

Hegel y el corporativismo

Roux, Rhina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Roux, R. (1993). Hegel y el corporativismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 38(151), 131-150.
<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1993.151.50826>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Hegel y el corporativismo

Rhina Roux

“El espíritu corporativo, que surge en el derecho de las esferas particulares, se transforma en sí mismo, también en el espíritu del Estado; porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares. Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos...”

Hegel, *Filosofía del Derecho*, 1821

Se ha dado por supuesto que democracia y corporativismo constituyen dos formas antitéticas de organización política, la primera asociada a la modernidad y el segundo a lo tradicional. En esta visión del problema la democracia sería la forma de representación política correspondiente a una sociedad civil moderna constituida por individuos libres e iguales entre sí que viven en un Estado de Derecho en donde existe una efectiva división de poderes y en donde los ciudadanos, con su voto, eligen regularmente a los gobernantes y a los diputados que habrán de representar a la nación. El corporativismo, en cambio, se asocia con la defensa de privilegios dentro de una sociedad tradicional en la que no se ha realizado cabalmente el principio de la ciudadanía y, en consecuencia, con formas de hacer política que incluyen el clientelismo, prebendas y negociaciones cupulares impensables en un Estado de

Derecho.¹ Esta dicotomía no explica, sin embargo, la vinculación del corporativismo con el Estado moderno; su presencia efectiva en realidades tan distantes entre sí en tiempo y espacio como pudieran ser las de Brasil, México, Italia, Alemania y Portugal en el escenario de los años treinta o la emergencia en algunos países industrializados de Europa occidental (Suecia, Suiza, Austria y Alemania) de experiencias que Claus Offe llama “neocorporativas”; formas de concertación social que si bien funcionan metaconstitucionalmente, han ido desplazando al Parlamento como medio de regulación de la conflictividad social.² Estos casos confirman la necesidad de repensar el corporativismo como fenómeno del poder en la modernidad. Me parece incluso que antes de hacer una evaluación axiológica del corporativismo contraponiéndolo a la democracia tenemos que empezar a *pensar en la racionalidad del corporativismo moderno*.

Es en esta perspectiva que recupero la filosofía política de Hegel, pues en ella se encuentra la fundamentación *lógica* de la representación corporativa como forma de representación política moderna. Para Hegel la corporativa era una forma de representación política no sólo posible sino deseable en el Estado moderno: permitía reconstituir la comunidad estatal sin perjuicio de la individualidad, integrar a los individuos *reales* en la vida política y fundar sobre una base distinta a la del voto la legitimidad estatal.

Para esta reflexión me baso sobre todo en la *Filosofía del Derecho*, un texto central en la filosofía política del pensador alemán; no sólo porque ahí se encuentra desarrollado de manera más amplia y sistemática —como lo señaló el propio autor— el sistema del Espíritu Objetivo planteado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sino porque, por ser una obra de madurez (1821), plantea los conceptos y categorías definitivos de su filosofía política.

El dilema de la modernidad

Habermas ha escrito que Hegel no fue el primer filósofo que perteneció a la época moderna, pero fue el primero para el que la

¹ Vid Tilman Evers, *El Estado en la periferia capitalista*, México, Siglo XXI, p. 181 y ss; Luigi Preti, *El desafío entre democracia y totalitarismo*, Barcelona, Península, 1983, p. 313.

² Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, cap. VI.

modernidad se tornó problema.³ Hegel fue efectivamente un filósofo de la modernidad, no un representante del absolutismo feudal. Lo fue en tanto pensó la modernidad bajo el principio de la *libertad subjetiva*, que connotaba a su vez *a*) Individualismo, *b*) Derecho de crítica, *c*) Autonomía de la acción, y *d*) Filosofía idealista, encontrando en la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa los acontecimientos históricos claves para la implantación de este principio.⁴ En su juventud, en los años de formación que compartió en Tubinga con Hölderlin y Schelling (1788-1793), Hegel fue un admirador crítico de la Revolución Francesa. Leyó a los principales economistas ingleses (Adam Smith, David Ricardo, James Stuart Mill) y a los teóricos del iusnaturalismo y del contractualismo. Tenía un concepto moderno de sociedad: el de sociedad civil como esfera de los intereses privados; en ella ubicaba el mundo del trabajo, la industria, el comercio e, incluso, el conflicto. Aceptaba que la sociedad civil estaba desgarrada por el conflicto entre intereses privados y, más aún, vio en ella una tendencia a la aparición de dos polos: el de la concentración de la riqueza y el de la miseria.

