

**LAS SOCIEDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL**  
**El sistema de las necesidades y la exterioridad de lo social,**  
**en la Filosofía del Derecho hegeliana.**

**Juan Antonio González de Requena Farré\***  
jagref8@gmail.com

**Resumen**

La sociedad civil desempeña un papel central en una reconstrucción del Estado europeo moderno, como la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Las antinomias y mediaciones (que tienen lugar entre la particularidad y la universalidad, la subjetividad y la objetividad, la libertad y la necesidad; pero, también, entre las necesidades y el reconocimiento, la cultura y el extrañamiento, la división del trabajo y la eticidad) se despliegan a través de la sociedad civil –el Estado exterior–, y no resultan canceladas en la organización interna del Estado racional. Este artículo explora las escisiones y contingencias que atraviesan el sistema de necesidades de la sociedad civil, y hacen posible la diferenciación y apertura de lo social.

**Palabras clave:** Sociedad civil, eticidad, cultura, necesidades, trabajo, Estado.

**THE SOCIETIES OF CIVIL SOCIETY**  
**The system of needs and the outerness of the social,**  
**in Hegel's *Philosophy of Right*.**

**Abstract**

Civil society plays a central role in a rational reconstruction of the modern European State, such as Hegel's *Philosophy of Right*. Antinomies and mediations (that take place between particularity and universality, subjectivity and objectivity, freedom and necessity; but also, between needs and recognition, culture and alienation, division of labour and eticity) develop through civil society –the outer State–, and are not cancelled in the inner organization of the rational State. This article explores the scissions and contingencies that cross

---

\* **Juan Antonio González de Requena Farré:** Universidad Austral de Chile. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid; Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad ARCIS de Chile; Diploma de Estudios Avanzados por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. C/ Volcán Corcovado 5036, Puerto Montt.

the system of needs of civil society, and render possible the differentiation and opening of the social.

**Key words:** Civil society, eticity, culture, needs, labour, state.

En la filosofía política de Hegel, cabe reconocer tantos relatos, como narraciones podríamos hallar en esa gesta dramática del espíritu que es el sistema hegeliano. En términos generales, el sistema hegeliano despliega el drama absoluto de la autoconcepción y autoabsolución del espíritu: se trata de una auténtica trilogía pan-dramática en la cual el espíritu se automanifiesta en su inmediatez, para luego exteriorizarse en sus determinaciones y reintegrarse en su interioridad plena, de modo que finalmente se consume la reapropiación de sí por parte del espíritu. Como todo drama, el drama de la absolución del espíritu se organiza siempre en tres actos, que articulan también cada momento dramático: se presupone la unidad o la identidad absoluta, que da paso a la exposición de la diferencia y a la oposición de lo múltiple, para componer finalmente la unidad de lo uno y lo múltiple, o la identidad de lo idéntico y lo diferente (Bourgeois, 1972, 12-19). No obstante, el ciclo narrativo de semejante dramatización de lo absoluto despliega un contrapunto de relatos bastante heterogéneos: puede ser leída como el relato de la automanifestación del pensamiento del ser; como el relato del autoextrañamiento del espíritu a través del ser mundano y del quehacer histórico (Lukacs, 1976, 518-519); como la narración del autocercioramiento reflexivo y la autocertidumbre absoluta del sujeto (Heidegger, 1979, 114-118. Habermas, 1989, 28-35); como el relato del desarrollo de las astucias de la razón, a través del juego contingente de intereses y pasiones particulares en el orden inmanente de la historia universal (Renaut, 1993, 221-223). También puede abordarse el drama absoluto y la saga del espíritu como la narración de las peripecias históricas y los conflictos sociales en la lucha por el reconocimiento intersubjetivo (Kojève, 1971, 12-38. Honneth, 1997, 26-44); como la narración de la organización racional de la comunidad, del reconocimiento de los particulares en el universal concreto del Estado (Weil, 1970, 67-70) y de la institución objetiva de una libertad socio-políticamente fundamentada (Ricoeur, 1986, 180-186); como la divina comedia de la reconciliación en la historia universal, e, incluso, como el relato de una teodicea en que el mal, la negatividad y la escisión se van tornando inteligibles y devienen providencialmente racionales (White, 2001, 124).

En lo que concierne al relato filosófico-político de la objetivación del espíritu y de la determinación social e histórica de la libertad autoconsciente en las esferas de reconocimiento de la eticidad y en las instituciones del Estado, también cabe reconocer una notoria dispersión en las tramas narrativas que

los intérpretes destacan. Se puede realizar una lectura cuyo guión enfatiza el estatismo hegeliano, es decir, el culto al Estado como cumplimiento del espíritu en la historia, más allá de los imperativos de la moral abstracta o de las abstractas exigencias humanitarias, e, incluso, se puede leer la filosofía política hegeliana como la consagración de cierto imperialismo del *Volksgeist* hegemónico, al considerar que sólo tiene derechos históricos el pueblo que constituye la vanguardia del espíritu epocal (Cassirer, 1985, 311-324). En el otro extremo de las lecturas concebibles de la filosofía política hegeliana, se ha podido reconocer una defensa idealizada del Estado de Derecho, como formato de asociación ética característica de los Estados europeos modernos, que –más que dirigirse a la promoción de objetivos comunes o a la satisfacción de necesidades específicas– tan sólo aúna a los asociados en torno a las condiciones autónomamente reconocidas que hacen posible el reconocimiento intersubjetivo de la autonomía personal; a saber: la autoridad de la ley y de los procedimientos jurídicos estatalmente sancionados (Oakeshott, 2001, 115-123). Por nuestra parte, pretendemos seguir el guión de lectura que reconoce en la filosofía política hegeliana un vívida reconstrucción racional de las antinomias que atraviesan a la moderna sociedad civil (y que no logran cancelarse en la esfera del Estado); en ese sentido, puede considerarse a Hegel como el filósofo de las escisiones, mediaciones e integraciones de la eticidad social y la libertad pública, que se despliegan de modo privilegiado en las esferas de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000, 120-144).

