

HEGEL Y LA DOBLE DIMENSIÓN DE LA LIBERTAD: CIVIL Y ESTATAL*

Por: **Fernando Aranda Fraga**
Universidad Adventista del Plata

Un siglo y medio largo ha transcurrido desde que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) produjera una de las obras políticas más polémicas y debatidas durante el siglo XX. 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 entre los máximos representantes del pensamiento en su totalidad, debido a la multiplicidad temática y profundidad de su obra filosófica. Transcurrido este lapso temporal 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, al que 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 con relación a la sociedad y el Estado? ¿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 albores del siglo XXI, un modelo paradigmático. Sin lugar a dudas no nos costará hallar en él ciertos análisis ya obsoletos y sin aplicación alguna. Por tanto, no se tratará aquí de hacer de Hegel un pensador liberal o antiliberal, nada más ajeno a nuestras intenciones. Nos limitaremos a presentar algunos elementos de su brillante análisis acerca de la sociedad y el Estado. Ante todo deberemos tener en cuenta sus propias palabras expresadas en el prefacio de la *Filosofía del derecho*, acerca de que la filosofía siempre llega demasiado tarde, recién a la hora del crepúsculo Minerva levanta su vuelo.¹

* El autor agradece las oportunas sugerencias efectuadas a través del referato anónimo de *Estudios de Filosofía*, cuyos comentarios y sugerencias permitieron mejorar este trabajo apreciablemente.

1 Para querer predicar y decir una palabra de cómo deba ser el mundo, la filosofía llega de todas maneras siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo que es, la filosofía surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada (...) HEGEL, G.W.F. *Filosofía del derecho*, Prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates, edición revisada por Laura

Si pretendiéramos definir con una frase la problemática socio-política del mundo en que vivimos, donde quiera 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. De manera paulatina 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 ha podido 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 irradicable que la ha sumido en un tipo de existencia infrahumana, por debajo de los niveles mínimos de una vida dignamente aceptable.²

Es en este contexto, ante el evidente hecho de la unificación ideológica del mundo —lo cual significa algo radicalmente distinto a la tan mentada “muerte de las ideologías”—, en que se nos ocurre que la pretendida búsqueda hegeliana de un concepto racional de libertad podría servir para iluminar en parte esta problemática del mundo actual.³ 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 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 tengan lugar relaciones humanas: la familia, la sociedad, el Estado.⁴ En definitiva, la exigencia de un “derecho racional”.

Sabido es el hecho de que Hegel, especialmente en su etapa de juventud, valoró la libertad de la *polis* griega, así como 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 a distinguir las diferentes funciones y poner cada cosa en su lugar.⁵ Así dio origen a la

Mues de Schrek y Eduardo Ceballos Uceta. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, **Prefacio**, p. 18.

2 Ver: HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 244 y 245.

3 Cfr. DE ZAN, Julio. **Los comienzos de la crítica de la modernidad. En los 200 años de las primeras publicaciones de Hegel (Jena 1801/03)**, ponencia inédita presentada en el *XII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 18-21 de septiembre de 2001, Volumen de abstracts, p. 15.

4 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 255 y 256.

5 “(...) Sin embargo, el griego era un pueblo libre que no se dejaba legislar ni siquiera por un dios. Una razón como la confirmación por una divinidad les era algo ajeno. Después del derrumbe de la libertad

división y complementación de esferas: la **sociedad civil** y el **Estado**.⁶ 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.⁷ “Si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es el Espíritu objetivo”.⁸

Concepto de libertad: buscando una redefinición adecuada

El hecho de que la política, e incluso la política económica, vayan de la mano de un determinado concepto de libertad en el 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 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 que quede claro, y para deslindar responsabilidades, diremos que de modo alguno nos ocuparemos aquí de la libertad en sentido antropológico ni metafísico. Si hablamos, entonces, de una “racionalización de la libertad”, desde el marco de la filosofía hegeliana, 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, en principio, un concepto ambivalente de libertad, que pasaremos a explicitar a continuación, evaluando, asimismo, esta supuesta ambivalencia. Nos referimos a la libertad negativa y la libertad positiva.⁹

romana y griega, una vez los hombres perdieron el dominio de sus ideas sobre los objetos, se fraccionó el genio de la humanidad (...) Por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y en maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales (...)” HEGEL, G.W.F. **Fragmentos histórico-políticos (¿1796?)**, en: *Escritos de juventud*. Edición, traducción y notas de José María Ripalda, México: F.C.E., 1978, Pte. I, p. 170-171.

6 *Ibid.* (Sección segunda) § 182-256

7 *Cfr.* BOURGEOIS, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, Cap. I, 1. **Tubinga: el ideal hegeliano**, p. 33-42.

8 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 258.

9 HEGEL. **Fragmentos histórico-políticos (¿1796?)**, en: *Escritos de juventud*, p. 163-182.

Dos tipos históricos concretos de libertad

Demás está decir que esta diferenciación es muy discutida desde ciertas ideologías, las cuales, por lo general, habrán de inclinarse por una u otra, o mejor dicho, identificando a la libertad sin más, con uno de los aspectos mencionados. Por ejemplo, Hobbes está mentando a la libertad negativa cuando en el capítulo XXI del *Leviatán*,¹⁰ dice que “[l]a libertad significa propiamente la ausencia de (...) impedimentos externos al movimiento”.¹¹ Bajo esta definición, el vocablo “libertad” tiene el significado de una facultad por la cual uno puede hacer lo que se le antoje o venga en ganas,¹² sin que nadie se lo impida.¹³ Tal esfera de acción no estará restringida en absoluto, ni por la sociedad ni por el Estado.¹⁴

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 à celle des Modernes'*. Los antiguos (es decir, los ciudadanos de las primitivas repúblicas griegas 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 (la negrita es nuestra).¹⁵

Desde una postura liberal moderada, Isaiah Berlin caracteriza 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”.¹⁶ “El sentido positivo de la libertad se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo (...). La respuesta a la pregunta

10 HOBBS, Thomas. *Leviathan. Or the Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1996, Part. I, Chap. 21, p. 139-144. Hay versión española: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto, segunda reimposición, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.

11 Cfr. DE ZAN, Julio. *Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 38.

12 En relación con el papel de la libertad en la economía política de Hobbes, ver MACPHERSON, C.B. *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*. Buenos Aires, Manantial, 1985, Cap. 11: **La economía política de Hobbes**, p. 167-181.

13 Una interesante comparación entre las concepciones hobbesiana y rawlsiana de libertad, así como también una descripción del liberalismo como *modus vivendi*, puede verse en GRAY, John. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press, 2000, p. 134-135.

14 DE ZAN, J. *Libertad, poder y discurso*, p. 37.

15 *Ibid.*, p. 36.

16 *Loc. cit.*

¿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” (la negrita es nuestra).¹⁷

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

Vista desde una perspectiva actual o 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 cumple actualmente. 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. 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, al decir de Hegel, encarnaba belleza, felicidad, bien y 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, 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”, “*koinonia*” (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” (“*koinonia*

17 *Loc. cit.*

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 es un concepto meridiano para la comprensión del significado de la libertad en Grecia y la antigüedad inmediatamente 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, su obligada crítica, la cual se constituye en explicación de su paulatina transformación, hecho que se producirá 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 y, además, era una libertad irreflexiva, incapaz de una autocrítica que la catapultara hacia el desenvolvimiento de su transformación creativa.¹⁸

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, que aquella, desconociendo la fuente de donde éste había emanado, llegó a consolidar por medio de una extraña mezcla de violencia, por su parte, y profunda despreocupación por la totalidad por parte del ciudadano.¹⁹ El Estado dejó 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 de sus ciudadanos, como a la motivación que animaba sus vidas. Toda actividad era ejercida en función de lo individual, y ya no más en función del todo social.

