

*Distinciones metodológicas sobre la conceptualización  
de sociedad civil y Estado en Hegel y Marx*

---

Methodological distinctions regarding the conceptualization  
of civil society and State in Hegel and Marx

**Eduardo Romero Cano**

Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas

**Resumen:** El estudio de la relación Estado-sociedad civil resulta vital para un esclarecimiento teórico que rebata posturas erróneas sobre el ejercicio de la democracia en pos del desarrollo de los pueblos. A partir de la crítica a la visión hegeliana del Estado de la teoría marxista clásica — que penetra en los más recónditos parajes del discurso político actual, desplazando hermenéuticas erradas y retomando planteos que son núcleo de una verdadera teoría revolucionaria — se retomará el recorrido histórico-lógico que han tenido las categorías expuestas en el contrapunteo establecido por el pensamiento de los autores prusianos — el descenso del Absoluto al mundo frente a la lucha de clases como motor de la historia junto al desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción — y las problemáticas manifiestas en torno a la naturaleza real de las mismas.

**Palabras clave:** Estado, sociedad civil.

**Abstract:** The study of the bond between State-civil society is of essential importance to achieve a theoretical clarification that rebuts erroneous postures when analyzing the exercise of the democracy looking for the development of the nations. Starting from the critic carried out to the vision Hegelian of the State by the classic Marxist theory — which penetrates in the most secret alleys in the current political speech, displacing missed hermeneutics and bringing back ideas which are the *core* of a true revolutionary theory — the historical-logical journey that have had the categories exposed in the I dispute settled down by the thought of the authors Prussians will be recaptured — the descent of the Absolute to the world *versus* the classist fight as history's engine next to the development of the productive forces and the social relations of production — and the exposition of the problematic around the real nature of the same ones.

**Keywords:** State, civil society.

La relación Estado-sociedad civil se ha colocado en la cúspide del pensamiento político contemporáneo, debido a su vínculo con la gobernabilidad democrática y la legitimidad de los regímenes políticos. El estudio de dicha relación resulta esclarecedor al analizar el ejercicio de la democracia en pos del desarrollo de los pueblos. Su importancia radica no solo en el poder de esclarecimiento teórico que ofrece, sino en lo útil que resulta para rebatir las argucias con que se ha intentado inculpar, señalar y descalificar el proyecto social cubano,<sup>1</sup> entre otros, ya sea partiendo de la lectura errónea y convenientemente realizada (*cfr.* Azor, 2012: 15) de los clásicos o del reciclaje de los mismos.

La no conceptualización del Estado por parte de Marlene Azor torna vacías y carentes de científicidad sus afirmaciones –casi en su totalidad con carácter gratuito, y refrendadas en el pésimo ejercicio lógico formal de *magister dixit*– sobre la sociedad civil. Y es que, una de las concepciones de que partiremos para el desarrollo teórico del presente trabajo, es el estudio armónico de estos dos componentes del sistema político –Estado y sociedad civil– pues hoy día no es posible, sino a partir del estudio del recorrido histórico lógico que han tenido las categorías expuestas, comprender el problema tal y como se manifiesta fenomenológicamente en la realidad.

La crítica marxista a la visión hegeliana del Estado penetra en los más recónditos parajes del discurso político actual, desplazando hermenéuticas erradas y trayendo de vuelta planteos que son núcleo de una verdadera teoría revolucionaria.

Como principales distinciones en cuanto a la conceptualización de sociedad civil y Estado en Hegel y Marx se verifica que la sociedad civil de Hegel no incluye a la familia,<sup>2</sup> mientras

<sup>1</sup> Baste recordar los sucesos ocurridos en el pasado Foro de sociedad civil celebrado en Panamá (2015), en el que se intentó suplantar a los representantes legítimos de la Sociedad civil partiendo de lo ambiguo que se ha vuelto dicho término producto al poco dominio que de él tiene la mayoría de la población a escala regional.