### **1. La articulación de la sociedad civil como figura de la eticidad**

Se ha señalado, con justa razón, que Hegel es el responsable de una de las acuñaciones conceptuales más decisivas en el curso de la filosofía política moderna (comparable con la introducción del concepto de “soberanía” en Bodino o del postulado de la “voluntad general” en Rousseau), a saber: el concepto de “sociedad civil”, como un ámbito de relaciones distinguible de la esfera del Estado (Riedel, 1989, 123). La figura emergente del concepto de “sociedad civil” articulado por Hegel sólo se entiende cabalmente como una redescrición decisiva del horizonte histórico-semántico de este concepto en la tradición de la filosofía política europea. Y es que el término “sociedad civil” ya circulaba en la Antigüedad, como *koinonia politiké* (en Aristóteles) o *societas civilis* (en Cicerón), y, a través de la escolástica medieval, se implantó en el derecho natural moderno y en la filosofía de la Ilustración (Riedel, 1989, 198). En el horizonte histórico-semántico de la tradición europea, “sociedad civil”

es un concepto político que presupone una homogeneidad estructural entre la sociedad y el Estado; designa la esfera de la ciudadanía público-política, esto es, la *res publica*, que reúne a quienes disponen de la posición política que confiere la *civilitas* (o sea a los habitantes de la comunidad que participan de la condición de ciudadanos). Por otra parte, en su inscripción tradicional, “sociedad civil” se contrapone al ámbito privado del *oikos*, a la sociedad doméstica en que se desarrollan las labores necesarias para la satisfacción de las necesidades vitales. No en vano, la tradición política europea, desde Aristóteles hasta Kant, había identificado la esfera pública estatal con la sociedad civil (es decir, con la condición cívico-política de los ciudadanos), en la misma medida en que distinguía lo público-político, con respecto a unas relaciones socio-económicas prácticamente indiscernibles de la dependencia doméstico-señorial (Riedel, 1989, 203-205). En ese sentido, Hegel redescubre radicalmente el horizonte de sentido de la “sociedad civil”, toda vez que asume la separación entre la esfera política del Estado y el ámbito de lo social; de ese modo, la expresión “civil” pierde su significación público-política, y adquiere un sentido social, que designa las relaciones entre ciudadanos privados. Este corte histórico-semántico entre la sociedad y el Estado, así como la liberación de una esfera civil de ciudadanos burgueses, corresponde no sólo a la creciente concentración de lo político en el Estado, sino, también, a la irrupción de una sociedad despolitizada (basada en relaciones económicas privadas), como consecuencia de la revolución política e industrial moderna. En ese momento, la ciudadanía burguesa se emancipa de la significación jurídico-política, al tiempo que la moderna sociedad civil y sus relaciones económicas disuelven todo vínculo doméstico-señorial (Riedel, 1989, 206 y 214).

Desde luego, con la redescubierta histórico-semántica del concepto de sociedad civil que Hegel emprende, se le plantea una nueva problemática a la filosofía política moderna, a saber: la trascendencia del ciudadano-*bourgeois* privado, en el ciudadano-*citoyen* del Estado de derecho (Marini, 1989, 242). No en vano, la necesaria superación dialéctica del burgués en el ciudadano marca el decurso de las relaciones intersubjetivas en el sistema de la eticidad hegeliano, de tal modo que nos permite apreciar el rol preciso que cumple la sociedad civil en la realización concreta de la razón y de la libertad, dentro de esferas comunitarias de reconocimiento: la sociedad civil –en la exposición hegeliana de la eticidad– surge de la disolución de la eticidad inmediata de la familia (vinculada por la unidad natural del sentimiento), y, como momento de la eticidad diferenciada y de la dispersión de los intereses particulares, apunta a la plena realización sustancial del reconocimiento ético en la eticidad del Estado.

Se trata de una típica tríada dialéctica, en la cual se transita desde la unidad e identidad inmediatas, y, mediante un momento de multiplicidad y diferencia, hasta la unidad de lo uno y lo múltiple (o hasta la identidad de lo idéntico y lo diferente). En el caso de los momentos del reconocimiento ético, se pasa de la eticidad *en sí* de la familia, a la eticidad *para sí* de la sociedad civil (es decir, a la eticidad expuesta a la diferenciación objetiva y a la exterioridad de la reflexión formal), para que finalmente se consume la autoconciencia sustancial de las relaciones intersubjetivas, en la eticidad *en sí para sí* del Estado (Marini, 1989, 223-227).

Desde una perspectiva más amplia de la filosofía del derecho hegeliana, cabe reconocer en la sociedad civil aquel momento decisivo en que el derecho abstracto se instituye positivamente en derechos particulares, leyes y tribunales, de manera que la libertad abstracta y *en sí*, se despliega como libertad formal o *para sí*, la cual aún habrá de ser superada y consumada en la libertad sustancial (*en sí para sí*) que sólo se cumple efectivamente en el Estado. Esta localización de la sociedad civil tanto en el sistema de la eticidad, como en la relación del despliegue de la libertad, hace posible derivar los distintos aspectos que exhibe la sociedad civil: la atomización y dispersión de los particulares; la escisión de la eticidad en los extremos del interés particular y de la universalidad únicamente formal (característica del entendimiento); la relación externa entre las necesidades y los intereses particulares, así como la libertad meramente formal y la exterioridad abstracta del intelecto (Marini, 1989, 227-237). En todo caso, el sistema de la libertad formal y el teatro de la particularidad, que la sociedad civil hegeliana encarna, no deja de exhibir ciertas vinculaciones éticas, así como momentos de mediación universal y formación civilizatoria; sin embargo, estos aspectos han sido frecuentemente eludidos en las interpretaciones posteriores del sistema hegeliano, toda vez que se ha reducido la sociedad civil al sistema de las necesidades y, además, a la mera esfera de las relaciones económicas (Marini, 1989, 244).