Resumiendo, la filosofía social de los griegos era un producto derivado de los presupuestos metafísicos que condicionaron su mundo. El hombre estaba tan consustanciado 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 y mundos 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, acciones que ejercía de manera no forzada, sino, por el

18 *Ibid.*, p. 51.

19 HEGEL. *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*, en: *Escritos de juventud*, p. 151-152.

contrario, al modo de un feliz idilio en el que tomaba parte activa. Los defectos de la *polis* griega fueron su elitismo dominante y la ausencia de una conciencia crítica 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 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 egolatrización de la existencia; quizás, inclusive, pensemos que tal abandono del interés altruista no produjo otra cosa que la subversión de ciertos valores forjadores de 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. Así mismo 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 su desconocimiento. 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 hitos que dieron lugar a hechos posteriores.

Significación de los conceptos interrelacionales “sociedad” y “libertad”

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 de forma muy similar a través de toda la Edad Media hasta inicios de la Modernidad, de manera que el Estado medieval continuó siendo idéntico a la sociedad. No había aún dos nombres para dos realidades distintas o disímiles.²⁰ La fórmula clásica: “*civitas sive societas civilis sive res publica*”, perduró en el

20 “En la tradición aristotélica el concepto viejo-europeo de la política como una esfera que comprende Estado y sociedad se mantuvo en pie sin soluciones de continuidad hasta bien entrado el siglo XIX”. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 58.

tiempo como la clave de comprensión de toda la filosofía política vetero-europea, abordada en el medioevo por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, retomada en la Modernidad por Bodin, Melanchton, Hobbes, Spinoza, Locke y finalmente Kant.²¹ Explícitamente señalan, tanto San Alberto Magno como Bodin, que “el Estado es la sociedad civil o política”.²²

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 bien entrada la Modernidad.

Volviendo a la significación que la Modernidad dio al concepto de “sociedad civil”, Riedel sostiene que “Melanchton y Spinoza divergen formalmente de la definición de ‘*civitas*’, solamente en que la equiparan con la ‘*societas civium*’ (...)”.²³ Tal equiparación la hallamos, al menos conceptualmente, inclusive en Hobbes, a través de su concepción de la *unio civilis*, que culmina el *status naturalis* con el sometimiento de los ciudadanos al Estado.²⁴ 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)**.²⁵ Dentro de la tradición alemana, C. Wolff definió la ciencia política como: “Aquella parte de la filosofía en la cual el hombre es considerado como ser viviente en el Estado (en República) en tanto Estado civil se llama ‘política’. La política consiste en la ciencia de dirigir la acción libre en la sociedad civil, en tanto que Estado”.²⁶ Kant, en la *Metafísica de las costumbres* (1797), Primera Parte, §45, interpreta al Estado como *civitas*,²⁷ y en el §46 equipara a la **sociedad civil-estatal** con la **sociedad civil**.²⁸ 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 señalábamos en el análisis de la vida en Roma y el tipo de

21 RIEDEL, Manfred. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Roma-Bari: Laterza, 1975, p. 129.

22 *Ibid.*, p. 129-130.

23 RIEDEL. El concepto de “sociedad civil” en Hegel y su origen histórico, en: AA.VV, *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Edición preparada e introducida por Gabriel Amengual Coll, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 201.

24 *Ibid.*, p. 202.

25 *Loc. cit.*

26 WOLFF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), *Discursus praeliminare*, cit., cap. III, § 65; citado por RIEDEL. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 131.

27 Riedel, “El concepto de ‘sociedad civil’ en Hegel y su origen histórico”, p. 202.

28 *Loc. cit.*

libertad vigente (proceso iniciado a partir de la helenización del mundo griego) como un cambio de signo radical que se venía operando en la sociedad, ahora, en los epígonos de la Modernidad, puede observarse en la plenitud de su manifestación: la identificación moderna entre “sociedad civil” y “Estado” coloca el acento en el primero de estos términos, olvidándose del contenido presente en el último, o en el mejor de los casos relegándolo a un plano secundario. En definitiva, esta identificación no traía aparejada otra cosa que la pérdida de la libertad positiva, en contraposición a lo que había acontecido en épocas de la *polis* griega.

La ruptura hegeliana con la identificación moderna

El pensamiento político de la Antigüedad clásica y el de la Modernidad se unen en un punto, el que concierne a los derechos de la persona. En rigor de verdad, deberíamos decir 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”—única que realmente existía en el mundo griego—transformándose, entonces, en “libertad negativa” con los modernos,²⁹ 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 (...)”.³⁰ Tradicionalmente estos términos tuvieron el significado de **unión entre los hombres para realizar un fin común, objetivo y universal**. Para la Modernidad, en cambio, la “sociedad civil” consiste en la **delimitación y garantía de los derechos individuales y de la propiedad privada**.³¹ Atento a esta transformación operada en el seno de 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.³² 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.

29 RIEDEL. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, p. 255; citado por Julio De Zan, **La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América**, en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII, 1981, p. 46.

30 *Loc. cit.*

31 *Loc. cit.*

32 *Loc. cit.*

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, 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. Hegel, 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 Frankfurt, y atento a las transformaciones del mundo en que vivía, no pudo dejar de reconocer y valorar.³³

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 industriosisidad 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 (...) (la negrita es nuestra).³⁴

El gran cambio operado por Hegel en su teoría socio-política es el haber concedido un ámbito propio a la sociedad civil.³⁵ Así se refiere, por ejemplo, acerca de la carencia que percibía de vida privada en la política platónica: “Platón presenta en su *República* la eticidad sustancial en su belleza ideal y en su verdad, pero no pudo dar cuenta del elemento de la particularidad independiente que en su época había hecho irrupción en la eticidad griega”.³⁶ Hegel prosigue su crítica al sistema político de Platón comentando el error de éste al excluir las determinaciones propias de la particularidad, tales como la familia, la propiedad, la elección de la profesión, etc., juzgándolo como un “delirio del pensamiento abstracto”, desconocedor de la libertad subjetiva que había surgido, desde la interioridad, en el seno de la religión cristiana y en la exterioridad en el mundo romano.³⁷ Así es como Hegel coloca el origen del Estado moderno en el acontecimiento del cristianismo que adviene al mundo, juntamente con los valores del pueblo romano.

33 Sobre la noción hegeliana de propiedad como expresión de la persona, ver: ROSEN, Michael & WOLFF, Jonathan. *Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999, Chap. 75, G. W. F. Hegel, *Property as Expression*, p. 194-195.

34 MARINI, Giuliano. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, en: AA.VV., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 228.

35 De Zan. *La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América*, p. 47-48.

36 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 185.

37 *Loc. cit.*

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 y en los que intervienen en la actividad económica, así como 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.³⁸

Precisiones terminológicas

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.³⁹ “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’”.⁴⁰ 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.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.⁴² 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.⁴³ 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”.⁴⁴ “La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en

38 “Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente, en cuanto contenido, es unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva, como aquella del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares; y en cuanto a la forma, es un obrar que se determina según leyes y normas pensadas, es decir, universales (...)”. *Ibid.*, § 258.

