepto su propia especificidad, pero no le sustrajo al mismo esa determinación política originaria.

Si bien algunos pensadores (de tradición marxista o liberal)¹ identificaron en algún momento la sociedad civil con la esfera económica, ello no significa que hoy por hoy no resulte necesario reformular ese planteamiento que ciñe lo político al ámbito estatal. Como decíamos, el desprestigio de la política (identificada con los partidos, el gobierno y el Estado en abstracto), ha despertado la necesidad de redefinir el concepto de “lo político” y su relación con los conceptos de “Estado” y “sociedad civil”; cosa que de alguna manera nosotros nos proponemos en el presente ensayo, al analizar el sentido de estos tres términos en tres modelos clásicos del pensamiento político: el aristotélico, el hobbesiano y el hegeliano.

Sin la pretensión de agotar esta discusión, en este trabajo buscamos indagar el sentido de “lo político”, al reubicar y redimensionar los ámbitos de su desenvolvimiento (la sociedad civil y el Estado), con base en la distinción de lo que constituyen las dos caras de la política: el conflicto y la reconciliación² (lo que nos separa y lo que nos une a los otros). Ni la sociedad civil es homogénea (pues si por algo se caracteriza es justamente por su pluralidad), ni es apolítica; pero tampoco podemos decir que el término “sociedad civil” es sinónimo del de “sociedad política” o “Estado”.

Si a los ojos de muchos el Estado representa el ámbito político por excelencia –en tanto expresa la reconciliación de lo individual con lo universal por lo universal mismo– ello no significa que la sociedad civil, que manifiesta la pluralidad de intereses y necesidades en una sociedad dada, no comprenda también un momento de “lo político”, que es justamente el momento del conflicto.³

¹ Vid Enrique Serrano, “Sociedad civil: trayectoria y futuro de un concepto”, en Gerardo Ávalos y Ma. Dolores París (coordinadores), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, 1996, pp. 119-144.

² Vid Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Grupo Editorial Interlínea, 1996, 174 pp.

³ Aunque de forma un tanto esquemática aquí ubicamos al Estado como el momento de la “reconciliación” política por su característica conciliación de lo universal con lo particular por lo universal mismo, no podemos dejar de reconocer no obstante,

Ante el desprestigio de “lo político” y ante la notable emergencia de nuevos movimientos ciudadanos, la sociedad civil aparece como un nuevo actor político, al que sin duda debemos reconocer, no sólo desde una perspectiva política, sino también teórica. Por eso en este trabajo intentaremos analizar el sentido y contenido de “lo político”, a partir del estudio de estos tres modelos (el aristotélico, el hobbesiano y el hegeliano) que, a nuestro juicio, nos permiten comprender la evolución⁴ y relación del término con las nociones de Estado y sociedad civil. Reduciendo complejidad⁵ indagaremos el significado y desarrollo de estos tres conceptos para entonces determinar su especificidad y relación en y con cada uno de los modelos aquí estudiados.

En primera instancia acudiremos a los planteamientos de la tradición aristotélica, para en un segundo momento, abordar las formulaciones del modelo iusnaturalista, representado en este caso por uno de sus fundadores,⁶ Thomas Hobbes. Y en un tercer y último momento veremos cómo el concepto hegeliano de “lo político”, no sólo permitió determinar la especificidad de los conceptos de “Estado” y “sociedad civil”, sino que además nos permite hoy comprender que “lo político” se

que la misma sociedad civil, que se presume el momento “conflictivo” de la política por su asunción y reconocimiento de la pluralidad social, busca también instaurar un orden regulador del *bellum omnium contra omnes*.

⁴ En el sentido de transformación y sin ninguna connotación axiológica.

⁵ Para los fines de este ensayo hemos procurado reducir complejidad simplificando y estableciendo analogías entre los planteamientos de distintas tradiciones filosóficas, tal como lo hace Bobbio en su estudio de los distintos modelos del pensamiento político, a fin de destacar los puntos de coincidencia y divergencia con relación al tema que en este ensayo nos compete; pero somos conscientes de que entre los representantes de cada una de estas tradiciones existen muchas diferencias con relación a otros temas. *Vid* Michelangelo Bovero, “Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista”, en *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, pp. 95-99.

⁶ Aun cuando algunos estudiosos confieren a Grocio el mote del “padre del iusnaturalismo”, Bobbio señala acertadamente a nuestro juicio que “...Hobbes, y nadie más que Hobbes, es el iniciador del iusnaturalismo moderno”. Norberto Bobbio, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1985, p. 156.

refiere tanto a la esfera conflictiva de la sociedad civil, como al momento de la reconciliación dada en el Estado-nación.

2. El término “sociedad civil” (*koinonia politikê* o *societas civilis*) fue considerado sinónimo de unión, asociación o sociedad política tanto en la filosofía política antigua, particularmente por Aristóteles como por muchos filósofos modernos (como Hobbes, por ejemplo).⁷ “Estado” (*polis* o *civitas*) y “sociedad civil” remitían ambos a la esfera pública y al orden regulador de la sociedad. Y si bien encontramos serias diferencias entre las dos tradiciones más representativas de esta idea, la aristotélica y la iusnaturalista,⁸ no podemos empero, dejar de reconocer que ambas líneas de pensamiento establecen esta identidad Estado-sociedad civil con base en una similar distinción entre esta esfera política y el ámbito económico (que si para los primeros remitía al espacio doméstico, para los segundos comprendía el “estado de naturaleza”). En este sentido Manfred Riedel comenta:

...la gran tradición de la metafísica política de Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, puesto que la vida social en él ...era política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía el elemento propiamente “económico” y “social” en el estrato señorial-doméstico o estamental vinculados entre sí.⁹

La tradición aristotélica, que comprende como es evidente, al gran filósofo de Estagira y a otros como Campanella, Marsilio de Padova, Bodin y Althusius, explica la formación del Estado como resultado de un proceso natural de evolución e integración de las familias en aldeas,

⁷ Vid Manfred Riedel, “El concepto de la ‘sociedad civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”, en Emil Angehrn, *et al.*, *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho de Hegel”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 200.