Sorprendentemente Hegel previó también, con la extensión de la maquinización, el fenómeno de la alienación. La sociedad moderna no le era, pues, desconocida. Pero, siguiendo a Habermas, la modernidad en Hegel se tornó un problema: un problema, podría agregarse, que se condensó en el terreno del Estado y de la política: el *extrañamiento* entre el individuo y la comunidad. En términos políticos esto planteaba el reto de buscar vías de reconciliación de la vida privada con la vida estatal, desgarradas con la modernidad; vías de superación de una forma de vida en donde la libertad individual está reñida con la vida comunitaria y en donde la defensa de la libertad pasa por la delimitación de una zona de privacidad frente al Estado. Esta última era la típica exigencia del liberalismo de la época que encontró en Constant a uno de sus principales exponentes: frente a la “libertad de los antiguos” como participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la “libertad de los modernos” quedó definida como el ejercicio —institucionalmente garantizado— de los asuntos privados.⁵

³J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 60.

⁴*Idem*, pp. 28-29.

⁵“El objetivo de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de

En sus escritos políticos de juventud,⁶ Hegel pensaba todavía en recuperar la integración directa individuo-comunidad lograda en la antigüedad.

Para la reconciliación de una modernidad en discordia consigo misma presupone, pues, una totalidad ética que no ha nacido del suelo de la propia modernidad, sino que está tomada del pasado idealizado que representa la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la polis griega.⁷

El cristianismo representaba una doctrina moral del “ser buenos”, el rescate de la individualidad y de las comunidad organizada para el bien. La polis era para Hegel —como para Schelling, Hölderlin, Goethe y otros románticos alemanes— el referente de una comunidad en que la libertad se realiza en el Estado, pues la libertad consiste en la participación en la vida pública; para decirlo de manera sencilla, en donde el Estado era la comunidad. La ciudad-Estado antigua, con su asamblea como sede de deliberación colectiva de los asuntos públicos, era para el joven Hegel

la encarnación de la felicidad, la libertad y la belleza (...) el lugar privilegiado donde el hombre se siente en lo suyo, lo que es posible solo si su *Si* más profundo no es vivido por él como radicalmente distinto de su *Si* de simple ciudadano, es decir, como un *Si* cuya verdadera patria fuera otro lugar, un más allá.⁸

En otras palabras, la polis era la bella imagen de la libertad en la comunidad, de una vida cotidiana no ajena a la vida política.

La nostalgia por el mundo antiguo deja paso, en sus escritos de madurez, a una valoración de la propia modernidad. Hegel comprende entonces que un retorno de la vida griega, con su integración

una misma patria. A esto le llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los goces privados. Llamamos libertad a las garantías acordadas por las instituciones para seguir gozándolos". Benjamín Constant, *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, México, Cuadernos del CELA, núm. 36, FCPyS-UNAM, 1978, p. 15.

⁶ Me refiero a *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural. La constitución de Alemania y el sistema de la eticidad*, escritos entre 1801 y 1802.

⁷ Habermas, *op. cit.*, p. 45.

⁸ B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 34.

directa individuo-comunidad, es imposible dadas las condiciones en que se desenvuelve el mundo moderno. Siendo consecuente con su Filosofía del Espíritu, Hegel llega a reconocer en la época moderna un elemento que estaba ausente en la antigüedad y que hacía del presente una etapa superior en la búsqueda de la realización del Espíritu: la libertad subjetiva. Una libertad que no podía existir en la polis:

En esta bella libertad no se conoce aún la libertad del individuo en sí, en su universalidad; esto es, de tal suerte *que el hombre sea libre en sí y por sí, como hombre*, y que la libertad no sea el derecho de una individualidad particular. En Grecia, la libertad de la persona y la libertad política estaban limitadas a los ciudadanos como tales (...) La esclavitud era la condición de semejante bella democracia, donde todo ciudadano tenía el derecho y el deber de escuchar y pronunciar en la plaza pública discursos sobre la administración del Estado y de ejercitarse en los gimnasios y de tomar parte en las fiestas. La condición de estas ocupaciones era necesariamente que el ciudadano estuviese sustraído a los trabajos manuales y que, por tanto, lo que entre nosotros toca hacer a los ciudadanos libres, el trabajo de la vida diaria, fuese ejecutado por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos implica la situación exclusiva de los esclavos. La esclavitud sólo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón.⁹

La libertad moderna es

aquello por lo que el hombre se hace hombre, o sea, el principio fundamental del espíritu (...) El hombre es voluntad; y solo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es. En el

⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 459-460.

principio de la voluntad libre está la esencia de que la voluntad sea libre.¹⁰

La filosofía del Estado de Hegel tratará de conciliar estos dos momentos, uno de la antigüedad y el otro moderno: del primero recuperará el principio del Estado como vida comunitaria, del segundo el momento de la libertad subjetiva. No se trata simplemente de “empalmar” ambos momentos, sino de construir una nueva racionalidad estatal en que el individuo se reconcilie con la comunidad y la libertad con el Estado. En esta perspectiva las corporaciones representarán una de las fibras más sensibles de la filosofía política de Hegel, pues en ellas encontrará, precisamente, una forma de integración *mediada* del individuo en la vida estatal.

La *sittlichkeit*: el Estado como comunidad

Para entender por qué a Hegel la modernidad le presentó el desafío de superar el extrañamiento individuo-comunidad y, en esta perspectiva, entender el lugar de las corporaciones en la lógica interna de su filosofía política, es necesario entender su concepto de Estado. El sistema filosófico hegeliano, y particularmente su filosofía política, se construye con herencias (la filosofía griega) pero también con interlocutores: entre ellos los iusnaturalistas y su fundamentación contractualista del Estado. Hegel representa una vertiente de la filosofía política moderna que se separa, en la explicación de la naturaleza y los fines del Estado, del modelo iusnaturalista aunque —como advierte Bobbio— esta separación no sea tajante. Antes bien, la filosofía política de Hegel sería, simultáneamente, negación y realización del derecho natural.¹¹

La ruptura con el modelo iusnaturalista se produce centralmente en la explicación contractualista del origen del Estado. Como es sabido, el modelo iusnaturalista parte de la dicotomía estado de naturaleza-estado civil; el tránsito del primero al segundo se realiza

¹⁰ *Idem*, p. 689.

¹¹ “Disolución significa que con Hegel el iusnaturalismo ha muerto definitivamente; cumplimiento significa que con Hegel el iusnaturalismo es plenamente realizado”. Norberto Bobbio, “Hegel e il giusnaturalismo”, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981, p. 3.

mediante el contrato social, por el cual los hombres superan los inconvenientes del estado natural y entran en la vida civil. El pacto constituye el origen del Estado, y su existencia queda racionalmente justificada en tanto garante del derecho natural.¹² Hegel rechaza esta visión, pero

a diferencia de otros críticos, no aduciendo la *inexistencia* empírica del contrato, sino su *inconsistencia* racional. En otras palabras, el contrato social es rechazado según Hegel no porque sea *empíricamente falso*, sino porque es *racionalmente inadecuado* para alcanzar el fin perseguido.¹³

Por otro lado,

Hegel no desconoce la teoría del contrato, pero le reconoce validez sólo en la esfera del Derecho privado: la teoría del contrato social es una indebida transposición de una institución propia del Derecho privado a la esfera del Derecho público (transposición que, para Hegel, es uno de los errores característicos de toda la tradición del derecho natural).¹⁴

Las implicaciones de esta transposición son graves, pues —arguye Hegel— la existencia del Estado se hace depender finalmente del capricho individual:

Si se confunde al 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 de los individuos como tales, 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 objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es espíritu objetivo.¹⁵

¹² Cfr. Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE.

¹³ N. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", *op. cit.*, p. 13.

¹⁴ *Idem.* Del mismo autor, "Derecho privado y derecho público en Hegel", en Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, pp. 219-223.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, México, Juan Pablos Editor, parágrafo (en adelante prgf.) 258.

La consideración de que “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado” ha llevado a la apresurada calificación del pensamiento de Hegel de “estatista” o “totalitario”.¹⁶ Sin embargo, en la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel escribió que “el mejor Estado es aquel en que reina la mayor libertad”. Para comprender esta aparente paradoja tenemos que ir precisando su concepto de Estado. Para ello, en primer lugar debemos situar la filosofía del Estado de Hegel en la totalidad de su sistema tal y como está expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Su sistema constituye un gran círculo de círculos formado por la Ciencia de la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu. En esta última se ubica su filosofía del Estado. La Filosofía del Espíritu no alude, empero, a un sistema metafísico; antes bien, comprende *todo lo humano*:

El reino del espíritu es el creado por el hombre (...) encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él: y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo (...) el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto.¹⁷

Así entendida, la Filosofía del Espíritu se despliega en una triada: el Espíritu Subjetivo (antropología, fenomenología del espíritu y psicología), el Espíritu Objetivo (derecho, moralidad, eticidad) y el Espíritu Absoluto (arte, religión y filosofía).