Ahora bien, la sociedad civil hegeliana no sólo corresponde al sistema de las necesidades, esto es, al juego de los intereses particulares, de la autosatisfacción y del trabajo, sino que, también, involucra la protección de la libertad y del derecho de propiedad, por parte de la administración de justicia, así como la satisfacción de la utilidad común y la organización de la vida social por medio del poder de policía y las corporaciones (Hegel, 1988, §188). Por otra parte, el sistema de las necesidades, no sólo entrelaza las necesidades particulares y la necesidad exterior que las conecta, de modo tal que la determinación aparente de lo particular está al servicio providencial de

la interdependencia universal; además, el sistema de las necesidades que se despliega en la sociedad civil incorpora formas de cultivo universalista y de reconocimiento social, que no se dejan reducir a la interacción atomística de los intereses.

Ciertamente, el principio constitutivo de la sociedad civil presupone cierto primado de los fines particulares, de la libertad *para sí* y de la autosatisfacción, de manera que el sistema de la eticidad parece dispersarse en una multiplicidad de intereses. Pero no es que la sociedad civil sea simplemente un campo de batalla de los intereses particulares de todos contra todos. También interviene, como principio conformador de la sociedad civil, la mediación de la forma de la universalidad en la relación de los fines, las necesidades y las labores particulares; es decir, opera la mediación universal, en virtud de la cual los intereses particulares sólo se hacen efectivos a través del reconocimiento social, entrelazándose en un sistema de dependencia multilateral. Y es que, por más que cada cual sea un fin para sí mismo en la sociedad civil, sólo puede cumplir sus intereses, en relación con los intereses y el bienestar de todos (promoviendo lo universal que promueve, a su vez, mi fin particular). En ese sentido, bajo la figura de la sociedad civil, el sistema de la eticidad aparece desdoblado en los extremos de una particularidad independiente (la libertad subjetiva y la autoconciencia de sí) y de una universalidad formal (la racionalidad aparente de los intercambios económicos, así como el cultivo del intelecto abstracto). No en vano, –según Hegel– la sociedad civil sólo lleva a cabo un estado “exterior”: el momento social tanto de la dispersión de las necesidades, como del entendimiento abstracto (Hegel, 1988, §§ 182-183).

En la medida en que la sociedad civil exhibe el desdoblamiento y dispersión de las relaciones de reconocimiento intersubjetivas, la subjetividad libre cumple un rol ambivalente: por una parte, el desarrollo independiente de la particularidad, esto es, la búsqueda de la autosatisfacción del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, es fuente de libertinaje y miseria; sin embargo, por otra parte, –para Hegel– no se puede denegar el derecho de la subjetividad y de la autoconciencia particular, que, a través del cristianismo y del derecho romano, se han convertido en una exigencia racional irrenunciable (Hegel, 1988, §185 y Obs.). En ese sentido, la filosofía política hegeliana presupone una autocomprensión epocal de la modernidad, que consagra el principio de la subjetividad libre; de hecho, –para Hegel– lo característico del Estado moderno (que precisamente ha hecho posible la diferenciación de la sociedad civil) no es sino el reconocimiento de la particularidad independiente y de la subjetividad libre. Así, pues, al establecer como principio del mundo moderno la libertad de la

subjetividad, Hegel se distancia decisivamente (y sintomáticamente) de aquellas interpretaciones de la modernidad centradas en el despliegue irreversible del principio de igualdad y de la igualación de condiciones. Frente a quienes consideran que lo propio de los tiempos modernos y de la modernidad política es el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones, así como la extensión de la revolución democrática (Tocqueville, 2005, 29-34), Hegel denunciará la demanda de igualdad como una exigencia abstracta del entendimiento; y es que –para Hegel– lo realmente racional consiste en el reconocimiento efectivo de la subjetividad libre tanto en la constitución del Estado, como en la vida pública.

## **2. El extrañamiento cultural, como momento de la sociedad civil**

El auténtico desafío que enfrenta el ciudadano libre de la sociedad civil consistirá, pues, en elevar su particularidad a la forma de la universalidad, o sea en llevar a cabo la mediación universalista de sus intereses particulares, de modo que conquiste la libertad y universalidad formales, a través de un largo proceso de cultivo: por medio de la cultura. Así, pues, se trata de que el espíritu rompa con su inmediatez, y asuma la autolimitación de sus necesidades, elaborándolas y cultivándolas, hasta lograr la forma de la universalidad y la intelectualidad. En ese sentido, la cultura resulta crucial no sólo en la articulación de la sociedad civil hegeliana, sino, también, en el despliegue efectivo del espíritu: consiste en ese arduo trabajo de liberación de la inmediatez natural, que pasa por la elaboración y transformación de la particularidad, más allá de la subjetividad arbitraria en la conducta, el sentimiento, el deseo y el gusto. Gracias al trabajo de la cultura, la subjetividad libre conquista la forma de la universalidad, o sea la capacidad de regirse por la universalidad de la cosa misma, pero, también, la facultad de autodeterminarse objetivamente y autorreflexionarse intelectualmente (Hegel, 1988, §187 y Obs.).