⁸ Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, F.C.E., 1986, 272 pp., y Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, 135 pp.

⁹ Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 205.

ciudades y en sociedades políticas, a diferencia de los iusnaturalistas que, como veremos en un momento, lo hacen a partir de un pacto o contrato establecido voluntariamente por los individuos, a fin de salir de un hipotético estado de naturaleza y salvaguardar así sus derechos naturales.¹⁰

Para explicar el origen y fundamento de “lo político”, la tradición aristotélica acude a un paradigma organicista¹¹ que le permite hacer una reconstrucción histórica de lo que a su juicio constituye la formación del Estado. Con el objeto de “...ver las cosas... en su desarrollo natural y desde su principio”;¹² Aristóteles reseña la génesis de lo político como un proceso evolutivo que va desde la familia hasta la ciudad o el Estado (la *Polis*). Es un modelo plural y abierto,¹³ en tanto denota la formación del Estado (el “bien mayor” de todas las comunidades humanas)¹⁴ como un suceso progresivo, natural, que supone la transformación cuantitativa de anteriores fases comunitarias (que van de la familia a la aldea para Aristóteles), para desembocar finalmente en la ciudad o comunidad política (*koinonia politikê*). Pero, como dice Bobbio:

...el paso de una fase a otra, del Estado prepolítico al Estado político, precisamente porque se da por un proceso natural de extensión de las sociedades menores a la sociedad mayor, no se debe a una convención, es decir a un acto de la voluntad racional, sino sobreviene a través del efecto de causas naturales, por medio de la acción de condiciones objetivas, “*rebus ipsis dictantibus*”, como hubiera dicho Vico, como pueden ser la ampliación del territorio, el aumento de la población, la necesidad de la defensa, la necesidad de procurarse los medios necesarios para la subsistencia, la división del trabajo, etcétera, con la consecuencia de que el Estado más

¹⁰ Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamento...*, op. cit., pp. 74-75.

¹¹ Vid Michelangelo Bovero, “Política y artificio...”, en *Ibid.*, p. 104.

¹² Aristóteles, *La política*, México, Porrúa, 1992, p. 157.

¹³ Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, op. cit., p. 60.

¹⁴ Vid Aristóteles, op. cit., p. 157.

que ser concebido como *homo artificialis*, no es menos natural que la familia.¹⁵

El Estado es pues, resultado de un proceso *natural* dentro del desarrollo humano. En palabras del mismo Aristóteles:

La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días [...] La primera comunidad a su vez que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio [aldea en otras traducciones]. [...] La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma [...] De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás.¹⁶

Y siendo que la ciudad existe por naturaleza, Aristóteles deduce que el hombre es, también por naturaleza, un animal político. Por ende en su opinión, el origen de “lo político” no podemos situarlo en una hipotética convención de individuos (como pretenderá más tarde el contractualismo), sino en la naturaleza social del ser humano: “La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte.”¹⁷ “Lo político” o “social” (que en el caso de Aristóteles resultan ser sinónimos, como veremos en un momento) constituye el fundamento de la existencia humana, pues aquél “...que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.”¹⁸

Esta teoría orgánica del Estado lleva a los representantes de la tradición aristotélica a ubicar “lo político” como la *causa final* (pero a su

¹⁵ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ Aristóteles, *op. cit.*, p. 158.

¹⁷ *Ibid*, p. 159.

¹⁸ *Idem*.

vez *potencial y actual*) del devenir humano. Para ellos, ubicar el origen del orden social en los individuos no sólo resultaba absurdo sino además inconcebible, pues ello equivalía a suponer que éstos podrían bastarse por sí solos y forjar además, un mismo lenguaje desde su propio aislamiento. Por eso insisten en el carácter eminentemente político (social) del hombre, y establecen principio naturalista como fundamento del poder político estatal. Aristóteles, al igual que sus seguidores, explica y legitima la existencia del orden político por medio de “la naturaleza”; por ende, los individuos ni están facultados ni son libres de decidir su participación en el orden social: éste es sencillamente necesario porque emana de la inevitable unión de muchas familias, las cuales representan —consideradas individualmente— la “sociedad natural original”.

La familia representa en toda esta tradición teórica el Estado prepolítico por excelencia, pues aun cuando no constituye tajantemente la antítesis del Estado político (ya que entre ésta y aquél hay siempre fases intermedias), sí encarna en su seno todas esas relaciones que Aristóteles refirió como la “organización de la casa” (*oikos*). Y lo característico de este Estado prepolítico que representa la familia en el modelo aristotélico, es que en él no se dan relaciones de igualdad y libertad como sucede en el estado de naturaleza (prepolítico) que supone el iusnaturalismo.

La “organización de la casa”, afirmaba el filósofo de Estagira, comprende dos relaciones fundamentales: la del señor y el esclavo, y la del marido-padre con la mujer y sus hijos. Mas estas relaciones, como es evidente, entrañan desigualdad y dependencia recíproca; por ello destaca en esta tradición el hecho de que la formación del Estado o el orden social no es resultado de un acuerdo entre individuos libres e iguales, sino producto de un desarrollo natural ajeno a la voluntad de los seres humanos.