<sup>2</sup> La familia entendida como la manifestación inmediata o natural del Espíritu ético pierde en su momento, para Hegel, la unidad de su sustancialidad al

que la sociedad civil de Marx sí. Hegel trata a la sociedad civil como el momento en que la unidad familiar se disuelve en las clases sociales buscando satisfacer sus necesidades mediante el trabajo. De este punto de partida deviene luego una postura individualista por excelencia y sin disimulo alguno.

Hegel, como ha expuesto el investigador argentino Dri en algunas de sus obras contemporáneas (2007: 257), nos remite a la concepción de Estado ético cuando nos indicara que «no hay que confundir al Estado con la sociedad civil, ni asignarle el destino de velar por la seguridad y la protección de la propiedad y de la seguridad personales» (Hegel, 1968). El Estado en Hegel es el «espíritu que reside en el mundo».

Hegel concibe el proceso histórico como fases dirigidas hacia una síntesis que se expresa como descenso del Absoluto al mundo y ascenso del hombre al Absoluto, situando el motor de la historia en un proceso dialéctico de alienación del Absoluto, contrariamente a Marx, quien ubica el motor de la historia en la lucha de clases y en el desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Como indicara Marx:

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella y jamás aparecen nuevas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la sociedad antigua. (Marx, 1973: 523)

En Hegel, quien a diferencia Marx se interesó desde joven por los temas vinculados a la religión (*cfr.* Abbagnano, 2004: 478), el Estado representa la marcha de Dios por el mundo, encarna al Espíritu y sus fines supremos. La historia es el ropaje del Espíritu, su producto y no el producto de los hombres, ni «el resultado del conflicto socioeconómico, como asegura Marx» (Chihu, 1999: 113).

---

darse la escisión de sus miembros producto del pase a un punto de vista relativo, con el cual se conforma otro tipo de unión amparada bajo la constitución jurídica. No obstante, tal unión responderá solo a las necesidades de los individuos dependientes que, atendiendo a sus intereses particulares y comunes intentan garantizar la salvaguarda de su propiedad, es por ello que Hegel denomina a este momento como universalidad formal siendo el posterior y verdadero garante de tales intereses, el Estado, o sea, la universalidad sustancial.

Vale hacer crítica reiterada a la impune negligencia de Chihu respecto a otra interpretación extrema y equívoca.

El Estado, el representante del interés general, determina y subordina en tanto que es el poder superior, necesidad externa, unidad de lo universal y lo particular, ordena y mantiene unida la sociedad civil, esfera superior donde se reconcilian las contradicciones irreconciliables de la sociedad civil, lugar donde el individuo logra su libertad particular (Hegel, 1968: 261).

Para Hegel el Estado es el sujeto y la sociedad civil es el predicado de ese sujeto. El Estado es el eje de la sociedad, determina, ordena y mantiene unida la sociedad civil. La sociedad civil, la propiedad privada, es el predicado, lo determinado, lo dependiente y subordinado, la esfera inferior unida por el Estado y la que debe ceder en caso de contradicción de sus intereses ante el Estado (*cfr.* Chihu).

Marx invierte la proposición: el Estado es un producto humano, producto de las contradicciones de clase, las instituciones políticas y jurídicas tienen sus raíces en las relaciones materiales de existencia (sociedad civil). El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil, son para él una *conditio sine qua non*. Pero en Hegel la conclusión es formulada como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo productor como el producto.

Para Hegel el Estado es el representante del interés general de la nación y está por encima del interés particular. En cambio, para Marx, el Estado está en función de la sociedad civil, garantiza los intereses particulares de una minoría, está subordinado a la propiedad privada.

Mientras que en Hegel la idea es el sujeto y el hombre es el predicado de ese sujeto, es decir, el ser es producto del pensamiento, de la idea, para Marx el ser produce el pensamiento. Marx señala que invertida o de cabeza se encuentra la representación que da Hegel del Estado e invertida se encuentra también la realidad que genera el Estado (*cfr.* Marx, 1991: 70).

En el discurso hegeliano, la sociedad civil es apenas un momento en el proceso político de constitución del Estado: un momento precario, encauzado y ordenado al resultado constituido, subordinado a él y dependiente de él. Esta dependencia y subordinación han sido argumentadas por Bobbio (*cfr.* 1991) el cual, oponiéndose a la crítica marxista de Hegel, recuerda que

[94]

---

*Islas*, núm. 190; UCLV, mayo-agosto de 2018.