Desde luego, como momento decisivo de la sociedad civil, la cultura juega un papel sumamente ambiguo en el desarrollo espiritual, tal y como Hegel lo concibe (esto es, como una sucesión de momentos tan necesarios como insuficientes): constituye tanto la autoconciencia realizada, cuanto el extrañamiento del sí mismo sustancial. En efecto, –como Hegel plantea en la *Fenomenología del espíritu*– la cultura no especifica el contenido sustancial del espíritu de un pueblo en su inmediatez, sino, más bien, caracteriza el momento del extrañamiento del espíritu, cuando el espíritu cesa de ser una presencia sustancial e inmediata en el sí mismo “natural” de la familia y del pueblo, para exteriorizarse como algo contrapuesto y, así, objetivar su autoconciencia

(Hegel, 2000, 286-291). Se trata de ese “mundo doble” en que los individuos, enajenándose a sí mismos y negando su particularidad, conquistan un sí mismo universal: se reconocen en tanto que autoconciencias reales y sujetos libres, al cultivarse en la universalidad extrañada de la cultura. Así, cuando la inmediatez del espíritu de un pueblo se ha escindido, parece que sólo queda cultivar la universalidad abstracta del intelecto, es decir, el reconocimiento formal entre autoconciencias tan reales como enajenadas (Hyppolite, 1998, 342-349). No en vano, el hombre cultivado es el que sabe imprimir en todos sus actos el sello de la universalidad formal, el que modula su particularidad, sabe contenerse, y no obra según sus inclinaciones y deseos, sino que reflexiona bajo principios universales. De ese modo, el hombre cultivado puede analizar intelectualmente los diferentes aspectos de los objetos, y logra operar abstractamente, confiriéndole a los objetos la forma de la universalidad. En suma, la cultura consiste en este trabajo de elaboración transformadora de la inmediatez natural y de la arbitrariedad individual, para que el sujeto se acuñe en la universalidad formal del intelecto; esta liberación de la inmediatez natural constituye la contribución de la cultura a la realización del espíritu universal (Hegel, 1988, §187 y Obs.).

Sin embargo, –como nos ha recordado el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*– el mismo extrañamiento cultural, en virtud del cual el individuo se enajena de sí mismo en la forma de la universalidad, corre el riesgo de convertirse en entendimiento exterior y abstracto, charlatanería crítica e intelectualidad negativa, que se limita a disolver todo valor y a desenmascarar la vanidad de todas las cosas (308-311). He ahí el otro aspecto de la vida cultural, tal y como lo ilustra el cínico diletantismo: reducida a crítica abstracta e intelectualidad enajenada, termina revelando su propia vanidad, el desgarramiento de una conciencia que lo enjuicia todo y charla acerca de todo, pero sin ser capaz de una apreciación auténtica y de una captación esencial; de ese modo el intelecto enajenado puede terminar convirtiendo el extrañamiento, la contradicción y la negación abstracta, en su propia “verdad” inesencial (Hyppolite, 1998, 373-379). Por más que Hegel enfatice que la cultura es un momento inmanente de lo absoluto, y aunque señale que la autoconciencia cultural no consiste en un medio instrumental para el goce particular (como tampoco es simplemente un artificio exterior contrapuesto a la ingenua inmediatez de las costumbres) (Hegel, 1988, §187 y Obs.), sin embargo el cultivo del intelecto formal y de la autorreflexión subjetiva no puede dissociarse de la diferenciación de las perspectivas particulares que se entrelazan en la sociedad civil: la universalidad aparente de la cultura tiene como reverso la sofisticación infinita de la autoconciencia particular. En ese sentido, el desdoblamiento y extrañamiento



que marcan la obra de la cultura (como si se tratara del reverso inevitable del cultivo universalista) hacen necesario el tránsito a una nueva figura espiritual, en la cual la comunidad ética se cumpla efectivamente.

### **3. El sistema de las necesidades y la dialéctica del deseo**

En uno de los extremos de la relación ética desdoblada que caracteriza a la sociedad civil, nos encontramos, por tanto, con la universalidad formal, tal y como resulta del cultivo intelectual y del extrañamiento espiritual; pero, en el otro extremo, se despliega la particularidad, tanto en la figura de la necesidad subjetiva y en los objetos (productos o cosas externas) que proporcionan autosatisfacción, cuanto en la actividad del trabajo, que media ambos aspectos, o sea lo subjetivo y lo objetivo en la satisfacción de la necesidad. Este entrelazamiento multilateral de las necesidades, de los modos de satisfacción y de la actividad del trabajo, exhibe una racionalidad aparente a través de la mediación universal de los intereses particulares; como si cierta “mano invisible” o algún “ardid de la razón” organizara de modo latente el juego contingente de los intereses particulares que concurren en la sociedad civil. Precisamente, hay una ciencia, la economía política, que expone –según Hegel– las relaciones universales y determinaciones necesarias, que surgen de esta aparente dispersión de los hechos contingentes y del entendimiento externo de los intereses particulares, como resultado de las astucias de la razón. Ahora bien, la valoración que Hegel realiza de la perspectiva de la economía política resulta muy ambigua, ya que, al interés por la científicidad que el entendimiento introduce, parece aunarse cierto distanciamiento ante los fines subjetivos que el entendimiento consagra. Y es que el mismo punto de vista del entendimiento, que concilia los intereses particulares, también condena a partir de convicciones subjetivas el juego del egoísmo particular (Hegel, 1988, §189 y Obs.). En ese sentido, cabría pensar que Hegel asume, en su descripción de la dialéctica de la sociedad civil, la perspectiva intelectual y las relaciones formalmente inteligibles, o sea la racionalidad económica, que la moderna economía política reconstruye a partir de los hechos contingentes (Riedel, 1989, 215). Sin embargo, no parece que el desarrollo hegeliano de la dialéctica de las necesidades en la sociedad civil se deje asimilar fácilmente a los puntos de vista convencionales de la economía política; de hecho, Hegel rechaza algunas de las premisas de esa perspectiva del entendimiento, externa y formal, que cultiva la economía política: no sólo cuestiona la atribución de una coherencia armónica a la libre concurrencia de los intereses (toda vez que

la competencia des-regulada genera consecuencias negativas como la miseria y la desintegración social); además, rechaza la visión de la actividad económica racional como un tipo de relación netamente instrumental, sólo abocada a la maximización de la autosatisfacción personal (pues también está en juego la autoexpresión espiritual y el reconocimiento comunitario) (Walton, 1984, 252).