La familia explica Bodin en *De la république* “...es el verdadero origen del Estado y constituye parte fundamental de él”¹⁹, y “...dado

¹⁹ Citado en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, op. cit., p. 58.

que las primeras asociaciones [las familias] son naturales, diríase que también la ciudad [o el Estado] es natural...”.²⁰ Algunos, como Tommaso Campanella dirán que:

La primera unión o comunidad es la del hombre y la mujer. La segunda es la de los progenitores y los hijos. La tercera es la de los patrones y los sirvientes. La cuarta es la de una familia. La quinta es la de muchas familias en una aldea. [Y] la sexta es la de muchas aldeas en una ciudad...²¹

mientras que otros como Althusius plantearán que el Estado o *civitas* es resultado de la unión de varias sociedades menores; pero sin variación alguna, todos los representantes de la tradición aristotélica explican el origen del orden social como un proceso gradual que naturalmente aglutina los distintos niveles de comunidades menores para dar paso al Estado, que sólo puede ser comprendido como un gran organismo que antecede al individuo (en términos lógicos y empíricos) como el todo antecede a la parte.

Pero más allá de esta politicidad (o socialidad) natural de la que hemos hablado para distinguir el modelo aristotélico, lo que nos interesa resaltar en este trabajo es que, en esta tradición, el orden político (o el Estado) y el orden social (o la sociedad civil) siempre se confunden. “La distinción misma entre ‘Estado’ y ‘sociedad’ —dice Carnes Lord— es ajena al modo de pensar aristotélico...”.²²

Lo notable de este modelo es que el Estado prepolítico, sede de “lo económico”, resulta ser la familia (que abarca no sólo las relaciones maritales o entre padres e hijos, sino también las relaciones entre patrón y sirvientes) y no la sociedad civil (como posteriormente lo plantearán

²⁰ Carnes Lord “Aristóteles”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1996, p. 139.

²¹ Citado en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, *op. cit.*, p. 58.

²² Carnes Lord, “Aristóteles”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 138.

Hegel y Marx) o simplemente el orden social, pues este estatuto tan sólo es concedido al orden político.

Con frecuencia en *La Política*, Aristóteles utilizaba los términos “Estado” y “sociedad civil” indistintamente, pues “lo político” no remitía a una actividad exclusiva de un grupo de hombres (profesionales), sino al ser social y a la común actividad pública de todos los ciudadanos.²³ Y así como Aristóteles, también Bodin —en su obra *De República*—,²⁴ Althusius y Marsilio de Padova utilizaban de manera indistinta los conceptos de Estado y sociedad civil. Por eso decimos, que en términos generales, la tradición aristotélica del pensamiento político explicó el origen y el fundamento de “lo político” —a su manera, por supuesto—, pero no estableció la especificidad del orden político con relación al orden social.

3. La tradición iusnaturalista, que comprende a filósofos como Grocio, Pufendorf, Thomasius y Barbeyrac —entre los “clásicos o medievales”— y a Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau y Kant —entre los “modernos”— asociaba, al igual que la tradición aristotélica, el terreno de lo político con el ámbito de la sociedad civil; pero su novedosa formulación en torno al estado de naturaleza y su característico atomismo, constituyó sin duda la punta de lanza para que tiempo después, filósofos como Hegel, asociaran su contenido al concepto de “sociedad civil”, para fundar así una original distinción entre este término y el concepto de “Estado”.

Por supuesto que entre los representantes de esta gran tradición existen también notables diferencias (como, por ejemplo, las contrapuestas ideas de Rousseau y Hobbes en torno al estado de naturaleza), pero debido al carácter y los objetivos de este ensayo, en esta ocasión

²³ Aristóteles decía en *La Política* “No cabe, pues, duda alguna de que todas las sociedades se asocian [...] y que [...] el Estado, o la sociedad civil, aspira a la ventaja más alta y conveniente”, citado por Manfred Riedel, *op.cit.*, p. 201.

²⁴ Bodin definía la *res publica* como *societas civilis* en su obra *De República* cuando señalaba: “Est enim res publica civilis societas...”, citado en *Idem*.

tan sólo abordaremos a grandes rasgos estas filosofías, pues lo que en realidad nos interesa es ubicar a todos estos pensadores como el otro gran bloque de filósofos que aún no marcan distinción alguna entre los términos de Estado (o sociedad política) y sociedad civil.

El iusnaturalismo, a diferencia de la tradición aristotélica (que explicaba la conducta humana con base en el devenir histórico), siempre intentó descubrir leyes universales²⁵ que, con independencia del tiempo y el espacio, fuesen útiles para explicar al ser humano. Desde un paradigma mecanicista²⁶ el iusnaturalismo pretende "...encontrar el fundamento del derecho en la naturaleza; pero no se trataba, como en la antigüedad, de la naturaleza física exterior, sino de la naturaleza del hombre...",²⁷ esto es de "la esencia". Por ello, más que remitirse a un método socio-histórico, los iusnaturalistas siguen un procedimiento *racional* que les permite *construir* modelos, los cuales independientemente de que hayan existido o no alguna vez en la historia, resultan útiles para explicar el comportamiento humano.

Mas este modelo, a diferencia del aristotélico que se presentaba plural y abierto, resulta ser dicotómico y cerrado, pues (con la excepción de Rousseau que plantea un constructo de tres fases) todos suponen una antitética relación entre los dos términos de su modelo: el estado de naturaleza (prepolítico) y el Estado propiamente dicho. Por ello, el paso de uno a otro se explica como una transformación cualitativa, pues ambos se contraponen y suponen la negación de su contrario:

En otras palabras, dice Bobbio, el estado político surge como antítesis al estado natural, del que tiene la función de eliminar los defectos, y el estado natural resurge como antítesis del estado político en el momento en el que éste no logra el objetivo para que ha sido instituido.²⁸

²⁵ Para Hobbes una ley es "[...] un precepto o norma general, establecida por la razón[...]". Thomas Hobbes, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1992, p. 106.

²⁶ Michelangelo Bovero, "Política y artificio...", *op. cit.*, p. 104.

²⁷ Giole Solari, "La concepción liberal del Estado", en Gerardo Ávalos y Ma. Dolores París (coordinadores), *op. cit.*, p. 76.