<http://islas.uclv.edu.cu>

la sociedad civil hegeliana, en contraste con la marxista, es una sociedad cuyo «derecho» requiere de la «fuerza del Estado», cuya «libertad» consiste en la «obediencia a la voluntad del Estado» y cuya única existencia es la de un primer «momento» en la «formación del Estado» (: 180-181).

En la visión hegeliana la burocracia posee los mismos atributos del Estado, encarna y representa el interés general, sus intereses son los del Estado. Se presenta, según Cerezo (2007), a la clase media como la que sabe y por lo tanto gobierna. Entre tanto, el pueblo viene a ser «la parte que no sabe lo que quiere. Saber lo que se quiere [...] y saber lo que quiere la razón es el mito de un conocimiento y una penetración más profunda que no es asunto del pueblo [...]» (Hegel, 1968: 301). Sobre la base de estos planteamientos queda trazada la frontera del interés clasista burgués, que deposita su «seguridad» en el poder legislativo que se concreta en la Constitución, intentando a toda costa evitar participación alguna del pueblo.

Producto de ello, para Marx, la burocracia, aunque no se presente así de origen, es en definitiva «engaño» (Marx, 1991: 259), constituye la encarnación institucional de la alienación política y por ende la libertad política reside en convertir al Estado de órgano subordinante de la sociedad en órgano subordinado a la misma. Para Marx esto se evidencia al abordar un ciclo histórico lógico que Hegel parecía querer evitar y que apuntaba necesariamente al descubrimiento o desmantelamiento del carácter clasista que se seguía de la puja por el poder político. Queda claro entonces que «todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases» (Marx & Engels, 1979: 34). De esto se sigue que:

[...] toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque esta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de sociedad anterior y de toda la dominación anterior en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada. (Marx & Engels, 1979: 35)

Si el Estado moderno reconoce para todos la titularidad de los derechos civiles y la titularidad de los derechos políticos, su carácter de clase reside en la estructura de la sociedad civil donde el mecanismo de la satisfacción de necesidades funciona de tal manera, que los medios de producción de los bienes de consumo deben ser apropiados privadamente y por ello, será el rico el que triunfe en la competencia por la felicidad, aunque todos tengan igual derecho a la felicidad (Chihu ,1999: 115).

Existe un nexo entre Hegel y Marx cuando, retomando ideas expuestas en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (Hegel, 1817: 539) se deduce en el primero una crítica a la igualdad formal del derecho. En ambos autores encontramos el planteamiento de que el derecho burgués presupone la desigualdad (la da como preexistente y natural al igual que la existencia de Dios), en tanto que constituye la aplicación de una regla única a hombres distintos, desiguales.

Durante el esclavismo y el feudalismo existe una desigualdad natural en la medida en que antes de nacer el individuo encuentra predestinado su grupo social, *status* del cual, salvo excepciones, difícilmente puede escapar. En el capitalismo, en cambio, todos aparecen como iguales, en tanto que cada uno es propietario de mercancías. Sin embargo, se trata de una igualdad formal que esconde un intercambio de mercancías desiguales: capital o fuerza de trabajo. El capitalismo es la única formación social en la que el mecanismo económico contiene en sí escondida la explotación. El obrero se contrata libre y voluntariamente sin obligación, para realizar un trabajo que le mortifica. Es libre de no vender su fuerza de trabajo. Sin embargo, la libertad-voluntariedad encubre lo forzoso de la necesidad de trabajar para subsistir. El obrero requiere un salario para reproducirse como mercancía fuerza de trabajo. Si en el feudalismo la ley no es igual para todos, ni todos son iguales ante la ley, en el capitalismo el derecho valora igual a todos considerándolos sujetos abstractos (derecho independiente de las condiciones sociales de cada uno). Sin embargo, a pesar de que el Estado moderno reconoce para todos la titularidad de los derechos civiles y políticos, este derecho es un derecho abstracto porque trata de manera igual a sujetos desiguales y reproduce, como el privilegio feudal, la exclusión de una parte del género humano. Como indica Cerroni, la sociedad moderna

[96]

---

*Islas*, núm. 190; UCLV, mayo-agosto de 2018.