39 HABERMAS. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 53.

40 *Loc. cit.*

41 DE ZAN. *La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América*, p. 41.

42 RIEDEL, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 137.

43 *Loc. cit.*

44 ARANDA FRAGA, Fernando. *La postura socio-política de Hegel*. Tesis de Licenciatura no publicada, Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 1994, p. 77-80.

cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencial está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio".⁴⁵

Hegel, al conceptualizar 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.⁴⁶

¿Qué entiende hegel por "sociedad civil"?

Jena, el antecedente inmediato: génesis de un programa político

Hegel llegó a Jena en enero de 1801, lugar donde se habilitó como nuevo profesor en la universidad. Entre la primavera y el verano de ese mismo año elaboró la versión definitiva de *La constitución alemana*, y en 1807 publicó una de sus obras cumbres: *Fenomenología del espíritu*, concluida mientras Napoleón hacía su entrada triunfal en la ciudad de Jena. De la crisis hegeliana de Frankfurt surgió el embrión de una filosofía política que maduraría, con toda su riqueza terminológica, finalmente en Berlín, con su *Filosofía del derecho*. No obstante, los elementos básicos de su filosofía política ya se encuentran en los primeros escritos de Hegel. Horstmann, al apoyar su tesis de que el problema central de la política hegeliana había sido completamente desarrollado en Jena, afirma que en el filósofo suave se opera un doble reconocimiento: 1º. El antiguo ideal griego de eticidad supera los planteos del derecho natural moderno. 2º. Es imposible, dadas las condiciones específicas de la realidad política y social modernas, una restitución de semejante ideal. Tales condiciones específicas del mundo moderno se expresan bajo la forma de "una esfera separada del Estado, que está determinada por la actividad de los individuos singulares en la prosecución de sus propios fines particulares, sin que esas actividades puedan ser puestas en relación entre sí a través de algo así como un fin universal".⁴⁷ A esta esfera independiente del Estado, llamará Hegel más adelante, en la *Filosofía del derecho*, "sociedad civil".

45 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 182.

46 "El fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se le puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento". *Ibid.*, § 183.

47 HORTSMANN, Peter. *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegel Politischer Philosophie*, en: *Hegel-Studien*, Bd. 9 (1974), p. 209-240. Reimpreso en RIEDEL, Manfred (ed). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt am Main, 1975); citado por De Zan, *La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América*, p. 42.

De este modo, la resolución del programa hegeliano se logra por la mediación del ideal político antiguo griego con los hechos de la edad moderna. El reconocimiento por parte de Hegel de esta esfera en donde tiene lugar el intercambio de las acciones privadas de los hombres responde a la postura que finalmente adopta en Jena, una vez pasada la crisis de Frankfurt. Así, lo que antes concebía como puramente negativo es ahora integrado en un todo racional y coherente, en un proceso que necesita de lo negativo y en el cual esto toma parte como un momento necesario en el cual, a la vez que negatividad, es motivo impulsor de creaciones —síntesis— superiores en el proceso.

· Este análisis realizado por Hegel aparece ya conceptualizado y presentado como sistema en rigurosa concatenación lógica, desde 1807, con la *Fenomenología del Espíritu*, última obra del período de Jena. Pero ya antes, en escritos anteriores, había tratado Hegel este asunto de la sociedad moderna y el Estado. En el artículo del *Kritische Journal der Philosophie*, titulado **Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural** (1802), Hegel, al exponer sobre la relación entre lo económico y lo político, la libertad privada, negativa e indefinida, y la libertad concreta, positiva e infinita del ámbito ético-estatal, efectúa una asignación de funciones de radical importancia para el desarrollo posterior de su filosofía política.⁴⁸ Allí asigna al sistema de los intereses privados, que luego denominará *Bürgerliche Gesellschaft*, una esfera propia separada de la esfera ético-política de la vida pública, puesto que de lo contrario su mezcla y confusión ocasionaría la destrucción de los fines universales a manos de los intereses particulares.⁴⁹

Para Hegel, darle un espacio al individuo (burgués moderno) en donde éste pueda desarrollarse como entidad privada, sujeto de libre iniciativa económica, significará asumir la realidad del mundo moderno, a la vez que, por su intermedio, ha de ser posible la realización de la mediación de esta nueva condición del mundo moderno con el ideal antiguo de la *polis* griega.⁵⁰ Así, ya aparecen en Jena diversos conceptos desarrollados posteriormente en su época de Berlín, en la *Filosofía del derecho*, tales como el sistema de equilibrios y desequilibrios en la vida económica, la constitución de las corporaciones fomentada por el Estado y la división del trabajo.⁵¹ Al marcharse de Jena el problema ético-político está casi definitivamente planteado por Hegel. La solución a las anteriores dificultades, que en sus lineamientos esenciales preanuncia su definitiva postura política, consistirá en la conciliación

48 Cfr. BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 77-78.

49 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 70-71.

50 "Pero la reunión con la época exige también el reconocimiento de las ideas de libertad que fermentan; ciertamente, el Estado no tiene como fin supremo la protección de los derechos privados de los individuos, pero debe tolerar una esfera en la cual la libertad privada puede darse un campo de acción sin perjudicar el imperativo superior de la seguridad interior y exterior: esta esfera es la de la vida económica y la autoadministración de las colectividades intraestatales (clases, ciudades, comunas). Con esta señal de confianza, el Estado obtiene a su vez la confianza y logra los réditos de su liberalismo: en efecto, para él es esencial poder contar con algo distinto de sí mismo (distinto de los ciudadanos reducidos a sus engranajes), con la libre actividad de los ciudadanos conscientes de sí mismos". BOURGEOIS, *El pensamiento político de Hegel*, p. 71.

51 Ver RIEDEL. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, p. 89.

racional de la libertad subjetiva con la totalidad sustancial —universal—, o como acertadamente explica Jean Hyppolite, en la “síntesis que será del liberalismo y el totalitarismo”.⁵²

Será en estos años pasados por Hegel en Jena, donde tomará mayor distancia de su anterior veneración hacia la vida política en la Grecia antigua, adquiriendo cada vez mayor conciencia de la diferencia entre aquel Estado antiguo y el Estado moderno que va tomando forma ante sus ojos. En esta etapa, en sus cursos de 1805 y 1806, Hegel esbozará su Filosofía del derecho definitiva, que publicará algo más de quince años después. Aquellas nociones típicamente hegelianas que parecieron estar en el centro del pensamiento del filósofo suave “no desaparecen, pero la representación que Hegel se hará de la vida política y social corresponderá más directamente a la historia de su tiempo”.⁵³

Hegel reconoce en la sociedad burguesa de su época ciertas condiciones que la hacen tan distinta a la *polis* antigua que ya será imposible aquel proyectado camino del retorno. La crisis de Frankfurt fue el momento clave de semejante percepción. La idea, hegeliana por excelencia, de su estancia en Jena —uno de los períodos más fecundos de su vida como escritor— es que la privatización de la existencia humana ha adquirido tal dimensión que para comprender al hombre y su inserción en el Estado y en la sociedad se hace imprescindible mantener ambos en dos esferas distintas, separadas, aunque dotadas de interdependencia mutua.⁵⁴ Asimismo demuestra Hegel cómo la Revolución Francesa adoleció de capacidad para lograr la hegemonía de una u otra esferas. La voluntad particular, erigida en dominio, engendró la anarquía y la voluntad general exigió, para conseguir sus fines, el Terror.⁵⁵

Antecedentes históricos

Sobre la génesis de este importante ámbito mediante el cual Hegel salvaguarda la vida particular e individual de los ciudadanos, y el sentido que le da a su idea de la sociedad civil, se pueden conjeturar las siguientes relaciones históricas.

