

Entre el egoísmo y la solidaridad  
Antagonismo y Formación social  
en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

John Larry Rojas Castillo

Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía  
Bogotá, 7 de febrero de 2014

Entre el egoísmo y la solidaridad  
Antagonismo y Formación social  
en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

John Larry Rojas Castillo

Trabajo de grado dirigido por el profesor  
Doctor Mario Roberto Solarte Rodríguez para optar al  
título de Magister en Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía  
Bogotá, 7 de febrero de 2014

Bogotá, 7 de febrero de 2014

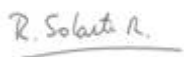
Profesor  
JUAN PABLO HERNÁNDEZ.  
Director de Posgrados  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

Estimado Juan Pablo:

Le presento, para que sea sometido a evaluación, el trabajo de grado de Maestría del estudiante John Larry Rojas Castillo, titulado Entre el egoísmo y la solidaridad. Antagonismo y Formación social en la Filosofía del Derecho de Hegel., ya que considero que es un producto maduro y que cumple todas las exigencias que espera de Facultad de sus estudiantes de Maestría

He sido su director durante un tiempo suficiente para seguir de cerca el trabajo de lectura y comprensión que ha hecho John Larry. En este proceso, el estudiante ha podido precisar y mejorar su comprensión de un texto de Hegel que está lleno de conceptos complejos y de matices sutiles, en los que él ha querido pensar los procesos de formación de los sujetos en medio de la conflictividad propia de la sociedad civil moderna. Hay que anotar además, que el estudiante ha sido sumamente diligente en resolver las inquietudes y problemas que mi dirección le proponía, teniendo como resultado este texto que, sin duda, puede ser sometido a juicio de cualquier lector de Hegel.

Atentamente,



Mario Roberto Solarte Rodríguez.  
Profesor del Departamento de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

### CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "ENTRE EL EGOÍSMO Y LA SOLIDARIDAD.

ANTAGONISMO Y FORMACIÓN SOCIAL EN LA FILOSOFÍA DEL  
DERECHO DE HEGEL".

ESTUDIANTE: JOHN LARRY ROJAS CASTILLO

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 5.0 (Cinco, Cero)

  
Firma del Secretario de **Facultad**  


FECHA: 21 de marzo de 2014

**Facultad de Filosofía**

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532  
Bogotá, D.C., Colombia

*A Dianita, Mariana y Juan Alejandro,*

*con todo mi amor*

Mis más sinceros agradecimientos al profesor Roberto Solarte por su exigente y rigurosa guía en la composición de este texto, así como por señalarme nuevos caminos en la interpretación de la obra de Hegel.

Expreso mi gratitud para con Nelson Arango por su compañía permanente en la tarea de escribir.

Agradezco de corazón a Dianita, sin cuyo amor no habría podido hacer este trabajo.

*A la pregunta de un padre por el mejor modo de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la respuesta siguiente, que también atribuía a otros [a Sócrates]:*

*Que tú hagas de él un ciudadano de un Estado con buenas leyes.*

Hegel, Filosofía del Derecho, §153

*Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho,  
la regulación de lo que concierne a las ciudades y las familias,  
cuyo nombre es medida y justicia.*

Platón, Banquete, 209a 5

## Contenido

Introducción .....	10
1. La Eticidad y La Sociedad Civil.....	19
1.1. El concepto de la eticidad.....	20
1.2. La libertad moral y su realización en la eticidad. ....	24
1.3. Las relaciones entre sustancia ética universal y autoconciencia particular.....	28
1.4. La familia como comunidad ética solidaria y origen de la sociedad civil.....	29
1.4.1. El matrimonio.....	32
1.4.2. El patrimonio y los hijos. ....	33
1.4.3. La educación familiar y la disolución de la familia.....	33
2. El antagonismo y la formación social en el sistema de necesidades .....	36
2.1. La libertad moral como principio de la sociedad civil. ....	37
2.2. El antagonismo social y la formación en el sistema de producción. ....	41
2.2.1. El hombre, el trabajo y las cosas producidas.....	41
2.2.2.El cultivo de la particularidad y el reconocimiento en el sistema de las necesidades.....	43
2.2.3. El lado positivo del trabajo: la formación social.....	47
2.2.4. El lado negativo del trabajo: el hombre como pieza del engranaje industrial.....	52
2.2.5. Las clases sociales como formadoras de libertad.....	56
3. La administración de justicia, la administración pública y las corporaciones, antagonismo y formación en las instituciones de la sociedad civil.....	62
3.1. La administración de justicia. ....	63
3.1.1. El derecho como ley y su dimensión formativa.....	65