La filosofía hegeliana del Estado pertenece, pues, al Espíritu Objetivo, cuyo despliegue se realiza en la *Filosofía del Derecho*. Esquemáticamente, podríamos señalar que mientras el Derecho atiende en sus esferas pública y privada al individuo como persona abstracta y la moralidad al individuo consigo mismo en términos del deber, la eticidad atiende la relación del hombre con los otros

¹⁶ Vid Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 224 y ss.

¹⁷ Hegel, *Introducción a las lecciones sobre la filosofía de la historia...*, op. cit., pp. 59, 61.

hombres. El Estado, que es la forma más elevada de existencia colectiva, no puede entenderse sin el concepto de "Eticidad" (*Sittlichkeit*):

El mundo ético es, para Hegel, el del individuo civilizado moderno. Aquel al que pertenece como miembro de un grupo humano unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes, y el que, a su vez, le pertenece a él. Se diferencia del mundo natural precisamente porque la relación del individuo con el mundo ético-social no es unilateral sino recíproca: el mundo ético es siempre el propio de individuos que lo conocen y lo quieren como tal mundo de ellos; en él se saben partes del todo y se conducen como sus miembros, que poseen en él sus posibilidades de actuar y de realizarse.¹⁸

El Estado no es un simple aparato o un conjunto de instituciones; tampoco puede ser un instrumento de intereses privados. Es una forma de vida: una comunidad unida por lazos de vida ética. Incluye mitos, tradiciones y costumbres; pero también el mundo del trabajo, de la industria, del comercio, las leyes y la familia. En Hegel no hay, pues, dicotomía sociedad civil-Estado. El Estado incluye en sí —como lo demuestra la propia estructura de la *Filosofía del Derecho*— los momentos de la familia y de la sociedad civil. En este concepto amplio del Estado se subsumen todos los vínculos que cohesionan a una comunidad, pero —y esto debe subrayarse— sin que ello signifique la negación de la individualidad. Es en las relaciones intersubjetivas, en el mundo del reconocimiento recíproco entre los individuos de la comunidad, en que el hombre puede realizarse. No hay en Hegel preeminencia del individuo o de la comunidad:

ni siquiera cabe hablar de una relación entre ambos que los ligue después que cada uno ha llegado a ser lo que es apartado del otro (...) De manera que la persona llega a ser verdadera-

¹⁸ Carla Cordua, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 21-22. Ver también Francisco Gil Villegas, "Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 133, julio-septiembre, 1988; Denis Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, México, FCE, 1989, pp. 143-154, y la "Introducción" de Dalmacio Negro Pavón a *El sistema de la eticidad de Hegel*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

mente y en todo un miembro de su grupo, y el grupo organizado es el conjunto de las condiciones insustituibles que posibilitan, promueven y albergan a las personalidades libres.¹⁹

Por lo demás, el concepto iusnaturalista de libertad, entendida como ausencia de constricción, corresponde en el sistema hegeliano a los dos primeros momentos de lo que se ha denominado la fenomenología de la voluntad (o la búsqueda de la libertad hacia la realización de su concepto): la voluntad determinada “por naturaleza” (por instintos, impulsos, inclinaciones) y la voluntad “arbitraria” (*Willkür*) que se traduce en la convicción de que la libertad consiste en que uno puede hacer lo que quiere.²⁰ La libertad verdadera o racional consiste más bien en la realización del hombre como hombre y para Hegel esto supone su relación con otros hombres: la libertad se realiza en el Estado.

En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquélla. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. (...) La libertad que se limita es el libre albedrío referido a las necesidades particulares (...) El Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio.²¹

¹⁹ Carla Cordua, *op. cit.*, p. 23. Hegel recupera la noción aristotélica del Estado como comunidad de hombres libres. El mundo ético es “un estado social en que a todos los miembros les son reconocidos sus derechos y todos satisfacen sus necesidades sin necesidad de violar los intereses de los otros”. Habermas, *op. cit.*, p. 43.

²⁰ Carla Cordua, *op. cit.*, pp. 77-81.