<http://islas.uclv.edu.cu>

posibilita que la relación de producción quede mediada por el contrato, por el consenso del productor. Este contrato es el del trabajo asalariado (Cerroni, 1972: 85).

Desaparecen el esclavo y el siervo, el productor se presenta como un individuo libre en su persona, no sometido a un amo por nacimiento, porque ya no está vinculado al medio de producción. El obrero moderno es libre de un amo esclavista que desde su nacimiento lo considere como algo suyo. Pero también es libre de un medio de producción que le permita subsistir. Si el esclavo está sujeto por cadenas a su propietario, el asalariado está sujeto por hilos invisibles. El constante cambio de amo individual y el derecho contractual le dan la apariencia de autonomía. Si posee una capacidad jurídica para decidir su propia venta en cada ocasión, también se puede decir que posee un amo anónimo que no tiene las obligaciones del amo antiguo. De lo que se trata acá es de crear hombres desposeídos de amos, hombres activos en la vida política, que participen y tomen decisiones concienzudas respecto hacia donde dirigirán sus esfuerzos en la vida. Para ello Marx hace hincapié en la necesidad de asumir la conversión del pueblo (*das Volk*) en principio (*Prinzip*) de la Constitución (*Verfassung*):

[...] por la naturaleza de la cosa, es necesario que el movimiento de la Constitución, que el progreso, se convierta en principio de la Constitución, que, por tanto, el portador real de la Constitución, el pueblo, sea convertido en principio de la Constitución. El progreso mismo es entonces la Constitución [...]. (Marx, 1843,1991: 263)

La adjudicación, por parte de la alta clase, de la potestad de asumir que dicha norma suprema, esa organización establecida o aceptada para regir el Estado, sea anclada de manera imperecedera en el centro de la vida social, constituye un fatídico e intencionado error. Siendo la constitución aquella que fija los límites y define las relaciones entre los poderes<sup>3</sup> del Estado y de estos con sus ciudadanos, permite establecer las bases para su gobierno y para la organización de las instituciones en que tales

<sup>3</sup> Según la teoría clásica de Montesquieu de la separación de poderes, que distingue entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. Dicha división vendrá a garantizar la libertad del ciudadano.

poderes se asientan. Este documento, asumido desde la visión occidental clásica, busca garantizar al pueblo sus derechos y libertades, pero desde un punto de vista verticalista y paternal que impide que se juzgue lo acertado o no de los consecuentes resultados de tal normativa. Es producto de tales hechos que Marx se adelanta en señalar que:

Si se plantea correctamente la cuestión, ella dice así: ¿Tiene el pueblo el derecho de darse una nueva Constitución? Lo cual tiene que ser afirmado incondicionalmente, puesto que la Constitución tan pronto como ha cesado de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se ha convertido en una ilusión práctica. (Marx, 1843,1991: 263)

Para Marx la crítica adquiere un papel fundamental en el teatro de acción de las necesarias «revoluciones políticas» en que se han de tornar «las evoluciones sociales»; dinámicas que «solo» dejará de presentarse «en un orden de cosas en el que ya no existan las clases ni sus antagonismos (Marx, 1979: 143). En cuanto a su particular aterrizado en Alemania refiere que la crítica «no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí sino un arma. Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar sino aniquilar» (Marx, 1991: 211).

No obstante, a lo planteado anteriormente, Marx conoce de los lamentables resultados a que condujo el pensamiento anárquico de la Revolución francesa de 1789 e incluso de sus remodelaciones a manos de Pierre Joseph Proudhon con su obra *¿Qué es la propiedad? o Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, de 1840. Debido a esto se ocupa en señalar respecto a la crítica que:

[...] ni de suyo, ni considerada en toda su realidad merece ser tenida en cuenta; su existencia es tan despreciable como despreciada. Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con su objeto, pues ya se halla lista con él. Tampoco se tiene ya por un fin de sí misma sino solo por un medio. (Marx, 1991: 211)

Con esta idea logra exponer parte de su metódica revolucionaria y distanciarse del impulso denodado de un Proudhon o, *a posteriori*, un Mikhail Bakunin —quien también hallábase en Francia embebido de tales fuentes— por lograr de golpe, con

[98]

---

Islas, núm. 190; UCLV, mayo-agosto de 2018.