3.1.1.1. La ley universal como formación de la conciencia subjetiva.....	65
3.1.1.2. La contingencia en la aplicación de la ley.....	67
3.1.2. La existencia de la ley como formadora de los ciudadanos.....	68
3.1.3. El tribunal y el proceso.....	71
3.2. La administración pública o policía.....	74
3.2.1. La libertad y sus excesos: el egoísmo y la generación de la plebe.....	74
3.2.2. Naturaleza del poder policial como ampliación de los ámbitos de reconocimiento y su insuficiencia.....	79
3.3. La corporación como formadora de la libertad particular.....	82
3.3.1. Corporación como lugar de reconocimiento, formación y solidaridad.....	82
3.3.2. La corporación y la participación política.....	89
Conclusiones.....	93
Bibliografía.....	101

## Introducción

En la actualidad diversos individuos y grupos sociales reclaman que sus derechos sean reconocidos y defendidos por la sociedad y el estado. Este reclamo no se restringe a una exigencia jurídica formal, sino que busca el reconocimiento efectivo de sus proyectos, creencias y valores como opciones de vida valiosas para el todo de la comunidad política.

Así, la llamada por Hannah Arendt “crisis del estado nacional moderno” ha conducido a distintas y reiteradas formas de negación de la ciudadanía, lo cual implica la negación efectiva de los derechos humanos (Arendt, 1987, 343-380). Para hacer referencia sólo a un caso, a diario en Colombia muchas personas son desplazadas de sus territorios, pues han perdido *de facto* las condiciones para ejercer su ciudadanía y hacer valer sus derechos no sólo ciudadanos, sino humanos (Uribe, 2001, Tomo 0). Estos grupos de desplazados no siempre encuentran las instancias institucionales que les permitan hacer valer sus derechos ante el estado y reivindicar sus intereses y posturas ante los demás miembros de la sociedad<sup>1</sup>.

Igualmente, el desarrollo global de la economía, cuya dinámica erosiona progresivamente la soberanía de los estados-nacionales, amplía diariamente el número de personas en situación de miseria, por lo cual los ciudadanos no ven en el estado una institución cercana, que tutele sus derechos (Negri-Hardt, 2000, 4-8). El egoísmo se impone como motor del sistema económico global, por encima de lazos de solidaridad que logren romper con la exclusión y la miseria.

Así las cosas, muchas búsquedas y proyectos individuales y colectivos no encuentran espacios sociales para su expresión y cultivo, así como tampoco canales institucionales que les permitan acceder a las instancias jurídicas o públicas que protejan sus derechos. De esta manera, pareciera que el estado es un agente más en la negación de los derechos y no un

---

<sup>1</sup> En Colombia son célebres los casos en los cuales las instituciones estatales obstaculizan o impiden a los ciudadanos su acceso a derechos básicos, como la salud, la educación o hasta la libre movilización por el territorio nacional. Corte Constitucional de Colombia, sentencias T327-01 y T227-97.

garante de los mismos, por lo cual los individuos y grupos no se integran, articulan y reconocen en las instituciones públicas y sociales, generándose así no sólo hostilidad ante ellos, sino prácticas lesivas a la vida en común.

En este contexto, es importante pensar el papel de la sociedad civil en tanto espacio para la formación e integración de los individuos entre sí y con las instituciones. Igualmente, es pertinente preguntar por la naturaleza de la sociedad civil en tanto institución en la que aparecen y se enfrentan los distintos grupos y sus intereses, en un debate por el reconocimiento de los mismos. En consecuencia, este trabajo busca reconstruir el concepto de sociedad civil en tanto lugar ético de antagonismo y formación de la libertad particular en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel (1821) <sup>2</sup>.