²¹ Hegel, “Introducción” a las *Leciones sobre la filosofía de la historia...*, *op. cit.*, p. 101. “Nada ha llegado a ser más corriente” —había escrito en la *Enciclopedia*— “que la idea de que

Negro Pavón concluye que en el sistema de Hegel

los hombres sólo son libres dentro del Derecho, en cuanto éste ajusta, perfeccionándolo, el sistema total de relaciones humanas y, por tanto, el sistema de obligaciones y deberes recíprocos, al momento histórico de la eticidad. Ser libre no es serlo arbitrariamente, según los impulsos o deseos, sino no depender ni de las circunstancias externas ni de las fuerzas internas incontrolables.²²

Las corporaciones: su origen y sus determinaciones

Antes que Marx, Hegel vio en la sociedad moderna una sociedad desgarrada y conflictiva. Y si bien Hobbes ya había descrito el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, lo había atribuido a la naturaleza humana. En cambio, Hegel reconoció la existencia de clases sociales y encontró en la división social del trabajo su fundamento. La sociedad civil que describe Hegel es una sociedad moderna, es la “esfera de las personas privadas”. Se trata de una sociedad atomizada en la que cada uno busca egoístamente satisfacer su interés privado, pero en cuya dinámica está contenida —al mismo tiempo— una relación de reciprocidad. Esta toma cuerpo en el “sistema de las necesidades”, descrito como “la mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás”.²³ La sociedad civil moderna es para Hegel una sociedad desgarrada por intereses privados, pero en donde existe una dependencia recíproca entre los individuos supuesta en la división social del trabajo. En la dependencia que se establece entre los hombres para la satisfacción de sus intereses privados está contenido el momento ético de la sociedad civil, una eticidad que sin

cada uno debe limitar su libertad en relación con la libertad de los demás, y que el Estado es la condición en que tiene lugar tal limitación recíproca, y las leyes son los límites. En estos modos de ver, la libertad es concebida solamente como un capricho accidental y algo arbitrario”. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos Editor, prgf. 539.

²² Dalamacio Negro Pavón, “Introducción” a *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, p. XLIII.

²³ Hegel, *Filosofía del Derecho*, prgf. 188.

embargo es insuficiente, pues está fundada en la utilización del prójimo como medio. A pesar de ello, es un momento trascendental para la constitución de la eticidad comunitaria, pues ahí está contenido el principio de la *conciliación*, que será uno de los fundamentos más importantes en la construcción racional de la representación corporativa. A diferencia de otros modelos de filosofía política, la sociedad civil hegeliana incluye como momentos, además del sistema de las necesidades, la policía (entendida como administración pública), la administración de la justicia y las corporaciones. Esto es así porque la función de estas instancias es la aplicación del Derecho como ley para dirimir los conflictos que surgen de la propia naturaleza del sistema de las necesidades, al que completan y formalizan.

Las corporaciones surgen en la sociedad civil, en la esfera de los intereses particulares. Constituyen una forma de asociación que los miembros de la sociedad civil, de acuerdo a su profesión u ocupación, organizan para la defensa de su interés particular. La primera determinación de las corporaciones es que su fin universal radica en la defensa del interés particular: "El miembro de la sociedad civil, de acuerdo a su *particular aptitud*, es componente de la corporación, cuyo fin universal es, por tanto, enteramente *concreto* y no tiene otro ámbito sino aquel de la profesión, el negocio y el interés particular".²⁴

Cabe advertir que Hegel no está proponiendo el regreso al sistema estamental feudal, cerrado y rígidamente jerarquizado, en el que la pertenencia al estamento era una cuestión de sangre y herencia correspondiente al *status* de los individuos en la sociedad:

el cuadro social que él presenta es el de una sociedad abierta, móvil, de una *carrière ouverte aux talents*, en que las distinciones representan habilidades y no privilegios heredados (...) [las corporaciones] no son las tradicionales, las viejas gildas restrictivas, sino organizaciones voluntarias en las que las personas se organizan a sí mismas de acuerdo a su profesión, ocupaciones e intereses.²⁵

²⁴ Hegel, *Filosofía del Derecho*, prgf. 251.

²⁵ Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, London, Cambridge University Press, 1976, pp. 156, 164-165.

Su finalidad es la defensa del interés de sus agremiados. El monopolio de la representación es legítimo en tanto está reconocido por y en el Estado y, algo que es importante, la protección de los intereses particulares no depende del arbitrio del monarca; los intereses particulares tienen una cobertura institucional en tanto están jurídicamente reconocidos dentro del Derecho público.