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, a saber, 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

52 HYPOLITE, Jean. *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Marcel Riviere, 1948, p. 94.

53 *Ibid.*, p. 105-106.

54 “En el mundo moderno el hombre privado, el propietario, el burgués, han adquirido demasiado importancia como para ser al mismo tiempo ciudadanos. Por esta razón lo universal y lo singular se oponen en la realidad, en lugar de confundirse armoniosamente como en el mundo antiguo”. *Ibid.*, p. 112.

55 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 74-75.

“violencia”. De Locke, las nociones de trabajo y propiedad. De Rousseau, su concepto de “voluntad general”. Su idea de “sociedad civil” proviene de la obra de Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society* (1767). Toma del escocés Adam Smith, filósofo y economista contemporáneo de otro escocés, David Hume, varios de los conceptos expuestos por aquél en su obra *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” en Hegel).⁵⁶ Del liberalismo francés toma la idea del mercado mundial; una sociedad que se desarrolla empieza a exportar sus contradicciones.⁵⁷ 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.⁵⁸

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 (la negrita es nuestra).⁵⁹

Carácter, alcance y funciones de la sociedad civil

La descripción hegeliana sobre la sociedad civil aparece en su forma más acabada y completa en la tercera parte (la eticidad) de la *Filosofía del derecho*, sección segunda, del párrafo 182 al 256. Allí Hegel se explaya en los siguientes temas: las necesidades y su satisfacción, el trabajo, la riqueza, los estamentos (los productos naturales, la industria y el estamento universal, cuya tarea esencial son los intereses generales de la situación social), la justicia, el derecho, la ley y cómo estos tres asuntos deben administrarse, la policía y finalmente las corporaciones.

56 “(...) tras haber leído a Adam Smith, Hegel hará pocos años después del período representado en nuestra edición, en la *Realphilosophie* de Jena, un análisis crítico —y no sólo un reflejo espontáneo como lo es la forma especulativa de su filosofía— del capitalismo, que pertenece aún hoy a los más profundos que se han escrito (...)”. RIPALDA. “Introducción” a Hegel, *Escritos de juventud*, p. 30.

57 “(...) Hegel, ya en el campo de influencia de la economía política, comienza a tematizar la antropología que subyace a ésta”. *Ibid.*, p. 23.

58 “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, Zbigniew A. *La concepción hegeliana del Estado*, en: AA.VV., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 261.

59 *Ibid.*, p. 256-258.

La sociedad civil es como Hegel denomina al conjunto de hombres privados en tanto que se separan de su grupo natural, la familia, y que no poseen aún conciencia clara de querer su unidad sustancial, el Estado.⁶⁰ “La sociedad civil encierra tres momentos: A. La mediación de la necesidad y la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Constituye el sistema de las necesidades. B. La realidad de lo universal aquí contenida, la libertad y la defensa de la propiedad mediante la administración de la justicia. C. La prevención contra la accidentalidad que subsiste en ese sistema y el cuidado de los intereses particulares en cuanto cosa común por medio de la policía y la corporación”.⁶¹

En la sección de su *Filosofía del derecho* denominada **El sistema de las necesidades**, la primera dedicada a la sociedad civil, Hegel aborda el tema de las relaciones económicas. Al respecto de este componente básico de la vida del hombre moderno, Herbert Marcuse comenta que el análisis hegeliano se basa en dos principios cardinales de la sociedad moderna, a saber, (1) el individuo que busca su propio interés, actividad en la cual se comporta como una mezcla de necesidad física y capricho, y (2) la intrincada relación entre los intereses individuales, cuya afirmación y satisfacción están mutuamente implicadas.⁶² Todo esto, prosigue Marcuse, es la típica descripción de la sociedad moderna, tradicional, del siglo XVIII, un sistema en el cual cada individuo que busca y promueve su propia conveniencia, también termina promoviendo, naturalmente, el interés de la totalidad.⁶³

En el sistema de las necesidades, objeto de la economía política, Hegel sigue a los economistas clásicos ingleses, Smith, Say y Ricardo, en especial la obra del primero, *Inquire into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, que el filósofo alemán integra dentro de su filosofía política, sólo que ésta ocupa, como doctrina económica, justo es decirlo aquí, apenas un momento necesario dentro de un sistema que evidencia su propia autosuficiencia.⁶⁴

También es en esta esfera del desarrollo de la particularidad donde se produce, como una de sus principales actividades económicas, la división del trabajo. Por su intermedio el hombre procesa los materiales de la naturaleza, añadiéndoles valor. Así se relaciona con

60 “El individuo formado tiene que realizarse en la sociedad civil. En ella, la persona concreta, como totalidad de necesidades naturales y arbitrio, se integra por el trabajo y la lucha, en la que privan los fines egoístas, a una red de relaciones intersubjetivas en las que cada individualidad se hace valer frente a la otra. Es el reino de la necesidad y de la guerra por alcanzar fines subjetivos. En la sociedad civil cada uno debe realizarse trabajando, intercambiando sus productos, concluyendo pactos y haciendo privar sobre todas las cosas la voluntad individual, considerada racional en sí y para sí”. Garzón Bates, Juan, Prólogo a la *Filosofía del derecho* de Hegel, México, UNAM, 1985, p. XXXVI.

61 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 188.

62 “La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencial está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio”. *Ibid.*, § 182.

63 MARCUSE. Herbert, *Razón y revolución*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 196.

64 HYPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 118.

productos humanos y consume el producto de su esfuerzo.⁶⁵ La división del trabajo surge como efecto inmediato originado en la abstracción implicada por los aspectos universal y objetivo del trabajo. A través de la división se logra la especificación de los medios y necesidades; la producción también se diversifica. El trabajo individual se simplifica y en consecuencia la destreza del trabajador aumenta, algo que también sucede con la cantidad de productos.⁶⁶ Esto va haciendo que resulte imprescindible “la relación de intercambio entre los hombres para la satisfacción de otras necesidades”.⁶⁷

En esa dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución para la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la intervención del individuo mediante lo universal como movimiento dialéctico; de modo que, **puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, también produce y adquiere para el goce de los demás.** Esta necesidad, que se encuentra en la conexión universal de la dependencia de todos, es ahora para cada uno la riqueza general y permanente, que encierra para él la posibilidad de tener seguridad en ella por medio de la propia cultura y destreza para asegurar la existencia propia; así como **lo adquirido mediante el propio trabajo conserva y reproduce la riqueza general** (la negrita es nuestra).⁶⁸

Queda claro en Hegel cómo mediante dicha esfera —la sociedad civil— se logra el reconocimiento de un ámbito donde se posibilita el libre intercambio de los intereses privados de los hombres.⁶⁹ Si bien Hegel establece por encima de la esfera de la sociedad civil otra esfera de carácter superior, el Estado, no significa que la primera quede relegada a esta última, en cuanto a poder de decisión y dependencia absoluta. Simplemente ocurre que es en la esfera del Estado donde el individuo puede ejercitar en mayor grado los bienes de la libertad y del espíritu, lo cual hace que el Estado posea, como esfera independiente, un rango superior al que posee la sociedad civil. Del asunto de los límites que atañen a la sociedad civil nos ocupamos a continuación.