Ahora bien, se trata entonces de estudiar la obra de Hegel en su naturaleza y sentido filosófico, haciendo el esfuerzo por recorrer su exposición de manera cuidadosa con el fin de encontrar luces para comprender nuestro presente. No se trata de asumir sin más la visión hegeliana de la sociedad civil, la cual corresponde a una cultura y momento históricos diferentes, sino de aprender de ella, para lo cual es necesario el esfuerzo de concebir su pensamiento y la dinámica negativa que sella su visión de la sociedad civil. Así, no se identifica a la sociedad colombiana actual con la sociedad europea que conoció e intentó comprender el autor, pues este trabajo se centra exclusivamente en el estudio de la obra del filósofo alemán. Sin embargo, este esfuerzo teórico en torno al pensamiento de Hegel nos permite acercarnos a una mejor comprensión de la sociedad civil actual, en su dinámica como espacio de defensa y formación de la libertad de los individuos, espacio de antagonismo y lugar para el cultivo de la solidaridad. Si bien Hegel no conoció los posteriores desarrollos de la ciencia, la industrialización, la economía y las crisis de los estados nacionales contemporáneos, su reflexión filosófica nos ofrece luces importantes para comprender la sociedad moderna, en sus dilemas y retos actuales.

---

<sup>2</sup> En la elaboración de este trabajo se ha utilizado como referencia la edición de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* realizada por Karl Heinz Ilting y traducida al castellano por Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993. Siempre se ha tenido a la mano la edición alemana de las obras completas del autor en *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1970 y *Hauptwerke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995; igualmente se ha contado con las traducciones de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988 y María del Carmen Paredes Martín, Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Hegel es un filósofo con un profundo sentido histórico, formado en los clásicos griegos, pero consciente de las contradicciones y dilemas del mundo que emergía de la Revolución. Este sentido histórico lo lleva a ver en la libertad moral, subjetiva, el aspecto fundamental que marca la diferencia entre el mundo moderno respecto al mundo antiguo (Hegel, 1993, §185). El surgimiento de la libertad moral generó la disolución de la ciudad antigua, se desarrolló en el mundo romano y en el cristianismo y se ha expresado social y políticamente en la moderna «sociedad civil», que involucra las contradicciones del sistema de producción e intercambio<sup>3</sup>. Por ello, en las sociedades modernas es imperativo pensar cómo construir instituciones que concilien el principio de la libertad subjetiva, basado en el egoísmo, con el todo comunitario que se cultiva a través del altruismo y la solidaridad. Se trata de superar la fragmentación comunitaria conservando la libertad individual.

Por su parte, la reflexión hegeliana no busca la exaltación, promoción y defensa social del desenvolvimiento pleno de la subjetividad, entendida como individualismo, por encima de las costumbres y tradiciones comunitarias, como lo plantea John Stuart Mill (Mill, 1997, 59-121), lo cual considera Hegel que lleva al atomismo y la desintegración de la vida ética (Hegel, 1993, §301); el autor alemán pretende comprender las contradicciones y valores de la expresión de la libertad individual en la sociedad civil, en tanto esfera del mundo ético (*Sittlichkeit*)<sup>4</sup>. De esta

---

<sup>3</sup> El término germano utilizado por el autor en su obra es *Bürgerliche Gesellschaft* y su traducción literal al castellano es «sociedad burguesa»; sin embargo, en la medida en que el significado filosófico del término ha variado de manera importante en la interpretación contemporánea, la elección entre las expresiones «sociedad burguesa» o «sociedad civil» no es sencilla (Riedel, 1989, 195-221). Algunos intérpretes como Denis Rosenfield traducen «Sociedad civil-burguesa», con lo cual concuerda Marini (Marini, 1989, 243-244). No obstante, Ramón Valls-Plana, en su traducción de la *Enciclopedia*, argumenta que la traducción correcta es «sociedad civil» dado que *Bürgerliche Gesellschaft* traduce al alemán el término *societas civilis* (Hegel, 2008, §523 nota 847 del traductor). Ahora bien, tal y como lo señalan distintos especialistas, el sentido de la sociedad propiamente *burguesa* centrado en su aspecto material, como sistema puramente egoísta -de producción, intercambio y dependencia social- es determinado por Marx y Hindrichs hacia 1843, por lo cual la mayoría de traductores y especialistas utilizan el término «sociedad civil» en tanto que para el autor ésta no se limita al sistema de producción dominado por el egoísmo, sino que también es lugar de civilización y formación universal (Marini, 1989, 243; Hegel, 1993, §182; Hegel, 1988, §182). Dicho lo anterior, este trabajo opta por usar la expresión «sociedad civil».