La racionalidad de la representación corporativa

Las corporaciones juegan un papel central en la constitución de la racionalidad estatal moderna, tal como la piensa Hegel. Su lugar en el tránsito de la sociedad civil al Estado debe ser analizado, en mi opinión, en dos niveles que se confundirán en uno solo a la hora de abordar al Estado como totalidad ética en movimiento. En un primer momento, este tránsito se hace difícil de aprehender si consideramos que en Hegel no hay dicotomía sociedad civil-Estado, pues la sociedad civil se subsume en el Estado como uno de sus momentos constitutivos. Esta aparente dificultad nos remite al problema de *la racionalidad de las corporaciones en la constitución del Estado como comunidad ética*. Un segundo momento se refiere estrictamente a la relación de las corporaciones con el poder gubernativo, a su función en el ordenamiento institucional propuesto por Hegel, lo que nos remite al problema de las corporaciones *como forma de representación política*. Empecemos por el segundo.

El ordenamiento político-institucional que defiende Hegel es la monarquía constitucional. La administración de los asuntos públicos recae en la burocracia, caracterizada como “clase universal” en tanto sus miembros se despojan de sus intereses particulares para representar el interés general, vigilando el cumplimiento del Derecho y conciliando los conflictos. El Poder Legislativo, que dicta las leyes e impide un ejercicio despótico del poder gubernamental, está depositado en un sistema bicameral: la Cámara Alta está compuesta por representantes de los terratenientes que tienen asegurado su escaño por nacimiento. La Cámara Baja es la sede de la representación corporativa y sus representantes lo son por elección. Esta configuración del Poder Legislativo refleja, por una parte, la propia estructuración social alemana de la época; Hegel parece no querer excluir

del Parlamento a los *Junkers* y les otorga el privilegio de la representación por nacimiento. A esta reminiscencia señorial Hegel debe darle, sin embargo, una fundamentación lógica: ésta proviene de la determinación de la corporación según la naturaleza del trabajo. Las corporaciones —recordemos— se organizan de acuerdo a la ocupación o actividad que desempeñan los hombres en el sistema de las necesidades. La nobleza es únicamente propietaria de tierras. En otras palabras, no constituye en su sistema una corporación, porque su determinación no es el trabajo sino la propiedad raíz; es, según Hegel, el “estado sustancial” o “estamento de la eticidad natural” que, no sujeto a la contingencia del comercio y la industria, ni a la inseguridad del trabajo y la ganancia, debe servir de mediador entre el monarca y la Cámara Baja, pues tiene “la posición sólida y sustancial entre el arbitrio subjetivo o la contingencia de ambos extremos”.²⁶ “La justificación del mayorazgo resulta, en ese sentido, de la necesidad política que consiste en mantener la vida del Estado fuera de las luchas que constituyen el movimiento mismo de la vida económica y social”.²⁷ La representación corporativa corresponde a lo que Hegel llama “estado industrial”, el mundo del trabajo que incluye tanto el comercio como la industria, sin distinguir entre empresarios y trabajadores o entre maestros y aprendices. La contradicción fundamental de la época moderna no está resuelta.

Hegel parte —como lo hace toda la tradición de la filosofía política moderna— del principio de representación como la única forma que permite vincular a los gobernados con sus gobernantes. Sin embargo, rechaza la representación ciudadana basada en el sufragio universal. En sus comentarios a las actas de las asambleas de estamentos del reino de Württemberg (1815-16) y a la *reformbill* inglesa (1831), Hegel argumenta este rechazo señalando que la representación ciudadana

1. Parte de una sociedad atomizada de individuos aislados e indeterminados;
2. Reduce la participación política de los individuos a un solo momento: el del voto;
3. Mantiene la alienación política de los individuos al separar la vida privada de la vida política;

²⁶ Hegel, *Filosofía del Derecho*, prgf. 307.

²⁷ Denis Rosenfield, *op. cit.*, p. 271.

4. Impide la constitución de los ciudadanos en sujetos activos de la vida estatal y su incidencia real en las decisiones públicas, y
5. Crea indiferencia y alejamiento de los ciudadanos frente a la vida política. Me permito reproducir una larga cita que resume claramente sus argumentos:

[En esta forma de representación] los electores no tienen ninguna relación ni con el orden civil, ni con alguna organización de la totalidad del Estado. Los ciudadanos aparecen como átomos aislados, las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos y el pueblo en general se disuelve en una multitud (...) La edad e incluso la renta [requisitos para ser elector en la reforma electoral que está comentando, RR] son cualidades que sólo conciernen al individuo en cuanto tal, y no propiedades que constituyen su valor en el orden cívico. El individuo sólo posee este valor por un oficio, una posición social, una capacidad técnico-profesional civilmente reconocida (...) sería el momento adecuado de restituir a esas esferas inferiores un orden y una voluntad política integrándolas en el Estado, despojándolas de sus privilegios y sus injusticias, como formaciones orgánicas (...) Pero para obtener ese resultado es preciso renunciar a las abstracciones francesas del simple número y del nivel de la fortuna o al menos no darles la determinación fundamental ni asignarlas como condiciones únicas de una de las funciones públicas más importantes (...) el ejercicio de una función tan individual como la de elector pierde rápidamente interés y llega a depender de un estado de ánimo contingente y de una inclinación momentánea. Esta función se agota en un solo acto, acto que se realiza una vez en el curso de muchos años; dado el gran número de electores, el individuo puede considerar la influencia insignificante de su voto, tanto más cuanto que el diputado que contribuye a elegir es a su vez miembro aislado de una numerosa asamblea en la cual sólo un número restringido de miembros logra pesar de manera decisiva; y en la que, además, no aporta sino su imperceptible contribución de un voto único entre tantos que son sus iguales (...) la experiencia ha mostrado que la distancia demasiado grande que existe entre la importancia de la de-

cisión que debe tomarse y el peso insignificante que el individuo atribuye a su voto, tiene como consecuencia que aquellos que poseen ese derecho pronto se hagan indiferentes a él; y si las primeras leyes se preocupan por excluir de las urnas numerosos electores, pronto resultan necesarias otras disposiciones legales para persuadir a pronunciarse a aquellos que aún poseen tal derecho.²⁸

El problema no consiste —como concluye Rosenfield—

en establecer, abstractamente, que Hegel está contra las elecciones y, con ese rodeo, contra la democracia, sino en ver que sobre todo quiere asegurar *una forma de que participen todos los miembros de la sociedad en sus asuntos comunes* según la organización efectiva de esta sociedad. Su alegato contra el sufragio universal es un alegato para que participen todos de manera mediada en la vida política.²⁹

La representación corporativa es, precisamente, la mediación que permite la reconciliación individuo-comunidad buscada por Hegel desde sus años de juventud. Las corporaciones permiten superar la brecha entre vida privada y vida pública abierta con la modernidad. Al lograr esta mediación las corporaciones superan también el desdoblamiento del hombre moderno en individuo privado y ciudadano, haciendo que el interés particular ingrese como tal en la esfera política. La vida civil y la vida política se reencuentran; la política y el Estado dejan de ser ajenos a los individuos concretos. La vida pública, arguye Hegel, “deja de estar en el aire”, restituyéndosele al individuo libre de la modernidad su carácter de sujeto político:

La teoría que disuelve de nuevo las comunidades (...) en una multitud de individuos, tiene justamente por eso, separadas una de la otra, la vida civil y la política, y coloca a ésta, por decirlo así, en el aire; porque su base ha de ser solamente la

²⁸ Hegel, “Examen crítico de las actas de las asambleas de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815-1816” en Hegel, *Dos escritos políticos*, México, UAP, 1987, pp. 24-26. Ver en el mismo texto “A propósito de la reforma electoral en Inglaterra”.

²⁹ Denis Rosenfield, *op. cit.*, p. 274.

individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión, y, por lo tanto, las sitúa en lo accidental, y no en una base firme en sí y por sí legítima.³⁰ La consideración detrás de la abolición de las corporaciones en tiempos recientes es que el individuo debe valerse por sí mismo. Podemos conceder esto y todavía sostener que la membresía de la corporación no cambia la obligación de los hombres de ganarse la vida. Bajo las modernas condiciones políticas los ciudadanos tienen solamente una participación restringida en los asuntos públicos del Estado, todavía es esencial proveer a los hombres —derechos éticos— con trabajo de carácter público además de sus negocios privados. Este trabajo de carácter público que el Estado moderno no siempre provee, se encuentra en la corporación.³¹

Reconstitución de la comunidad y legitimidad estatal

Con las corporaciones Hegel resuelve en un nivel superior el problema de la legitimidad estatal: la legitimidad se funda no en un hipotético contrato entre los hombres, no en la periódica realización de elecciones, sino en la plena identificación de los hombres en el Estado a partir del reconocimiento estatal de sus intereses privados. La “convicción política” o “patriotismo”, momento culminante en que se expresa la defensa del Estado por los ciudadanos como la defensa de sí mismos, resulta —según Hegel— de esta identidad:

El espíritu corporativo, que surge en el Derecho de las esferas particulares, se transforma en sí mismo, también en el espíritu del Estado; porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares. Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos, los cuales conocen al Estado como su substancia, ya que mantiene sus esferas particulares, el Derecho y la autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu corporativo, puesto que directamente contiene el enraizamiento de lo particular en lo universal, radica, por lo tanto, la profundidad y la fuerza que el Estado tiene en el sentimiento (...) [Convicción política es] la

³⁰ Hegel, *Filosofía del Derecho*, prgf. 303.