Límites de la sociedad civil: tras un concepto integral de libertad

Según el punto de vista hegeliano y su modelo de libertad concreta como integración de las aspiraciones particulares y universales del hombre, será necesaria una esfera superior de la vida en que la persona pueda lograr los fines que la caracterizan como tal. Nos referimos a la esfera del Estado, verdadero ámbito de la **eticidad** sustancial (*Ethos*).⁷⁰

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

65 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 196.

66 *Ibid.*, § 198.

67 *Loc. cit.*

68 *Ibid.*, § 199.

69 DENIS, Henri. *Hegel penseur politique*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1989, p. 199.

70 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 258.

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.⁷¹ **El renacer del *Ethos* comunitario, la *Sittlichkeit*, termina siendo la base y fuente de libertad del hombre moderno.**⁷² El alto nivel de politización de la existencia griega se perdió a partir del surgimiento de la conciencia individual.⁷³ 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 su complemento, que contiene el interés universal: el **Estado**. Hegel intenta, con su diferenciación entre estas dos esferas, salvaguardar la vida privada y política del hombre dejando espacio para el burgués y el ciudadano, entidades éstas que al ser integradas quedan definitivamente soldadas en una unidad dialéctica. La sociedad civil será el ámbito en que puede desplegar su libertad negativa; en el Estado podrá lograr su fin esencial, ligado a una libertad positiva: desarrollarse como ciudadano y participar, así, de las decisiones políticas que le competen.⁷⁴

El Estado es la realidad de la libertad concreta. La libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tiene tanto su pleno desarrollo y reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil). Al mismo tiempo que devienen por sí mismos en interés general, que es reconocido a su vez como su saber y su voluntad, es decir, como su propio espíritu sustancial y es tomado como el fin último de su actividad. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo sin el interés, el saber y la voluntad particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para éstos sin que, a la vez, quieran lo universal y tengan una actividad consciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene su inmensa fuerza y profundidad en esto: en dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al extremo autónomo de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de este modo a ésta en él.⁷⁵

71 HEGEL. **La positividad de la religión cristiana**, en: *Escritos de juventud, Cómo una sociedad moral o religiosa se convierte en un Estado*, p. 96-106.

72 TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 164-165.

73 "(...) 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. **Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel**, en: *Cuadernos de Ética*, N° 7, Junio de 1989, p. 13.

74 ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 54-55.

75 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 260.

Esta última cita, conocido párrafo de la *Filosofía del derecho* invocado, con justa razón y propiedad, por los eruditos en la filosofía de Hegel para clarificar la posición de éste frente a su antecesor alemán, Emanuel Kant, y cualquier otra convicción ética basada en la primacía del deber-ser y la subjetividad,⁷⁶ fija los límites de la esfera del hombre individual, perteneciente como tal a la sociedad civil. Pero a su vez —y es aquí donde aparece con fuerza la noción hegeliana de *Sittlichkeit* y su concreta aplicación— Hegel declara cómo se interrelaciona dicha esfera con la otra, el Estado, ámbito en el cual se toman efectivas las aspiraciones y vocaciones universales del hombre, hecho del que ya en la *Lógica* (1812) da cuenta, al explicar en tono metafísico, mediante el individuo determinado, una de las fases en la doctrina del concepto:

76 Comentando la crítica hegeliana a la moral kantiana en la *Fenomenología del Espíritu*, Hyppolite dice lo siguiente: "Las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant tienen que ver con la rigidez de su dualismo y con la exigencia de superarlo. La consciencia ha captado, al fin, su objeto como saber y querer, es decir, como el sí mismo, pero al mismo tiempo los ha puesto como puro saber y puro querer fuera de ella, en la forma de un universal inefectivo, al oponerlos a la efectividad. Podríamos decir que el sí mismo se ha puesto más allá del sí mismo y, como el sí mismo es la unidad de estos dos momentos, como es a la vez la efectividad y el puro deber, no alcanza, en el kantismo, su certeza de sí como verdad. Su verdad, desde luego, es el sí mismo, pero esta verdad todavía le es ajena, sigue desplazándola sin darse cuenta de la dialéctica que le constituye. La filosofía kantiana no ha visto, en general, que el saber de la naturaleza era también un saber de sí mismo, y que el saber de sí mismo era un saber de la naturaleza. Está claro que ha puesto la unidad como su verdad, pero al negarle todo carácter dialéctico la ha excluido del saber, cayendo en una dialéctica no consciente de sí misma (...). La exposición que Hegel dedica a la concepción moral del mundo es una crítica de toda la filosofía kantiana y no solamente de su filosofía práctica. Kant descubrió en la analítica trascendental una lógica de la verdad 'para nosotros' que no es dialéctica, y en la dialéctica una lógica de la apariencia, inevitable, es cierto, pero que no por ello deja de ser la fuente de nuestros errores metafísicos. Kant intentó evitar esta dialéctica haciendo de la razón —en tanto que opuesta al entendimiento— una razón exclusivamente práctica y exigiendo de una fe moral o de un sistema de postulados una verdad que ya no estaría cogida en las redes de la dialéctica citada. Sin embargo, esta concepción moral del mundo es, en realidad, 'un nido de contradicciones' del mismo tipo que podía serlo, en la opinión de Kant, la exposición de la prueba cosmológica. Kant no vio que la analítica era ya una dialéctica y que la dialéctica tenía también un aspecto positivo. Tuvo que relegar más allá de la autoconsciencia la unidad que exigía su sistema, hacer de ella un término inaccesible que, con los nombres varios de cosa en sí, nómeno o entendimiento infinito según los momentos del desarrollo de su pensamiento, se opone siempre al sí mismo de la consciencia. Pero la oposición del sí mismo y del en sí, de la inmanencia y de la trascendencia, no puede ser conservada tal cual en su filosofía (...). En opinión de Hegel, esta contradicción fundamental es la de todo el sistema kantiano. En lugar de acabarse en un saber de sí que fuera saber del ser, en un idealismo especulativo, este sistema se acaba en una posición del sí mismo más allá del sí mismo. En Kant, la autoconsciencia es consciencia del deber y del saber puros en oposición a la consciencia de la efectividad, de la naturaleza, de la existencia, o como se lo quiera denominar. Y este puro deber y saber es relegado más allá; nunca llegamos a tener su intuición aunque constantemente tendamos a ello. En términos modernos se podría decir que la filosofía kantiana inaugura una filosofía del 'valor moral' y que este término, a la vez más allá del sí mismo y que sólo es por y para el sí mismo, resulta ser precisamente el valor y no la verdad especulativa; pero, justamente, este valor, como universal abstracto, es lo que Hegel critica a esta concepción del mundo (...). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974, p. 438-440.