De partida, Hegel destaca la universalidad que media las necesidades humanas particulares, y la contrapone a la limitación de las necesidades y modos de satisfacción del animal. Si hay algo que caracteriza a las necesidades del hombre (entendido genéricamente como vehículo de necesidades) es la multiplicación y diferenciación de las necesidades concretas, las cuales, de este modo, se particularizan cada vez más, y se vuelven más abstractas, o sea menos sujetas al apremio del deseo. Pero, también, se multiplican y diferencian los modos de satisfacción de las necesidades particularizadas, transformándose en fines relativos y en una nueva forma de necesidad abstracta; de ahí el refinamiento que exhiben las necesidades humanas, cada vez más diferenciadas, así como sujetas al gusto y la apreciación personales. Ahora bien, el rasgo más decisivo de las necesidades y modos de satisfacción humanos consiste en su carácter social. No en vano, las necesidades humanas dependen de las relaciones recíprocas con otros, cuyas necesidades y trabajo condicionan nuestra satisfacción; y es que la autosatisfacción particular sólo se logra bajo relaciones recíprocas de reconocimiento social, cuando promovemos la satisfacción de los otros y la mutua conveniencia (Hegel, 1988, §§ 190-192).

En esta exposición del sistema de las necesidades humanas, marcadas por su inagotabilidad, su ser para otro y su trasfondo social, no es difícil reconocer ciertos ecos de la dialéctica de la apetencia inagotable, de la alteridad de la autoconciencia deseante y del deseo de reconocimiento, tal y como Hegel los presenta en la *Fenomenología del espíritu* (111-113. Hyppolite, 1998, 144-151) o en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§§ 426-435). En el despliegue de la autoconciencia, el sentido del deseo se perfila –según Hegel– como el movimiento negador de algo otro, que hace posible reconstituir la unidad del yo consigo mismo. Así, pues, en el movimiento del deseo, carencia y autosatisfacción se entrelazan, toda vez que la conciencia niega un ser otro, para apropiárselo y consumirlo. En todo caso, el objeto de deseo tiene como único ser el resultar consumido y negado, de manera que la conciencia reconquiste su unidad, negando lo otro de sí. De ese modo, el término del deseo no es tanto el objeto de deseo *per se*, cuanto la unidad del yo deseante. No en vano, el deseo humano consiste en el deseo de consumación del propio ser deseante; pero, en la medida en que se busca a sí mismo en lo otro, y persigue incesantemente otro

objeto que negar, el deseo no se agota nunca, y nos expone permanentemente a su alteridad esencial. Así, pues, el deseo humano se constituye como deseo de deseo, y sólo despliega su auténtico sentido cuando se abre a otro deseo y persigue ser reconocido: en tanto que deseo de reconocimiento (Kojève, 1971, 12-38). Eso sí, en el sistema de las necesidades, la trama de relaciones de reconocimiento y de dependencias recíprocas no es simplemente un momento en el desarrollo de la subjetividad de la autoconciencia deseante, sino que se despliega objetivamente a través del conjunto de medios y modos de satisfacción de las necesidades sociales. Aun así, no es de extrañar que la perspectiva del espíritu subjetivo, bajo la forma de cierta “antropología filosófica”, se reproduzca en el desarrollo del espíritu objetivo a través del sistema de las necesidades: no en vano, el sistema de las necesidades de la sociedad civil introduce el punto de vista del “hombre” genérico, y concierne a la representación del “hombre” en tanto que tal (y no al “sujeto” moral o a la “persona” jurídica, por ejemplo) (Hegel, 1988, § 190, Obs.).

Hasta tal punto depende nuestra autosatisfacción personal del reconocimiento social y de la universalización formal de las particularidades, que, en la trama de las necesidades sociales, se establece una compleja dialéctica entre la igualación con los otros (imitación) y la diferenciación particular (distinción); en ese sentido, Hegel destaca el papel que tanto la imitación, como la distinción de los gustos (y, por tanto, los movimientos de las modas), juegan en la multiplicación y difusión de las necesidades sociales. No en vano, en los primeros esbozos de su sistema, Hegel ya le atribuía un rol a la moda como expresión de la diferenciación tanto de las necesidades y consumos sociales, como de los trabajos humanos (Hegel, 1984, 198). Desde luego, el carácter cultivado de las necesidades sociales, marcadas por la representación, por el arbitrio personal y por el gusto subjetivo, conlleva cierta liberación formal del apremio contingente de la necesidad natural; sin embargo, en la medida en que se multiplican y diferencian indefinidamente tanto las necesidades como los goces, debido al refinamiento y al lujo, la dependencia de nuestras necesidades aumenta tan ilimitadamente como su sofisticación y variabilidad (Hegel, 1988, §§ 193-195).