³¹ Adición al párrafo 255 de la *Filosofía del Derecho*, citado por Avineri, *op. cit.*, p. 165.

conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y el fin del Estado, en cuanto relación conmigo como individuo; por ello, precisamente, no es directamente un otro para mí y yo soy libre de esta conciencia (...) en esencia, el patriotismo es el sentimiento con que, en la condición y relación habituales de la vida, se acostumbra a conocer la cosa pública como razón y fin sustancial.³²

En el engranaje filosófico hegeliano la lógica de las corporaciones juega un papel importantísimo —y novedoso— en la reconstitución de la comunidad estatal, pues logra reconciliar en el plano del Estado las contradicciones de la sociedad. La comunidad imaginaria moderna, fundada en la homologación de todos los individuos en ciudadanos y en la traslación de sus intereses reales a la esfera de la vida privada, es sustituida por una nueva comunidad: una comunidad más efectiva para la conservación del orden moderno porque reconoce desigualdades sociales que pueden conciliarse. En el plano estatal se resuelven, conservándolas, las disruptivas contradicciones de la sociedad moderna. La dialéctica del corporativismo consiste en que supera en el Estado el desgarramiento de la sociedad preservando los intereses particulares y en que rescata el principio comunitario sin sacrificar la individualidad. Más aún, en Hegel la individualidad sólo puede realizarse en el Estado, pues sin las corporaciones los intereses particulares estarían en peligro de disolverse.

En Hegel el corporativismo como momento constitutivo del Estado refleja la tensión permanente entre la idea del Estado como comunidad y la existencia de intereses contrapuestos. Se trata de una tensión permanente no de su pensamiento, sino de la estructuración corporativa del Estado en la realidad. Hegel logra restituir de manera novedosa el principio de la comunidad para la modernidad pero, agregaría Marx en su crítica juvenil, tratábase finalmente de una comunidad ilusoria.

Retomando el problema planteado inicialmente podemos señalar que en la filosofía política de Hegel la fundamentación racional del corporativismo cumple el propósito de restaurar la eticidad comu-

³² Hegel, *Filosofía del Derecho*, prgf. 289, 268.

nitaria fundada en la participación de la comunidad en la determinación de sus asuntos colectivos y en la plena realización de la libertad. Este planteamiento ético daría la pauta para pensar en una democracia corporativa. El ordenamiento político-institucional que él desarrolló, y en el que otorgó la soberanía y la decisión última al monarca contiene, sin embargo, una tensión interna con aquel planteamiento ético. Esta fue otra de las inconsecuencias lógicas que el joven Marx encontraría en su maestro.

En la reflexión propia sobre el corporativismo a la luz de Hegel quisiera enunciar, por último, una hipótesis a desarrollar: que la democracia y el corporativismo constituyen en el Estado moderno dos formas de representación política, de ciudadanos y de cuerpos respectivamente, que atienden a dos formas de constitución del Estado entendido como estructuración política de la sociedad. La democracia y el corporativismo suponen formas distintas de constitución de la comunidad ilusoria moderna: la primera fundada en la ciudadanía y el segundo en cuerpos organizados que ingresan en la esfera pública para reconciliar sus intereses particulares contrapuestos en una comunidad estatal universal.

Bibliografía

Hegel, G.W.F., "Examen crítico de las actas de las asambleas de estamentos del reino de Württemberg", *Dos escritos políticos*, México, UAP, 1987.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos Editor.

Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, México, Juan Pablos Editor.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad.

Hegel, G.W.F., "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra", *Dos escritos políticos*, México, UAP, 1987.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, London, Cambridge University Press, 1976.

Bobbio, Norberto, "Hegel e il giusnaturalismo", *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981.

Bobbio, Norberto, "Derecho privado y derecho público en

Hegel”, en Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985.

Bobbio, B., Bobero, M., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE.

Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bovero, Michelangelo, “El modelo hegeliano-marxiano”, Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986.

Cordua, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Gil Villegas, Francisco, “Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 133, México, UNAM-FCPyS, julio-septiembre, 1988.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Kroner, Richard, *El desarrollo filosófico de Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

Palmier, J.M., *Hegel*, México, Breviarios del FCE, núm. 220.

Rosenfield, Denis, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, México, FCE, 1989.

Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, Argentina, Ediciones Nagelkop.