La individualidad, como se mostró, está ya puesta por la particularidad; ésta es la universalidad determinada, y por ende, la determinación que se refiere a sí, el determinado. En primer lugar, por consiguiente, la individualidad aparece como la reflexión del concepto en sí mismo, a partir de su determinación (...) La universalidad y la particularidad aparecieron de un lado como los momentos del devenir de la individualidad. Sin embargo, ya se mostró que en ellas mismas son el concepto total, de manera que no han traspasado a la individualidad como a un otro, sino que ahí se halla puesto sólo lo que ellas son en sí y por sí (...) Pero la unidad del concepto es tan indivisible que también estos productos de la abstracción, al mismo tiempo que tienen que dejar de lado la individualidad, son más bien ellos mismos individuos. Cuando la abstracción eleva lo concreto a la universalidad, y en cambio, comprende lo universal sólo como universalidad determinada, ésta es propiamente la individualidad, que ha resultado como la determinación que se refiere a sí.⁷⁷

Hegel demuestra la interrelación sustancial de su par dialéctico "singular-universal", un binomio lógica y metafísicamente intrincado que permite explicar la concreción de la libertad en los hechos acaecidos con la individualidad, al tiempo que justifica y fundamenta la finalidad y el sentido de aquellas concreciones singulares a través del advenimiento de la conciencia universal que los hace suyos. De tal modo, como afirma Kolakowski, a través de sus instituciones políticas el Estado cumple el papel de un mediador entre la vida privada y la vida colectiva.⁷⁸ Tal es su demostración de la vocación por lo general que hay como trasfondo del accionar de cada singular.⁷⁹ He ahí la axiología que anima a todo su sistema político y por ende a su concepción del estado.

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

77 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956, p. 300-301.

78 "Hegel no afirmó que la esfera privada deba ser absorbida completamente por la voluntad colectiva institucionalizada en los órganos del estado: por el contrario, creyó que el Estado es un mediador entre las esferas de la vida privada y la vida colectiva y que sus instituciones son la expresión corporeizada de esta mediación, pues el interés privado de los servidores del Estado es idéntico al interés colectivo. En el caso de los demás miembros de la sociedad, las restricciones impuestas a sus deseos e impulsos personales, lejos de constituir una limitación de su libertad, son la condición de ésta. Es cierto que el Estado no tiene otra realidad distinta a la de sus ciudadanos, pero esto significa que la voluntad del Estado puede estar determinada por la colectividad de sus opiniones privadas e individuales. La voluntad general no es la voluntad de la mayoría, sino la voluntad de la Razón histórica". KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*. Madrid: Alianza, 1985, p. 81.

79 "Lo particular, por la misma razón por la cual es sólo lo universal determinado, es también un individuo, y al contrario, por el hecho de que el individuo es lo universal determinado, es también un particular (...) Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está en sí dentro de ella, se convierte en fuera de sí y penetra en la realidad". HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., p. 302-303.

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 se 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”.⁸⁰ La libertad del individuo en la sociedad civil sólo es posible por la libertad en el Estado.⁸¹ “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”.⁸² “La Idea del Estado tiene: a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí, se expresa, entonces, en la Constitución o Derecho político interno; b) pasa a la relación de un Estado particular con los demás Estados y resulta el Derecho político externo; c) es la Idea universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la Historia Universal”.⁸³

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. Así lo expresa Hegel en el parágrafo 261 de su *Filosofía del derecho*, al distinguir entre derechos y deberes del individuo para con el Estado: “El interés particular no debe ser dejado de lado o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se conserva a sí y a lo universal”.⁸⁴ Este aspecto aquí citado en palabras del propio Hegel sobre la interrelación —e independencia y reciprocidad— intrínseca del interés particular con el interés universal, aparece igualmente reflejado, aunque en un lenguaje más estrictamente metafísico, propio de la obra en que está inserto, cuando al explicar la doctrina de la esencia Hegel se refiere a la relación entre el todo y las partes:

Por consiguiente el todo y las partes se condicionan recíprocamente; pero la relación que se examina aquí está al mismo tiempo situada más alto que la relación entre lo condicionado y la condición (...) Sin embargo el todo es por cierto la condición de las partes; pero contiene al mismo tiempo de modo inmediato lo siguiente, que también él existe sólo

80 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 183.

81 BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 125.

82 MARCUSE. *Razón y revolución*, p. 194.

83 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 259.

84 *Ibid.*, § 261.

puesto que tiene como presuposición las partes (...) Ahora bien, puesto que los lados de la relación no tienen cada uno su independencia en sí mismo, sino en su otro, hay una sola identidad de ambos, en que ambos son sólo momentos. Pero, como cada uno es independiente en sí mismo, son ellos así dos existencias independientes, que son indiferentes recíprocamente (...) No hay nada en el todo, que no esté en las partes, y nada en las partes, que no esté en el todo.⁸⁵

De acuerdo con lo que antes expresamos al explayarnos en la ruptura hegeliana con la identificación moderna entre sociedad civil y Estado, Riedel, comentando la filosofía del derecho hegeliana, afirma la mutua independencia de ambas esferas, en virtud de lo cual es posible que “entablen su verdadera relación”, hecho que separa a la concepción hegeliana del derecho natural, pues queda claro que para el filósofo suavo “el Estado no es Estado si ya coincide con la sociedad civil, ni ésta es tampoco ‘sociedad’, si es ‘política’, o sea, Estado”.⁸⁶

Hegel mismo sostiene que la sociedad civil “es el campo de batalla de los intereses privados de todos contra todos”,⁸⁷ 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 establecidos, permite salvaguardar los derechos del hombre privado, del **burgués**, en la sociedad civil. La libertad posibilitada por la existencia de la esfera del Estado es, en definitiva, el sustento real e imprescindible para el desarrollo de la singularidad y de su libertad concreta en la esfera de la sociedad civil.

En el parágrafo 158 de la *Filosofía del derecho*, antes citado, Hegel llama la atención acerca de que no se debe caer en el error de confundir al Estado con la sociedad civil. De incurrir en ello tendríamos —afirma—, del Estado un concepto que define con más propiedad a la sociedad civil: el Estado liberal burgués.⁸⁸ El propósito de Hegel, al separar estas dos esferas, Estado y sociedad civil, es, precisamente, evitar caer en la confusión realizada por la Modernidad.

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

85 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, 2ª Pte., p. 168-169.

86 RIEDEL. *El concepto de “sociedad civil” en Hegel y su origen histórico*, p. 200.

87 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 289.

88 HYPOLITE. *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 117.

sentido primigenio. Tal subordinación no implica que el Estado deba lesionar los derechos que posee la sociedad civil.⁸⁹ Hegel le asigna a este mundo de la sociedad civil sus valores específicos: libertad económica, intelectual, religiosa y leyes igualitarias. Pero también está claro en Hegel que aquel mundo “de lo privado” debía ser trascendido dialécticamente en una esfera superior: el Estado.⁹⁰ Así, el **ciudadano-bourgeois** se transforma en el **ciudadano-citoyen**.

El individuo, que se subordina a sus deberes, encuentra como ciudadano, en el cumplimiento de los mismos, la protección de su persona y de su propiedad, la preocupación por su bienestar individual, la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad; y en el cumplimiento de los deberes como contribuciones y servicios al Estado tiene su conservación y su existencia. Por el lado abstracto, el interés de lo universal es solamente que los servicios y las contribuciones que él exige sean cumplidos como deberes.⁹¹

Todo esto requiere, tal como Hegel expuso en el texto precedente a la porción recién citada del parágrafo 261 de su *FD*, una unidad sustancial en la cual radica “la fuerza interna de los Estados”,⁹² nos referimos a la unidad entre deber y derecho, fórmula mediante la cual Hegel rompe con la concepción puramente ideal —y dicotómica— de la moral kantiana,⁹³ puesto que “el lado abstracto del deber insiste (...) en pasar por alto y hasta proscribir el interés particular como un momento inesencial y hasta indigno”.⁹⁴ Por el contrario, según Hegel “el momento de la particularidad” es “igualmente esencial”, y por tanto su satisfacción se vuelve “absolutamente necesaria”; y luego remata afirmando cómo se resuelve dialécticamente esta bipolaridad aparente: “El individuo en el cumplimiento de su deber debe encontrar (...) su propio interés, su satisfacción y su provecho, y **de su relación con el Estado debe advenirle un derecho mediante el cual la cosa universal llegue a ser su propia cosa particular**” (la negrita es nuestra).⁹⁵ He aquí, entonces, el fundamento último de la racionalidad de la subordinación de la sociedad civil al Estado.