<http://islas.uclv.edu.cu>

la ira de una fiera herida, «una forma de gobierno sin amo ni soberano».

Marx concluirá sobre la crítica como instrumento fundamental del quehacer revolucionario, en orden de no deslegitimar su necesidad, mas dejando en claro sus limitaciones: que «su *pathos* esencial es la indignación, su trabajo central la denuncia» (Marx, 1991: 211) producto de lo cual queda tras de sí la tarea de transformar ese estado de cosas cualquiera que sea y de continuar en la ardua faena de ser propositivos en la búsqueda de soluciones.

Solo partiendo de dicho instrumento se pueden hoy día detectar las demandas y necesidades del Estado y de la sociedad civil que, posteriormente, dan origen a la agenda y, consecuentemente, a la política pública. Tal acción ha de ser llevada a feliz término con la ayuda de profesionales de una y otra esfera, con consenso y aumento de la legitimidad, compartiendo espacios y descontinuoando las prácticas aisladas, suprimiendo la puja por alcanzar el poder político.

A la luz de la nueva concepción de Marx que pone en correspondencia a la historia, al hombre y la sociedad, resultó evidente que la sociedad civil no solo se contrapone al Estado, como postulaba la versión liberal, sino que se refleja y encarna en él, pues está vinculada al mismo a través de las condiciones materiales de existencia, las clases sociales, las distintas cuotas de poder de que aquellas disfrutaban, la hegemonía ideológico-espiritual, las diversas instituciones y normas sociales. El estudio de la relación Estado-sociedad civil develó la naturaleza socioclasista del Estado.

## REFERENCIAS

- ABBAGNANO, N. (2004). *Historia de la Filosofía en tres tomos*. T. II, 374-483.
- AZOR, M. (2012). «El debate sobre la sociedad civil en Cuba: actores emergentes». *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*. Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando. Universidad del Zulia, 12-19.
- BOBBIO, N. *et al.* (1980). «Gramsci y la concepción de la sociedad civil». En *Gramsci y las ciencias sociales*, Editorial PYP.

- \_\_\_\_\_ (1986). «Sociedad civil». En *Diccionario de política*, a cargo de Bobbio y Malteucci. Editorial Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Teoría general del Derecho*. (Trad.) Eduardo Roza Acuña, Madrid: Debate, 87-95.
- CEREZO, P. (2007). *Obertura a Principios de la Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel. El Búho, 20.
- CHIHU, A. (1999). *Sociedad Civil y Estado en Hegel y Marx*, 110-116.
- CERRONI, U. (1972). *La libertad de los modernos*, Barcelona: Editorial Martínez Roca, 79-109.
- DRI, R. (2007). *La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado. La Filosofía Política Moderna, de Hobbes a Marx*. Editorial Ciencias Sociales, 233-260.
- HEGEL, W. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 4-378.
- MARX, K. (1973). «Contribución a la Crítica a la Economía Política». En *Obras Escogidas en tres tomos*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso Moscú, 1973, 520-524.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Miseria de la Filosofía*. Moscú: Editorial Progreso.
- \_\_\_\_\_ & ENGELS, F. (1991). «Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel». En *Categorías fundamentales (1836-1844)*, Tomo I. Ediciones del Rectorado, 234-290.
- \_\_\_\_\_ (1991). «Sobre La cuestión Judía». En *Categorías fundamentales (1836-1844)*, Tomo I. Ediciones del Rectorado, 205-234.

Recepción: 16 de febrero de 2018

Aprobación: 27 de abril de 2018

[100]

---

*Islas*, núm. 190; UCLV, mayo-agosto de 2018.

<http://islas.uclv.edu.cu>