<sup>4</sup> Eticidad es la palabra castellana más empleada para traducir el término germano *Sittlichkeit*. Para Hegel, en la eticidad el vínculo entre comunidad universal e individuo es pleno, de manera que cada sujeto se comprende en la universalidad, pues se ve reflejado y unido al todo y, a su vez, la comunidad está referida a cada uno de los sujetos como a sus «miembros»; la primera institución de la comunidad ética, en la cual se refleja este vínculo, es la familia. Para Hegel en la eticidad y, por ello, en la familia, los sujetos se saben a sí mismos como sujetos morales libres, lo cual es propio del mundo moderno, no del antiguo o del medieval. El término *Sittlichkeit* también ha sido traducido al castellano como «vida ética» o «mundo ético», por lo cual estas expresiones también son utilizadas en este texto. Para Hegel la eticidad o «mundo ético» (*Sittlichkeit*) es un sistema de instituciones, costumbres,

manera, se busca comprender cómo el mundo moderno ha generado un tipo específico de «vida en común» en la cual los hombres se encuentran y relacionan desde sus intereses, deseos y motivos particulares, esto es, una vida propiamente «social». Este ámbito de vida intersubjetiva, orientada al desarrollo de la individualidad y sus intereses particulares es, para Hegel, la «sociedad civil».

Así, la cuestión en torno a la sociedad civil podría formularse de la siguiente forma: ¿cómo desarrollar la libertad individual y construir la concordia social? O dicho de otro modo ¿cómo las personas concretas, con sus intereses, expectativas y deseos más íntimos, pueden realizar sus aspiraciones y ser parte de una comunidad social y política en la cual sus opciones de vida sean reconocidas, valoradas e incorporadas? Pues bien, para Hegel la clave de la reconciliación entre la libertad de los individuos y las instituciones sociales es la formación o educación (*Bildung*) que hace posible que el sujeto desarrolle sus intereses y libertades de una forma reconciliada con el todo de la comunidad social<sup>5</sup>. Esta comprensión de la formación o educación está unida a la visión que tiene Hegel de la eticidad (*Sittlichkeit*), que conlleva la reconciliación de los individuos con la universalidad, el todo social, a través de un proceso en el cual el individuo debe primero obedecer la norma objetiva para, en la obediencia, formar su libertad individual (Pinkard, 2001, 600). Así, el individuo se forma a través de la disciplina y la autolimitación de las pasiones en su espontaneidad, lo cual no es la eliminación de los deseos libres, las inclinaciones o intereses personales, sino la superación (*Aufhebung*) de su expresión

---

tradiciones y creencias comunitarias en las cuales los individuos desarrollan una vida libre; por ello, Hegel busca comprender la sociedad civil como una forma de vida ética, con costumbres, creencias y tradiciones que cultivan y articulan la libertad individual como un momento suyo. Así, de la mano de los maestros griegos, Hegel comprende la libertad como una construcción común que lleva el concepto de libertad en sí misma a su realización efectiva como Idea (*Idee*) a lo largo de la historia (Hegel, 1993, §1).