#### **4. La mediación del trabajo y las adscripciones de clase**

Por lo que respecta al trabajo, auténtica actividad de mediación entre las necesidades subjetivas y los medios objetivos de autosatisfacción, Hegel señala que constituye la elaboración del material inmediato, para un consumo humano

que, por tanto, siempre se da como apropiación de producciones y esfuerzos del hombre; en ese sentido, el trabajo es –para Hegel– la fuente de la utilidad y del valor. Pero esta capacidad de mediación y autotransformación espiritual asociada al trabajo se patentiza, además, en la cultura teórica y práctica que moviliza. El trabajo humano no sólo multiplica las representaciones y conocimientos, así como la movilidad intelectual y la comprensión de relaciones complejas; también, despliega toda una cultura práctica consistente en el “hábito de actividades objetivas”, en la disciplina de la ocupación y en el desarrollo de “habilidades universalmente válidas”. En ese sentido, la concepción hegeliana de la cultura se enriquece notablemente con la aprehensión de que el cultivo cultural no sólo pasa por la acumulación de saber representacional y discursivo, así como por el cultivo del entendimiento y por la movilización del intelecto abstracto; además, el trabajo emancipador subyacente a la vida cultural involucra la adquisición de saber procedimental, la incorporación de disposiciones prácticas y la formación de rutinas disciplinarias. Pero, de ese modo, la significación espiritual del trabajo de la cultura se torna aún más ambigua: a la dialéctica de la universalización de lo particular y del extrañamiento de lo propio, que marca la vida cultural, se añade ahora cierta dialéctica entre movilidad intelectual y mecanización operacional, que acompaña inevitablemente a la elaboración cultural y a la objetivación de un ámbito espiritual propio por medio del trabajo. Por lo demás, –según Hegel– la máxima universalización y objetivación del trabajo humano resulta de su creciente abstracción, a raíz de una cada vez más sofisticada división del trabajo, que, así como simplifica las tareas, abstrae las habilidades. Con la creciente división y composición del trabajo, la producción social se organiza como un conjunto de procedimientos simples y abstractos, y se incrementan las dependencias recíprocas; de esa manera, el trabajo humano termina mecanizándose hasta tal punto, que puede sustituirse por máquinas (Hegel, 1988, §§ 196-198).

Desde luego, la concepción hegeliana de la necesidad y del trabajo se aleja significativamente del punto de vista utilitarista asociado a la economía política. Frente a los presupuestos utilitaristas de la economía política (la visión de la sociedad como un agregado de átomos individuales, calculadores egoístas, que persiguen la maximización de su satisfacción en condiciones de libre competencia y en una relación de competencia), Hegel enfatiza que las relaciones sociales involucradas en la búsqueda de satisfacción personal no sólo tienen significado instrumental, sino que, además, exhiben un sentido expresivo, constitutivamente vinculado a la manifestación de capacidades humanas de autodeterminación y autoexpresión espiritual, así como a formas de vinculación

sustancial y de reconocimiento intersubjetivo (Walton, 1984, 246-249). Y es que –para Hegel– las necesidades sociales orientadas a la autosatisfacción personal son tan sólo un aspecto del desarrollo de las capacidades humanas de autoexpresión espiritual. No en vano, estas facultades expresivas se encarnan concretamente en la libre actividad de autotransformación del espíritu humano (de la que resultan inseparables), y sin tener otro fin que la automanifestación espiritual, de tal manera que no resultan disponibles como medios instrumentales. En ese sentido, la actividad autodeterminada del hombre apunta al autocumplimiento de una comprensión espiritual más plena, así como al crecimiento de las propias capacidades de autoexpresión del espíritu. Por lo demás, las capacidades humanas de autoexpresión espiritual se manifiestan en contextos sociales de reconocimiento recíproco, entendimiento común y vinculación ética, de modo que las necesidades constitutivamente humanas están siempre mediadas por el sentido de comunidad y de identificación con otros. De ahí que resulte totalmente unilateral la concepción de la sociedad civil como un ámbito de relaciones económicas instrumentales y como un conjunto de intereses egoístas dispersos, al margen de las capacidades de autoexpresión espiritual, de los contextos sociales de reconocimiento y de las vinculaciones éticas, que median constitutivamente el entramado de la sociedad civil (Walton, 1984, 249-260).

Sin duda, lo que está en juego en el entrelazamiento multilateral de la dependencia y del trabajo de todos no es sino la mediación de lo particular por lo universal, es decir, la transformación de la autosatisfacción subjetiva, en contribución a la producción social y al patrimonio general. Cada cual participa en esta riqueza socialmente producida, y –según Hegel– conquista un patrimonio particular, dependiendo del propio capital, de la cultura y habilidad, así como de la diversidad de condiciones corporales y espirituales; al mismo tiempo, cada cual mantiene y acrecienta el patrimonio general por medio de su trabajo. En todo caso, la universalización de las relaciones interpersonales y la acumulación social de riqueza tienen como contrapartida inevitable la limitación, dependencia y miseria de toda una gran masa social; el progreso de la industria social y la concentración de la riqueza generan fatalmente una plebe desposeída (Hegel, 1988, §§ 199-200, 243 y 245). Frente a la desigualdad de los patrimonios particulares (y ante la desigual distribución de la habilidad y la cultura), la cual inevitablemente reproduce un margen de particularidad arbitraria en las mediaciones de la sociedad civil, carece de sentido –según Hegel– apelar a la igualdad irrestricta, por lo abstracto y vacío de semejante exigencia, proveniente del entendimiento externo (Hegel, 1988, § 200, Obs.). No obstante, en tanto

que estado del entendimiento, cabe pensar que la sociedad civil no puede dejar de suscitar las reivindicaciones igualitarias del entendimiento abstracto, del mismo modo que no puede evitar la exteriorización de la desigualdad y la miseria. En ese sentido, la sociedad civil constituiría tanto el ámbito de la desigualdad de los patrimonios y la exterioridad de los intereses, cuanto el momento litigioso de la demanda de igualdad social (por más que Hegel privilegie la articulación diferenciada y la totalización orgánica de lo social, finalmente consumada en las instituciones del Estado). No en vano, ya desde el periodo de Jena, Hegel habría concebido el conflicto social –y la lucha por el reconocimiento intersubjetivo a él asociado– como el motor de cierto proceso ético formativo de una autonomía arraigada en vinculaciones mutuas y en esferas de reconocimiento intersubjetivo (Honneth, 2009, 219). Concretamente, en el ámbito de la sociedad civil veríamos desplegarse un modo de reconocimiento propio del entendimiento formal y abstracto (articulado en el derecho, en las garantías jurídicas y en la administración de la justicia), que posibilitaría el despliegue intersubjetivo de la autonomía personal en el mundo de intereses, transacciones y actividades mediatizados por el mercado (Honneth, 1997, 38). Y, por más que el motivo de la lucha por el reconocimiento intersubjetivo resultara finalmente desplazado, al ser subsumido bajo el principio del sujeto, el modelo de la autoconciencia monológica y la autoabsolución del espíritu en su llegar saberse a sí mismo; sin embargo, aún cabe reconocer en la *Filosofía del derecho* ciertos vestigios de la idea de que la autonomía sólo se conquista en diversas esferas de interacción social en las que está en juego la lucha por el reconocimiento de nuestras capacidades y necesidades (Honneth, 2009, 235-244). En ese sentido, la sociedad civil –como momento de diferenciación de las formas de reconocimiento y ámbito de pluralización de las reivindicaciones de justicia– conformaría una esfera decisiva en la articulación de la justicia social.