²⁸ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, *op. cit.*, p. 55.

El estado de naturaleza es, para Hobbes sobre todo, pero también para los demás iusnaturalistas —con sus matices, por supuesto—, un estado de inseguridad, pues en él los individuos libres e iguales, se dejan llevar por sus instintos y pasiones sin considerar el eventual perjuicio a los demás. Por ello, a fin de resguardar su propia vida, los hombres instituyen un orden político que permita regular y controlar las relaciones entre ellos pues, de no ser así, volverían al prepolítico estado de guerra en el que todos luchan contra todos:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) —dice Hobbes— al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza.²⁹

Los hombres, que según Hobbes necesariamente siguen las leyes de naturaleza, buscan a como de lugar la paz (1ª ley) a fin de conservar y resguardar su vida del *bellum omnium contra omnium* y para ello, ceden todos sus derechos (salvo el de preservar la vida evidentemente) al soberano (el Leviatán) que en adelante determinará lo justo y lo injusto (2ª ley); pero para asegurar su funcionamiento, se comprometen a no romper este contrato (3ª ley) pues, de lo contrario, el soberano tiene derecho a disolver la disidencia a fin de evitar el “mal mayor” que representan las guerras civiles.

El Estado, por ende, no es un producto natural del devenir humano, sino que es un artificio, deliberadamente creado para guardar los derechos naturales de los individuos (de entre los cuales sobresalía para Locke el derecho a la propiedad y para Hobbes el sólo derecho a conser-

²⁹Hobbes, *op. cit.*, p. 137.

var la vida). Los *individuos*, libres e iguales se reúnen y optan por salir de ese inseguro Estado prepolítico que es el estado de naturaleza,³⁰ siguiendo única y exclusivamente los designios de su voluntad racional (pues sus instintos y pasiones naturales los llevan por el contrario a desconfiar y, de ser necesario atacar, a los otros).

Sin embargo, este paso no se produce como un proceso continuo y gradual, sino como un salto cualitativo del estado de naturaleza al estado político (o sociedad civil), pues ambos términos son mutuamente excluyentes y reclaman indefectiblemente el voluntario acto de razón de los seres humanos, que deciden acabar con la inseguridad mediante la creación de un orden político al que todos “voluntariamente” (una vez más) se sujetan.

Dícese que un Estado ha sido *instituido* —asegura Hobbes— cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.³¹

“Lo político” no es pues una precondition del ser humano como planteaba la tradición aristotélica, sino que es resultado de un pacto o

³⁰ Rousseau, por supuesto, constituye la excepción en este modo de conceptualizar el estado de naturaleza, pues para él éste representa el estadio del “buen salvaje” en el que reina una magnífica armonía. No obstante, el tercer término que introduce Rousseau entre el Estado prepolítico y el Estado político, la sociedad civil, bien podría considerarse como su propia descripción de lo que a juicio de los demás constituye el estado de naturaleza. Es éste un interesante antecedente del planteamiento hegeliano en torno a este concepto pero, sobre todo, representa un precedente al pensamiento marxista, pues Hegel a diferencia de Marx, aún reserva alguna determinación política al concepto de sociedad civil, en el que Marx sólo ve el desenvolvimiento de la sociedad burguesa.

³¹Thomas Hobbes, *op.cit.*, p. 142.

convención que entre sí establece un grupo de seres humanos. El individuo, aislado y con los mismos derechos y riesgos que el resto de los individuos, decide asociarse con sus congéneres. El punto de partida, como se ve, es radicalmente opuesto al sostenido por Aristóteles, pues para el iusnaturalismo "...la sociedad política es una creación de los *individuos* [las cursivas son mías], es el producto de la conjugación de voluntades individuales."³² No es la "naturaleza social" lo que hace al hombre vivir en comunidad, sino la *necesidad* de sellar un pacto que permita a todos resguardar *su* persona y *su* propiedad del *bellum omnium contra omnes*. El Estado es por ende un artificio de la cultura humana (por ello incluso algunos autores piensan que la identidad de éste con la sociedad civil proviene más de la raíz "*civilitas*" –civilizado–, que de "*civitas*" –político–).

Y debido a que lo político es producto de un acto voluntario, la legitimidad del Estado se funda en el consenso de los hombres que establecen el pacto y no en un orden natural predeterminado. De hecho,

en lugar de servir como guía directa hacia la bondad humana, la naturaleza indica aquello de lo que el hombre debe huir. Lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de salir de él. Y con Hobbes ya estamos en una atmósfera propicia a la idea de conquistar la naturaleza.³³

La razón, convertida en el centro y fundamento del pensamiento de la época, constituía el único elemento que guiaba el devenir humano; por ello en todos los iusnaturalistas la conformación del Estado es resultado de un acto voluntario por supuesto, pero racional sobre todo. Un contrato sólo pueden establecerlo personas libres e iguales, pues el señor jamás discutirá con sus siervos los términos de su relación. Por ende, el "contrato social" (como "suma de voluntades" o como "voluntad general") necesariamente supone individuos absolutamente independientes que reconocen que

³² *Ibid.*, p. 85.

³³ Laurence Berns, "Thomas Hobbes", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *op. cit.*, p. 381.