89 *Ibid.*, p. 118-124; ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 164.

90 Acerca de la dialéctica hegeliana y cómo Hegel explica mediante este método su teoría metafísica, en relación con la lógica del ser, ver: ASTRADA, Carlos. *Hegel y la dialéctica*. Buenos Aires: Kairós, 1956, Caps. II-VI, p. 13-104.

91 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 261.

92 *Loc. cit.*

93 Semejantemente ocurre con la moral de Fichte.

94 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 261.

95 *Loc. cit.*

El Estado en su dimensión ética (la *Sittlichkeit*)

Consumación de la eticidad en el ciudadano

La transformación del **individuo-burgués en ciudadano** significará, por parte de aquel individuo que había adquirido cierta conciencia civil, una mayor identificación con los principios éticos que regulan las relaciones consigo mismos 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 sustancial de ciudadano en una nueva y póstuma forma de vida: el Estado. A través suyo se produce la consumación de la *Sittlichkeit*.⁹⁶

A modo de ejemplo y con el fin 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; así mismo el Estado ejerce parte de sus funciones de control a través de los estamentos. Éstos constituyen el enlace entre los ciudadanos y el Estado. De este modo el Estado ya no es y existe **para** los individuos, sino que éstos, en la medida en que participan 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.⁹⁷

96 Sobre este concepto —*Sittlichkeit*— elemento cardinal del sistema ético-político hegeliano, Jean Hyppolite comenta: “La sustancia ética es el pueblo; y este pueblo se llama libre cuando reina una armonía entre el todo y sus partes, entre las voluntades individuales y la voluntad general. El *System der Sittlichkeit* (término que se opone a la moralidad y que traducimos por orden ético), el artículo sobre el derecho natural, son representaciones de la ciudad humana donde todos los momentos del espíritu se captan y se desarrollan como abstracciones con respecto a la organización colectiva (...) Sólo podemos comprender al hombre individual poniéndole en relación con la vida de la ciudad de que es miembro (...) La idea de organización colectiva flota siempre por encima de la historia y, sin embargo, ahora es captada en el movimiento del concepto definido como la forma de la mediación. En la *Fenomenología*, el espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada consciencia singular existe como reconocida por las otras. También podría decirse, igualmente, que existe por su vínculo ontológico con las otras consciencias singulares. La vida de dicho espíritu no es otra cosa que ‘en la efectiva realidad independiente de los individuos, la unidad espiritual absoluta de su esencia’ (*Phénoménologie*, I, p. 290), y es justamente en la vida orgánica de un pueblo donde este espíritu se realiza completamente”. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 246-247.

97 Cfr. HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 257.

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*.⁹⁸ 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.⁹⁹

Resumiendo, 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 acepta la racionalidad ética de la que está dotado el Estado, se coloca en contra de la libertad, por tanto del hombre mismo.
3. La persona, en última instancia, debe sujetarse al Estado, pues el fin de este último es cumplir racional y éticamente los fines y máxima vocación de la persona misma.
4. Si lo anterior se cumple, entonces queda salvaguardada la libertad de los miembros del Estado. Esto ocurre, no porque existe un deber moral, un deber-ser, que impele al individuo a cumplirlo, sino porque éste halla el verdadero sentido de su existencia en la medida en que su individualidad es capaz de realizarse como ser universal
5. En realidad, esto se llevará a cabo en la medida en que los ciudadanos adquieran un conocimiento vivencial, experiencial, de los principios éticos que sustentan la existencia del Estado. No se trata de un mero conocimiento intelectual, sino una actitud práctica, una experiencia humana que permite descubrir en la propia interioridad

El derecho a una libertad humanamente digna

Seguramente, a la luz de la marcha de los últimos acontecimientos del siglo XX, 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

98 "La eticidad es la idea de la libertad (...); la eticidad es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia (...) El ethos subjetivo que aparece en lugar del bien abstracto es la sustancia concreta, como forma infinita, por medio de la subjetividad (...) el ethos tiene un contenido estable, necesario para sí y que es un existir más allá de la opinión subjetiva y del capricho: son las leyes y las instituciones en sí y para sí. El hecho de que el ethos sea el sistema de las determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad (...) Por otra parte, las leyes éticas no son algo ajeno al sujeto, sino que está implícito el testimonio que de ellas hace el Espíritu (...)". *Ibid.*, § 142-147.

99 *Ibid.*, § 260 y 261.

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 existieran 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 (la negrita es nuestra).**¹⁰⁰

Hegel señala, tal como fue mostrado en el párrafo citado precedentemente, que la sociedad civil “no es suficientemente rica”, porque no puede pagar el sufrimiento y la miseria; se trata aquí de una sección de la *Filosofía del derecho* que Eric Weil juzga por demás premonitoria de lo que pocas décadas más tarde ocurriría en el mundo civilizado: “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”.¹⁰¹

Al cabo de haber estudiado la economía política, especialmente la inglesa, Hegel termina planteando el problema fundamental de los tiempos modernos: “La importante cuestión de saber cómo puede remediarse la pobreza es el problema esencial que agita y atormenta a las sociedades modernas”.¹⁰²

Jean Hyppolite, comentando el párrafo 244 de la *Filosofía del derecho*, un sector de la 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”.¹⁰³

Respecto de la valoración hegeliana de la libertad hay un acontecimiento de relevancia crucial para el mundo que posibilita medir, en cierto modo, el lugar que ocupa la libertad en su sistema, especialmente en lo que respecta al desarrollo y la vida del Espíritu. El hecho de

100 *Ibid.*, § 245.

101 WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Nagelcop, 1974, p. 125 y 126.

102 Adición al § 244 de la *Filosofía del derecho*; citado por BOURGEOIS. *El pensamiento político de Hegel*, p. 127.

103 HYPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 122.

la Revolución Francesa nos ayuda a percibir la situación de Hegel en relación con la marcha de los acontecimientos de su época. Cuando él analiza la situación previa a la Revolución, en Europa y particularmente en Francia,¹⁰⁴ 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, la juzgó como una antítesis en el contexto de su sistema, razón por la cual se hacía necesario que fuera posteriormente superada. 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. Hegel no aceptó la libertad absoluta, implantada por Robespierre y sus seguidores, porque ya había dejado de ser libertad para convertirse en libertinaje. Nada más gráfico que aquella mitológica figura: el terror es Saturno devorando a sus hijos.¹⁰⁵

El concepto posthegeliano de “sociedad civil”

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 autónoma 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”.¹⁰⁶ Marx interpreta a la sociedad civil hegeliana a la manera de un símil con el “estado de naturaleza” de Hobbes.¹⁰⁷ 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, borrando la diferencia entre sociedad civil y Estado. Para Marx, la sociedad civil “aparecerá siempre menos civil y siempre más burguesa, pero en

104 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.