Ahora bien, la sociedad civil, así como exhibe la diversidad de los medios de satisfacción y la desigualdad de los patrimonios particulares, también lleva a cabo la mediación universal de los intereses a través del intercambio recíproco y de las relaciones sociales de producción; de ese modo, el conjunto de la sociedad civil se sostiene en identificaciones sociales particulares y en la diferenciación de ciertos grupos generales: las clases sociales. Entendidas como “*sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos” (Hegel, 1988, § 201), las clases sociales no se definen –para Hegel– exclusivamente en términos de posición e interés socio-económico. Sin duda, los criterios socio-económicos objetivos, asociados a las relaciones sociales de producción y al desarrollo de

las fuerzas productivas en un modo de producción determinado, resultarán centrales en la teoría marxista de las clases sociales, la cual se ha servido de aspectos como la propiedad de los medios de producción, la explotación y apropiación del trabajo ajeno, así como la compra o venta de fuerza de trabajo, a la hora de realizar la adscripción en clases. Pero la concepción hegeliana de las clases sociales se aproxima más a una tipificación ideal de ciertas formas de vida particulares, que no sólo se comparten en virtud de determinado modo de articular las necesidades, los medios y el trabajo, sino que, además, se asocian a la cultura teórica y práctica, es decir, a las disposiciones intelectuales, modos de conciencia, hábitos prácticos y vinculaciones éticas, así como a la representación política de intereses estamentales. Por lo demás, en la concepción hegeliana de las clases, la adscripción del individuo a una determinada clase social no se da de modo necesario e inmediato, por las condiciones naturales, por las particularidades objetivas o por las diferencias generales en los modos de conducir la vida: la clase a que pertenece un individuo depende de su conciencia subjetiva y, por tanto, está mediada por el arbitrio y la libertad personales, que vivifican la sociedad civil, al posibilitar el desarrollo de la actividad reflexiva, del mérito y del honor (Hegel, 1988, § 206).

En su tipificación ideal de las diversas formas de vida compartidas en la sociedad civil, Hegel distingue, en primer lugar, una clase sustancial o inmediata. Se trata de esa forma de vida vinculada al trabajo agrario y a la disposición de los productos naturales de la tierra (que, por tanto, organiza sus necesidades a partir de la previsión de los ciclos naturales); además, esta clase sustancial (*en sí*) se caracteriza por las vinculaciones éticas inmediatas, centradas en la vida familiar y la confianza, así como por un modo de vida patriarcal, típicamente representado por la vieja nobleza y por los propietarios de bienes raíces. En segundo lugar, Hegel caracteriza una clase formal o reflexiva (*para sí*), que comprende la forma de vida industrial, basada en la actividad emprendedora y el trabajo reflexivo, así como en la transformación del producto a partir de las operaciones del entendimiento; en la producción industrial resulta decisiva, además, la división social del trabajo, la especialización e interdependencia de las tareas. Dentro del conjunto de la clase industrial, Hegel distingue tres formas de vida: la clase artesanal, con su ocupación de pequeña escala, orientada a la demanda individual concreta; la clase fabril, que representa la masa de trabajo abstracto dirigida a necesidades generales, y, por último, la clase comercial, a cargo del intercambio de los medios individuales, a través de ese medio de cambio universal y de ese equivalente abstracto, que se concreta en el dinero. Por lo demás, la clase industrial en su conjunto exhibe un estilo de vida vinculado

al orden urbano, a la movilidad social y a un marcado sentido de libertad personal. En tercer lugar, Hegel se refiere a una clase universal (*en sí para sí*), que se hace cargo de los intereses generales de la situación social, y se ocupa de los asuntos públicos; se trata de una forma de vida capaz de hacer que sus intereses privados se satisfagan a través del servicio público, toda vez que no depende del trabajo directo, bien por disponer de un patrimonio personal, bien por recibir retribución pública (Hegel, 1988, §§ 203-205. 2004, § 527).

Desde luego, la existencia de los individuos en la sociedad civil no parece reducirse a la competencia des-regulada entre intereses particulares dispersos ni, tampoco, a la adscripción mecánica a alguna clase socio-económica o sistema particular de necesidades; y es que la sociedad civil se sostiene en formas de mediación universal, de reconocimiento social y de vinculación ética, con una relevante significación espiritual. De hecho, a través de la ocupación, habilidad y cultura particulares, que se asocian a la forma de vida de cada clase, se desarrolla una cierta disposición ética, sujeta al reconocimiento social, a saber: la honestidad y dignidad de clase. Por lo demás, la sociedad civil constituye precisamente la esfera en que se despliega la moralidad reflexiva y las formas de autoconciencia moral, esto es, la reflexión sobre el propio obrar y sobre los fines particulares, así como la ayuda al prójimo por deber (Hegel, 1988, §§ 207); claro está que nos hallamos ante formas de autoconciencia y deber morales, tan formales y abstractos, como la propia perspectiva del entendimiento, que caracteriza a la sociedad civil.