...la igualdad de capacidad conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. [Y así] esta enemistad natural es intensificada por la difidencia o desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros, cuando imaginan cómo a cada quien le gustaría privar a todos los demás de los bienes que tengan (incluso la vida) [...] hasta que no quede ningún poder capaz de amenazar su seguridad.³⁴

El Estado no sólo no precede al individuo, como planteaba la tradición aristotélica, sino que además es resultado de un acto voluntario de los mismos. Pero con todo y estas diferencias, el iusnaturalismo coincide con el modelo aristotélico en esta identificación de la que ya hemos hablado entre los términos de Estado y sociedad civil. En ambos casos encontramos que al Estado-sociedad civil le precede un Estado prepolítico que comprende las relaciones económicas: en el caso de Aristóteles recordemos que la familia (momento inmediatamente anterior al Estado) no sólo abarcaba las relaciones maritales o entre padres e hijos, sino también las relaciones entre patrón y sirvientes; y en el caso del iusnaturalismo, el estado de naturaleza representaba básicamente la moderna sociedad mercantil; pero en ambos casos encontramos que se confunde el orden social con el orden político.

Así mientras Hobbes afirmaba en el *De Cive*: “unio autem sic facta appellatur civitas sive societas civilis”,³⁵ Locke, en los capítulos VII y VIII de su *Ensayo sobre el gobierno civil*, hablaba indistintamente de sociedad política y sociedad civil,³⁶ y Kant, en su *Metafísica de las costumbres*, no dudaba en aseverar que: “Los miembros reunidos para la legislación de una tal sociedad (*societas civilis*), o sea de un Estado, se llaman “Staatsbürger” (ciudadanos, *cives*).”³⁷

Será Hegel, quien por vez primera, sistematice las diferencias y

³⁴ *Ibid.*, p. 380.

³⁵ Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 202.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

mediaciones entre la esfera estatal y la sociedad civil,³⁸ pues como señala Bovero:

Mientras la sociedad civil de la concepción iusnaturalista [y aristotélica, agregaríamos nosotros], que dominó ampliamente la filosofía política en los siglos XVII y XVIII por la misma naturaleza de su proceso constitutivo no puede dejar de presentarse al mismo tiempo como *societas civium*, tejido general de las relaciones entre los hombres reunidos en sociedad —transformados en esta unión de hombres simplemente o miembros de un ideal *societas humani generis* a ciudadanos o miembros de una comunidad real y específica— y como *societas politica*, organización pública y cohesión de los sujetos sociales dentro de relaciones estables de poder; incluso mientras ella subsiste sólo como *societas civilis* en cuanto [*sic*] es *societas politica*; con la crisis del modelo iusnaturalista que maduró entre finales del siglo XVIII y principios del XIX y que se expresa completamente en el modelo hegeliano-marxiano, los atributos “político” y “civil”, que en su origen coinciden y que derivan respectivamente de la griega *polis* y de la latina *civitas*, tienden a diferenciarse.³⁹

4. Pero a diferencia de las dos tradiciones filosóficas de las que aquí hemos hablado, Hegel, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) y en los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), da un gran salto en la historia del pensamiento político en el momento en que aclara la especificidad de los conceptos de “sociedad civil” y “Estado”, sentando al mismo tiempo la mediación que los vincula: lo político.

³⁸Algunos autores han mencionado, no sin razón, que esta distinción ya había sido marcada por teóricos como Vincenzo, Montesquieu, C. L. Van Haller y Schlözer (*Vid* Manfred, *op. cit.*, pp. 204-209 y Enrique Serrano, “Sociedad civil: trayectoria y futuro ...”, en *op. cit.*, pp. 125-126), no obstante, a mi juicio, Hegel dota a estos conceptos de un sentido diferente en tanto ubica a la sociedad civil como la mediación entre la familia y el Estado, o sea, como la mediación de lo público y lo privado, en la cual no sólo se fundan las relaciones económicas, sino también políticas.

³⁹Michelangelo Bovero, “El modelo hegeliano-marxiano”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, en *Sociedad y Estado....*, *op. cit.*, pp. 218-219.

En el afán de recuperar pero, también de superar⁴⁰ las tradiciones filosóficas predecesoras, Hegel reformula los conceptos de “sociedad civil” y “Estado” con base, no en lo que compartían la tradición aristotélica y iusnaturalista (esto es, la identificación del Estado o la sociedad política con la sociedad civil), sino justamente en lo que las diferenciaba (o sea, el principio de lo político, que para los primeros residía en la comunidad y para los segundos en el individuo).

En otras palabras, el filósofo de Stuttgart rompe con el iusnaturalismo y su idea del contrato social para definir al Estado, pero retoma del mismo el ensalzamiento de la individualidad, que en su sistema logra coronarse en la sociedad civil. Y a su vez rescata de la tradición aristotélica la concepción del Estado como el espacio en el cual se identifican y reconcilian *efectivamente*, la particularidad del individuo y la universalidad del mismo en la comunidad, pero rechaza de la misma la omisión del principio de la subjetividad que en su opinión reinaba en la Antigüedad.

La sociedad civil junto con el Estado y la familia constituyen lo que Hegel denominó “eticidad” (*Sittlichkeit*). La eticidad representa la autoconsciencia de la universalidad, esto es, el saber subjetivo de lo imprescindible de la intersubjetividad que, a su vez, es un momento constitutivo del espíritu objetivo o espíritu del pueblo (*Volkgeist*). El espíritu objetivo es aquella fuerza impersonal —racional— que funge como principio unificador de los individuos, y se expresa en una serie de instituciones y costumbres que dotan de identidad a un grupo humano y lo integran a la manera de comunidad. El *Volkgeist* comprende también los momentos de la moralidad (de la subjetividad) y del derecho abstracto (de la persona universal); pero es sólo en la “eticidad” (*Sittlichkeit*) donde el individuo, en su calidad de miembro de una comu-

⁴⁰ Cabe destacar que el término superar en el lenguaje hegeliano “... significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin [...] De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero que no por esto se halla anulado”. Vid G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar, 6ª edición, p. 138.

nidad, se asume *efectivamente* como parte de ella al identificarse con las leyes, tradiciones y aspiraciones comunes que le unen al resto de los integrantes.