105 “(...) Nadie dirá que el Hegel maduro haya sido ni revolucionario ni más avanzado que el Hegel juvenil. Pero también es falso suponer en él un cambio radical al establecerse como profesor del Estado prusiano (...) La actitud de Hegel, liberal antes del nombre, recuerda el optimismo tendencial de la economía política con sus mecanismos automáticos. (...) a Hegel se le transparenta a través de la acción humana una libertad que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez la continuidad (...)”. RIPALDA. “Introducción” a Hegel, *Escritos de juventud*, p. 28-29.

106 MARINI. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, p. 243.

107 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 79. MARINI. *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, p. 243.

todo caso sociedad de individuos dominados por el egoísmo, y digna de ser sustituida por la 'sociedad humana' o por la 'humanidad devenida social'".¹⁰⁸ 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".¹⁰⁹

Por otra parte, el liberalismo ha contribuido a que se produzca 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: así, los valores de la sociedad civil apuntan a resolver pura y exclusivamente las necesidades humanas, en sus aspectos materiales. 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", a fin de ver luego si 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.

La concepción liberal de "libertad"

Para el liberalismo la palabra "libertad" ha estado desde siempre en un pedestal, como el valor central de lo político.¹¹⁰ Ahora bien, se nos ocurre una pregunta: ¿qué clase de libertad es la que propugna el liberalismo para que desde ésta o, mejor dicho, desde su propia posición política, sea juzgada como no favorable a la libertad, en el mejor de los casos, cuando no autoritaria o totalitaria, 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 a los 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 habría de ser conseguido limitando la autoridad del soberano y del Estado, para lo cual era imprescindible una activa participación

108 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 80.

109 *Ibid.*, p. 81.

110 *Ibid.*, p. 55.

de la burguesía en la administración y legislación del Estado.¹¹¹ El liberalismo de los epígonos de la Modernidad fue una ideología típica de la burguesía.¹¹² 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, es decir que, 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 formulación de juicios de valor a partir de su imposición ideológica mundial, 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*.¹¹³ 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 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 ilimitada. De acuerdo con esto un Estado será liberal en la medida en que utilice su “**poder**” para limitar, a su vez, las restricciones al mínimo indispensable; con ello tenemos, entonces, el llamado “**Estado mínimo**”. El liberalismo intenta salvaguardar el ámbito de la libertad negativa; los derechos del individuo son resguardados, de esta manera, frente al Estado que se le opone. Hay aquí una clara manifestación de desconfianza fundamental ante cualquier poder político.¹¹⁴ Esta manera de entender al Estado no ha hecho otra cosa que desnaturalizarlo, al intentar reservarle un papel de simple guardián de lo que hacen sus miembros. De tal manera, el Estado “está ahí” para cuidar el libre desenvolvimiento de las particularidades en la sociedad civil. Notemos lo que al respecto escribe un fiel seguidor de la tradición liberal, en la línea de Alexis de Tocqueville y Raymond Aron:

111 NAHUM, Benjamín. *El pensamiento político y social en el siglo XIX*. Buenos Aires: Kapelusz, 1972, p. 11.

112 *Ibid.*, p. 12.

113 Acerca de los fines del *laissez-faire*, ver GRAY, John. *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. New York: The New Press, 1998, p. 194-208.

114 DE ZAN. *Libertad, poder y discurso*, p. 62-64.

El fundamento del liberalismo, repitámoslo, 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).¹¹⁵

Conclusión: Hegel y el liberalismo

Comparado con los principales representantes modernos del pensamiento liberal, en muchos puntos, y casi diríamos sin temor a equivocarnos, en aquellos que competen a los derechos humanos, Hegel aparece como menos autoritario y respetuoso de la libertad que aquéllos.¹¹⁶ Por ejemplo, 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.¹¹⁷ 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,¹¹⁸ 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; 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”.¹¹⁹ 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. También Höffe afirma el autoritarismo de Kant respecto de este asunto, agregando que Kant defiende al más fuerte¹²⁰ y que, precisamente, en cuanto al tema de los derechos de

115 MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé, 1990, p. 153.

116 Cfr. ROSEN & WOLFF. *Political Thought*, Chap. 26: **G. W. F. Hegel, The Priority of the State over the Individual**, p. 70-71.

117 LOSURDO, Doménico. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 111.

118 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 209.

119 *Ibid.*, § 110.

120 HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986, p. 204 y 214.

los niños, considera a éstos como “ciudadanos de segunda clase”, en relación con el resto de los ciudadanos. Hegel también critica a Kant en cuanto a la intención de éste de construir el matrimonio “como un contrato de personas autónomas”, lo cual Hegel califica como una “vergüenza”.¹²¹

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.¹²² 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 el Estado se haga cargo si los padres no educan a sus hijos o cuando empresarios inescrupulosos obligan a menores de edad a trabajar en las minas?¹²³ ¿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.¹²⁴

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 naturaleza, sino que sugería más bien la idea de Marx de que se trata de una etapa particular del desarrollo social”.¹²⁵ 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”.¹²⁶ 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 coincide con su crítica al individualismo.¹²⁷ Según escribe George Sabine, comentando la filosofía política de Hegel, “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”.¹²⁸

121 ILTING, Karl-Heinz. **La estructura de la Filosofía del derecho de Hegel**, en: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 73.

122 LOSURDO. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*, p. 113.

123 HEGEL. *Filosofía del derecho*, § 238 y 239.

124 LOSURDO. *Hegel et le libéraux. Liberté Egalité – Etat*, p. 108. Ver: ARANDA FRAGA. *La postura socio-política de Hegel*, p. 156-161.

125 SABINE, George. *Historia de la teoría política*. México: F.C.E., 1945, p. 482.

126 *Loc. cit.*

127 SABINE. *Historia de la teoría política*, p. 477.

128 *Ibid.*, 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”.¹²⁹ 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”.¹³⁰

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.

129 *Ibid.*, p. 486.

130 *Ibid.*, p. 487.

**Hegel y la doble dimensión de la libertad:
civil y estatal**

Fernando Aranda Fraga

Resumen. *En el presente trabajo se analizan los conceptos hegelianos de sociedad civil y Estado, ámbitos donde el hombre —burgués y ciudadano— desarrolla los diversos aspectos de su singularidad y su vocación por lo universal. Se tratará de ahondar en la vertiente ética que abarca la vida del hombre como individuo y como ciudadano, y que, dadas las condiciones del mundo moderno, participa de la vida típica de un sujeto que goza de su libertad esencial y originaria en dos esferas complementarias, a la vez que necesarias, para poder desenvolver su libertad en plenitud: las actividades que como particular lleva a cabo en la "sociedad civil" y las que también ejerce como un sujeto comunitario, dotado de capacidades éticas, con participación en la vida política de su Estado.*

Palabras clave: Hegel, Estado, Sociedad Civil, Libertad, *Ethos*.

**Hegel and the double dimension of Liberty:
civil and state**

Fernando Aranda Fraga

Summary. *This paper analyzes the Hegel's concepts of civil society and of State, settings in which man —bourgeois and citizen— develops the diverse aspects of his singularity and of his vocation for that which is universal. It tries to go profoundly into the ethical source that includes man's life as an individual and as a citizen; and that, in view of the conditions of the modern world, takes part in the typical life of a subject who has his essential and originary liberty in two spheres which are complementary and at the same time necessary so that he may open up his liberty at its most in activities he carries out in "civil society", and those he carries out as a community subject, endowed with ethical qualities and participating in the political life of the State.*

Key words: Hegel, State, Civil Society, Liberty, *Ethos*.