### **5. Conclusión: la sociedad civil como perspectiva del entendimiento reflexivo.**

La sociedad civil es tanto una manera de articular el sistema de las necesidades, los medios de satisfacción y los modos de trabajo, cuanto una forma de representación de lo social y un punto de vista reflexivo (el del entendimiento), a partir del cual se marcan las diferencias, se distinguen las perspectivas, y se relacionan formalmente las determinaciones finitas. Así, pues, la sociedad civil constituye una forma de vida reflexivamente construida desde la perspectiva del entendimiento, con todo lo que ello implica, a saber: diferenciación de las particularidades, contingencia de las distinciones, conformación formal y exterior de las relaciones sociales, así como unificación únicamente aparente y abstracta de la vida en común (Hegel, 2004, § 525). En ese sentido, la sociedad civil, el sistema y estado del entendimiento, se perfila como un punto de vista marcado por la parcialidad contingente, por la



exterioridad constitutiva de lo social y por la imposibilidad de una clausura totalizadora del conjunto de la sociedad.

En suma, la sociedad civil consiste en una sociedad de sociedades, y constituye el punto de vista reflexivo que articula la diferencia de puntos de vista; se trata de un círculo de círculos sociales (o una escena de escenas), que, a pesar de todas las mediaciones concebibles, sólo puede inscribir las particularidades en virtud de diferenciaciones e identificaciones sociales reflexivas, y siempre desde una perspectiva parcial y contingente. La sociedad civil constituye, por tanto, ese juego de diferenciación social, tan reflexiva como irreducible, que –según Hegel– resultaría “superado” con la concreción de las instituciones universalistas del Estado, esto es, con la consumación de la autoconsciencia sustancial de la libertad y con la constitución orgánica de las vinculaciones intersubjetivas. Al fin y al cabo, por más que despliegue autoridades públicas y organizaciones autónomas para promover los intereses particulares, la sociedad civil constituye tan sólo un momento abstraído por el entendimiento (el aspecto abstracto), de la totalidad concreta del Estado. La sociedad civil presupone, por tanto, como horizonte inmanente de cumplimiento, las vinculaciones éticas e instituciones políticas del Estado, sin las cuales nunca sería efectiva (Pelczynski, 1989, 262). Por lo demás, la sociedad civil no resulta ajena al ámbito estatal o político, sino que constituye el “Estado exterior”, una serie de esferas de socialización y de mediación social presupuestas por lo político, en que se hacen presentes no sólo las interacciones espontáneas del mercado, las regulaciones formales del derecho y las intervenciones estatales (del poder de policía), sino también las relaciones intersubjetivas, o las vinculaciones subjetivas con el ser social objetivo (Kervégan, 1999, 125). En todo caso, el Estado hegeliano simplemente prosigue la obra de mediación universal y de totalización orgánica, que ya se desplegaba en el entramado de la sociedad civil, a través de la composición social del trabajo y la división de clases, a través de la administración de justicia y del poder de policía, a través de las corporaciones y de la representación estamental. Se puede, por tanto, sostener que el Estado penetra en la sociedad civil, tanto como la sociedad civil, en el Estado (Cohen y Arato, 2000, 137); pero es la sociedad civil la que expone la exterioridad de dicha interacción, y exhibe esa diferenciación de lo social que hace inviable su plena sutura o su absoluta subsunción bajo la universalidad del Estado. No en vano, el Estado es –para Hegel– una totalidad orgánica articulada en círculos particulares; pero, sin embargo, la dialéctica de las particularidades y de las universalizaciones parciales, así como la dialéctica de las identificaciones y las diferenciaciones sociales, no parece resultar cancelada en la vida interior

del Estado. La universalidad orgánica del Estado conserva siempre en su seno esa sociedad de sociedades (ese juego contingente de perspectivas sociales exteriores, parciales y reflexivas), que es la sociedad civil.

### Referencias bibliográficas.

- Bourgeois, B., El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- Cassirer, E., El mito del Estado. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Cohen, J. L., y Arato, A., Sociedad civil y teoría política. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1989.
- Hegel, G. W. F., Filosofía real. Madrid: Fondo de cultura Económica, 1984.
- Hegel, G. W. F., Principios de la filosofía del derecho. Madrid: Edhasa, 1988.
- Hegel, G. W. F., Fenomenología del espíritu. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México, D. F.: Porrúa, 2004.
- Heidegger, M., “El concepto hegeliano de experiencia”, en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1979.
- Honneth, A., La lucha por el reconocimiento. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth, A., Crítica del agravio moral. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Hyppolite, J., Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel. Barcelona: Ediciones Península, 1998.
- Kervégan, J.-F., “Sociedad civil y derecho privado entre Hobbes y Hegel”, en *Res publica*, 3, 1999 (107-126).
- Kojève, A., La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires: Editorial la Pléyade, 1971.
- Lukacs, G., El joven Hegel. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- Marini, G., “Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana”, en Amengual, G. (editor), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Oakeshott, M., El Estado europeo moderno. Barcelona: Paidós, 2001.
- Pelzynski, Z. A., “La concepción hegeliana del Estado”, en Amengual, G. (editor), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Renaut, A., La era del individuo. Barcelona: Destino, 1993.
- Ricoeur, P., “El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad”, en *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1986.
- Riedel, M., “El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico”, en Amengual, G. (editor), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

- de Tocqueville, A., *La democracia en América*, vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Walton, A. S., “Economy, utility and community in Hegel’s theory of civil society”, en Pelczynski, Z. A. (editor), *The State & Civil Society*. London: Cambridge University Press, 1984.
- Weil, E., *Hegel y el Estado*. Córdoba (Argentina): Ediciones Nagelkop, 1970.
- White, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.