En otras palabras, la eticidad constituye el momento en que el individuo, en su calidad de miembro de una comunidad, se asume *efectivamente* como parte de ella (sea por la inmediatez del sentimiento en la esfera familiar, por necesidad en el ámbito de la sociedad civil, o por la simple identidad con las leyes y costumbres comunitarias en el espacio estatal).

De esta manera, el filósofo alemán retoma los elementos del Estado prepolítico aristotélico (en la idea de la familia) pero también del estado de naturaleza (en la idea de sociedad civil) para diferenciarlos entre sí y frente a un tercer elemento que lo constituye el Estado propiamente dicho. Porque aunque Hegel ve en el Estado un fin en sí mismo, considera no obstante a la sociedad civil como una forma transitoria de “lo social” y “lo político”, ya que constituye la mediación entre la esfera privada de la familia y la vida pública propiamente estatal.

En la familia las personas se encuentran inmediatamente ligadas por vínculos sentimentales, irreflexivos, que se expresan en la relación amorosa. Este sentimiento que une en su inmediatez a los miembros de una familia, se funda no en el interés particular, sino en el interés por el otro, por el cual “yo” estoy dispuesto a sacrificarme. Sin embargo, cada familia entra en relación con otras familias, frente a las cuales cada una de ellas se presenta como una persona independiente y egoísta, que necesariamente debe entrar en contacto con las demás. He aquí la disolución ética de la familia y el nacimiento de la sociedad civil.

Aunque en su juventud el filósofo de Stuttgart albergaba aún la ilusión de restablecer la *bella eticidad griega* en el mundo moderno, el paso del tiempo le enseñó que eso no sólo resultaba imposible sino que además no era deseable, pues la idea de subjetividad y de libertad individual que entraña el mundo moderno constituye un momento fundamental del espíritu en la Modernidad.

Por eso, aunque Hegel recupera el pensamiento aristotélico en torno a lo político y al Estado, pues su punto de partida no es el individuo

(como sucede con el iusnaturalismo y el liberalismo) sino la sociedad, considera a su vez que el momento de la sociedad civil, que conserva y posibilita la libertad subjetiva, es asimismo un momento crucial de todo orden social.

Pero aunque Hegel retoma del iusnaturalismo la noción de individuo y de libertad individual, rechaza el principio atomista que supone toda esta tradición del pensamiento político en su concepto de Estado o sociedad política. Para el filósofo alemán, la pretensión contractualista de que individuos libres e iguales se asocian para integrar un orden social e instituir así un poder político que guarde su persona y sus propiedades, no es más que una ilusión propia de quienes intentan trasladar la validez del derecho privado al orden político.

Influido sin duda por la economía política inglesa (por Adam Smith y su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*),⁴¹ el filósofo de Stuttgart descubre en el mundo moderno una esfera intermedia entre la vida meramente privada que representaba la familia y el ámbito de lo público que encarnaba en el Estado: la sociedad civil.

La sociedad civil constituye para Hegel el momento clave de la afirmación de la libertad individual en el devenir histórico. Para el filósofo alemán representaba de alguna forma la naciente sociedad industrial, en la que el mercado y el bienestar individual constituían el motor de la integración social (integración endeble, pero integración al fin). La búsqueda del bienestar individual derivaba, aun sin constituir la pretensión de cada individuo, en el bienestar de todos pues, aunque en la sociedad civil cada uno es el único fin para sí mismo (y los demás no son más que medios para ese fin), la relación con los demás resulta imprescindible para alcanzar tales fines y así, inconscientemente, al satisfacer su propio fin el individuo satisface el bienestar de los demás.

Pero, a diferencia del liberalismo, el filósofo de Stuttgart considera

⁴¹ En el mismo tenor apunta Avineri: "Hegel's definition of civil society follows the classical economists' model of the free market...", en Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Estados Unidos, Cambridge University, 1974, p. 142.

que el bienestar de todos (resultado del desenvolvimiento de la sociedad civil) no es el bien de la comunidad; éste tan sólo se alcanza en el Estado, en la efectividad de la idea ética que reconcilia la particularidad con la universalidad. Por eso Hegel es contundente al señalar:

Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a [sic] la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último ... de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.⁴²

El Estado, como acabamos de ver, logra efectivamente la reconciliación de la particularidad del individuo con la universalidad de la comunidad como un fin en sí mismo; en contraste, para la sociedad civil, que liga lo particular con lo universal en la interacción de las particularidades, la universalidad representa tan sólo la mediación de la particularidad para alcanzar sus fines individuales. El Estado representa el ámbito de lo público, de lo universal, y en cuanto tal, constituye la sede de lo político. No obstante, ello no quita que la sociedad civil, en su calidad de mediación entre lo público y lo privado, no guarde para sí un momento político, pues aun cuando es el ámbito de la particularidad, se constituye por una serie de instituciones (mediaciones) que permiten que, en vez de que las personas privadas se relacionen como átomos entre sí, lo hagan bajo figuras de compatibilidad racional (como lo son la administración de justicia, la policía y las corporaciones).

Como mencionamos anteriormente, el concepto de sociedad civil en Hegel no se confunde con el de sociedad política, como sucedía con

⁴² G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, España, Edhasa, 1988 Obs. § 258.

otros pensadores; pero de eso no se desprende que nuestro filósofo excluya totalmente de la sociedad civil, una determinación política.

Cierto es que tras su crítica a la identidad entre sociedad civil y Estado, muchos han imputado a Hegel la labor de escindir lo económico (que en estas interpretaciones representa la sociedad civil) de lo político (el Estado). Pero como bien destaca Bobbio:

...la identificación entre sociedad civil y lugar de las relaciones económicas, o, lo que es lo mismo, la distinción entre sociedad civil y Estado como distinción entre sociedad económica y sociedad política es obra de Marx y no de Hegel: referida, como frecuentemente acaece, a Hegel es pura y simplemente una deformación de su pensamiento.⁴³

La sociedad civil, como insistíamos más arriba, media permanentemente entre lo público y lo privado; por ende, sería un error adjudicar a la misma un carácter exclusivamente económico o privado, pues aun cuando comprende el momento económico (expresado en el “sistema de necesidades”), en ella se gesta para Hegel la primera forma de “lo político”. Por ello algunos intérpretes como Rosenfield afirman que para el filósofo de Stuttgart

...el sentido de la “sociedad civil burguesa” consiste [...] en ser económica, civil y política a la vez [ya que] cada determinación se halla puesta por la otra y todas constituyen de ese modo una unidad mediada en sí.⁴⁴

La sociedad civil no es exclusivamente el ámbito donde se desarrolla la vida privada, pues a través de las corporaciones y de la policía, los individuos trascienden su interés egoísta. Sin embargo, sería demasiado aventurado considerar, por ende, que la sociedad civil constituye la

⁴³ Bobbio Norberto, “La filosofía jurídica di Hegel nel l’ultimo decennio”, en *Revista critica di storia della filosofia* XVII (1972), citado por Giuliano Marini, “Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana”, en Emil Angehrn, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁴ Denis Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, México, FCE, 1989, pp. 168-169.

expresión más acabada de la vida pública, pues aunque en ella comienzan a gestarse las primeras formas de “lo político”, ello no implica que estas mediaciones hagan de este concepto un mero sinónimo del concepto de Estado (pues el Estado sí constituye la culminación de “lo político”, ya que en él consiguen reconciliarse efectivamente la universalidad y la individualidad). Por eso decimos que la sociedad civil en cuanto mediación⁴⁵ entre lo público y lo privado (tránsito permanente entre la familia y el Estado) constituye un momento de “lo político” en el pensamiento hegeliano, el momento del reconocimiento de la particularidad (y con ello del conflicto).

5. Para Hegel la sociedad civil despliega la totalidad de su concepto en tres momentos:

1. El “sistema de las necesidades”;
2. La “administración de justicia”, y
3. La “policía” y las “corporaciones”.

1. El “sistema de las necesidades” es el ámbito en el que los individuos interactúan unos con otros a fin de satisfacer sus múltiples necesidades. Gracias a la multiplicación de las necesidades y a la consecuente división del trabajo, el individuo finca una relación de recíproca dependencia hacia sus semejantes, con quienes se enfrenta como personas autónomas en el mercado, a fin de intercambiar los productos de su trabajo por aquellos bienes que le resultan necesarios.

En esta esfera, la universalidad resulta tan sólo un medio (que deviene resultado) de la satisfacción de la particularidad: los “otros” son únicamente un medio de “mis” fines. Por ello, el “sistema de las necesidades” bien podría ser definido como el momento económico de la sociedad civil hegeliana. Pero como esta situación bien puede degenerar

⁴⁵ La mediación (o tránsito recíproco de lo universal y lo particular) es el proceso que conduce a todo saber racional en oposición a una aprehensión inmediata (no mediada) de la verdad”, J. E. Dotti, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 19.

en el *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, Hegel encuentra, en la misma sociedad civil, una serie de mediaciones que habrán de regular esta situación.

2. La “administración de justicia” cumple en Hegel el papel de reconciliar la particularidad con la universalidad en el ámbito del Derecho. El “sistema de las necesidades” es regulado por el Derecho, que aprehende a los individuos en cuanto personas universales, sujetos de derechos pero, también de deberes. El poder público se esgrime de la “administración de justicia” para dirimir (y penar en su caso) los conflictos privados y público-privados a la luz de un código de leyes por todos sabido y reconocido como válido.

Sin embargo, el derecho de la particularidad, dirá el filósofo de Stuttgart, no sólo reclama la anulación de la lesión (de la propiedad o la persona) por medio de la justicia, sino también su prevención a través del aseguramiento de la subsistencia y bienestar del individuo. He ahí donde entran la policía y las corporaciones.

3. La policía para Hegel no se refiere a la policía tal y como la conocemos hoy en día. Constituye más bien el trabajo conjunto del cuerpo administrativo y de la sociedad civil organizada, que en un esfuerzo común buscan resolver problemas públicos que afectan a los particulares.

Digamos que el término hegeliano de “policía” más que referirse a un cuerpo uniforme y permanente del aparato estatal, se refiere a la labor conjunta de los ciudadanos y de la administración, que busca mediar entre los intereses particulares y los intereses de toda la comunidad estatal.

Por eso decimos que la policía hegeliana encierra una determinación política, pues en cuanto mediación entre el interés particular y el orden público, constituye el primer intento por reconciliar lo particular con lo universal, partiendo del reconocimiento de la propia particularidad. Sin embargo,

“...no contento con el sistema de necesidades, la administración de justicia y la policía [como dice Juanes, Hegel] acude todavía en defensa de una

nueva mediación: *la corporación* [...] pues nadie como la corporación puede contrarrestar la tendencia disgregadora de la sociedad civil.⁴⁶

A los ojos de Hegel, la corporación es la familia de la sociedad civil pues ella, al igual que la familia, busca la protección de los individuos (aunque la primera se basa en un reconocimiento jurídico y la segunda en un reconocimiento afectivo). No son clubes privados ni tampoco libres asociaciones, son organizaciones derivadas de la división social del trabajo, que no implica nada más una diferenciación material y técnica de las tareas productivas, sino también una distribución de los modos de existencia y de representación de los individuos, lo cual garantiza el mutuo reconocimiento entre los individuos y su comunidad.

Por medio de las corporaciones, los individuos universalizan su particularidad, o sea, trascienden su interés egoísta para asociarlo con el interés de "otros", aunque estos "otros" no constituyan aún la universalidad comunitaria del Estado, sino tan sólo una esfera superior de universalidad. En este sentido apunta Hegel:

En las *asociaciones*, lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo *común*, con lo que el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil es, según su *habilidad particular*, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente *concreto* y no tiene más extensión que la industria y el negocio e intereses particulares.⁴⁷

Vemos así, que el papel de la corporación, en cuanto unión de individuos, nos remite a la idea de asociaciones ciudadanas que buscan y defienden su interés particular frente a los intereses particulares de otras asociaciones y frente también, a la misma administración. Por ello asevera Hegel:

⁴⁶ Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, México, Joan Boldo i Climent, 1989, p. 233.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Principios...*, *op. cit.*, § 251.

En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el Estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente.⁴⁸

Por eso encontramos en las corporaciones una determinación política. Porque son justamente esas instancias las que logran trascender la particularidad del individuo al insertarlo en una primera esfera comunitaria; sin embargo, estas agrupaciones siguen velando por el interés particular de sus miembros, por lo cual entran no en contradicción pero sí en conflicto con otras asociaciones y con el mismo aparato administrativo. Lo particular se enfrenta a lo universal pero ya no en bien de la particularidad individual, sino de la particularidad que representa la corporación frente a la universalidad del orden social.

Muchos podrán objetar no obstante, que es el Estado el único ámbito donde por fin se da la reconciliación de la particularidad con la universalidad y que, por ende, sólo con el Estado entramos en el terreno político. Sin embargo, como destaca Rosenfield:

...cuando decimos que Hegel ha concebido una política de la razón que lleva en sí las diferentes políticas del entendimiento bajo la forma de una *Aufhebung*, queremos decir, en lo que concierne al campo de la representación de la "sociedad civil burguesa", que es el lugar en que se reúne, se realiza lo que podríamos llamar una "política civil del entendimiento" (la filosofía política moderna), y una "política económica del entendimiento" (la economía política clásica); y que abre así el camino a una "política de la razón", de la que se convertirá en expresión el Estado.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid*, Agreg. § 256.

⁴⁹ Denis Rosenfield, *op. cit.*, p. 170.

En mi opinión, la sociedad civil hegeliana, al igual que el Estado, constituyen dos momentos diferentes de “lo político”: el del conflicto y el de la reconciliación. Si bien las corporaciones de alguna manera buscan también la reconciliación de la particularidad con la universalidad (a fin de guardar el orden) ésta, como ya hemos señalado en reiteradas ocasiones, sólo se consigue cabalmente en el Estado. Pero ello no significa que por su carácter específicamente conflictivo, el momento político de la sociedad civil, en realidad no sea tal.

De hecho, Hegel protesta severamente contra aquéllos que pretenden “...separar la vida civil y la vida política, dejando a ésta, por así decirlo, en el aire.”⁵⁰ “Lo político” se refiere por supuesto al ámbito de la universalidad, pero también al de la particularidad representada (entendiendo la representación no en el sentido de que uno está en lugar de otro, sino en el de que efectivamente está presente determinado interés) en la corporación. Pues como bien dice Roux:

Las corporaciones permiten superar la brecha entre vida privada y vida pública abierta con la modernidad. Al lograr esta mediación las corporaciones superan también el desdoblamiento del hombre moderno en individuo privado y ciudadano, haciendo que el interés particular ingrese como tal en la esfera política. La vida civil y la vida política se reencuentran; la política y el Estado dejan de ser ajenos a los individuos concretos.⁵¹

Vemos así que la sociedad civil revela un rostro político que se hace manifiesto, según el filósofo de Stuttgart, en el cotidiano devenir de las corporaciones, que permanentemente median entre el interés particular de cada asociación y el orden público. Para Hegel “lo político” no sólo se expresa en la supresión del conflicto y en la absoluta reconciliación que consigue el Estado, sino también en ese momento en el que las corporaciones, al lado de la policía, buscan compatibilizar el conflicto

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 303.

⁵¹ Rhina Roux, “Hegel y el corporativismo”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 133, México, UNAM, p. 146.

generado por la pluralidad de intereses de la sociedad civil con el orden estatal.

Y éste es a nuestro juicio uno de los grandes aportes del pensamiento hegeliano al pensamiento político moderno: el reconocimiento de que la sociedad civil, en tanto mediación entre lo universal y lo particular, también encierra una determinación política. De acuerdo con el filósofo alemán “lo político” no puede ser desplazado arbitrariamente de la sociedad. “Lo político” permea todo el ámbito de lo público; y si por momentos entra en crisis la materialización del Estado (el gobierno), o la misma sustancia ética que unifica a la comunidad estatal, ello no significa que “lo político” desaparezca o se disuelva.

Lo que sucede es que la universalidad estatal ha dejado de ser el espacio de reconciliación y entonces predomina la faceta conflictiva de “lo político”. Por eso emerge turbulentamente la sociedad civil con toda su complejidad (resultado de la pluralidad que le caracteriza), en la búsqueda de esa unidad perdida pues, como señala Ritter “[cuando] el individuo libre ya no se encuentra en los deberes vigentes..., debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad”.⁵²

Sin embargo, lo importante es nunca perder de vista que para Hegel “lo político” consta de dos momentos constitutivos: el momento del conflicto y el de la reconciliación. Si bien la sociedad civil no es un reflejo del conflicto extremo (pues esto equivaldría más a un estado de guerra que a un orden social), lo cierto es que en ella el reconocimiento de la pluralidad de intereses da pie a una política más de grupos que buscan defender y conciliar intereses, que a una política que busca la absoluta reconciliación del individuo con el Estado, por el bien del propio Estado. Sin embargo, ambos momentos, el de la sociedad civil y el del Estado, constituyen las dos caras del concepto hegeliano de “lo político”: el conflicto y la reconciliación.

⁵² Joachim Ritter, “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, en Emil Angehrn, *op. cit.*, p. 168.