<sup>5</sup> El término alemán *Bild* –imagen, figura, retrato– es base del término *Bilden*, el cual expresa la acción de dar forma, ilustrar o figurar un objeto o material. Así las cosas, *Bildung* significa el proceso de delimitar o definir, para identificar lo propio y distinguirlo o separarlo de otra cosa diferente u opuesta. Para el filósofo la voluntad posee instintos, deseos, pasiones y arbitrio en una forma inmediata, los cuales la determinan y condicionan (*Notwendigkeit*). Sin embargo, en la medida en que la voluntad particular asume estos condicionamientos y trabaja con otros sujetos en las distintas comunidades del mundo ético, entonces, se forma (*Bildung*) y se hace particular. De esta manera, la particularidad (*Besonderheit*) se cultiva, educa, forma en la relación con otros y el duro esfuerzo de asumir y transformar sus condicionamientos naturales. La libertad subjetiva se cultiva y desarrolla, esto es, expresa en lo externo su contenido definiendo su identidad; por ello, en la *Bildung*, tejida en las relaciones sociales, el individuo conquista su libertad particular. El fruto del duro esfuerzo a través del trabajo en la sociedad civil es una “subjetividad cultivada (o culta) en su particularidad” (Hegel, 1993, §187; Hegel, 2000, 183-188; Cordua, 1989, 18-19). En consecuencia, en este trabajo se utilizan los términos «formación, cultura o educación» en el sentido aquí presentado.

inmediata para acceder a una forma de libertad plenamente desarrollada. La obediencia y el seguimiento de las normas de la comunidad ética es, así, camino de liberación. La libertad del individuo no es solo un hecho o principio formal, puro, informe, sino una modelación libre en y por el contexto de relaciones intersubjetivas en las cuales se transan individuo y sociedad. En este proceso formativo tiene lugar un encuentro en el que la realización del individuo es posible por su reconciliación con la universalidad ética y, a su vez, la sustancia ética es concretada por la acción, el pensar y querer individual (Hegel, 1993, §142). De esta forma, la libertad es un principio interior, subjetivo, moral, que sólo se realiza plenamente en el mundo social en el que interactúan los individuos, para lo cual cada uno debe modelar sus propios intereses e inclinaciones. Así, la libertad se alcanza, se logra, se conquista, en tanto se educa.

Para Hegel este problema está unido a la sociedad civil como institución de la vida ética en la que se desarrollan la diversidad de opciones y proyectos de vida, los cuales se vinculan en una disputa social por su reconocimiento y valor general. Los individuos y grupos sociales plasman en la sociedad proyectos que promueven sus propias valoraciones, criterios y perspectivas; por ello, en la sociedad la diversidad de posturas se entrelaza en una competencia agónica. Precisamente en la competencia entre individuos aparece el concepto de formación (*Bildung*) como clave que nos permite pensar el desenvolvimiento de la libertad individual. Precisamente por ello, este proceso de formación o educación no se agota en las instituciones educativas, entendidas en un sentido escolar, pues para el autor la educación es una actividad espiritual gestada en las dinámicas de la «vida ética» (*Sittlichkeit*), en tanto espacio de relaciones, acciones, instituciones, tradiciones, costumbres y creencias asumidas por una comunidad. Por ello, las instituciones de la eticidad (*Sittlichkeit*) son verdaderamente formadoras del sujeto libre en la sociedad civil. Así, la vida familiar centrada en el amor, el sistema de necesidades y la dinámica contradictoria del trabajo, la elección de las profesiones y la vinculación a clases, el sistema de administración de justicia y las corporaciones, son espacios sociales para la formación de los individuos.

En este sentido pudiera parecer que la reconciliación entre libertad particular y universalidad ética implica la identificación plena entre querer subjetivo y poder objetivo, lo que supondría que la educación socio-política negaría la diversidad y el antagonismo social

para afirmar la uniformidad como principio social, lo cual implica la pérdida de la libertad moral frente al poder y autoridad del estado.

Ante esto, es necesario constatar que la dinámica de la sociedad civil se mueve siempre a partir del egoísmo hacia la búsqueda de su reconciliación con la universalidad, lo cual no significa identidad plena entre interés individual y fines sociales y políticos. Recordemos que la reconciliación busca integrar la libertad particular de los individuos en la universalidad del estado, no eliminarla. En términos de Hegel, la educación de la conciencia moral busca hacerla infinita, esto es, asumir como propia su dimensión universal, comunitaria. De esta forma, en la acción del hombre concreto, que busca sus intereses, se realizan acciones que encarnan la universalidad social, por lo cual se construye, se revitaliza la comunidad general, sus costumbres y valores. Por ello, en el estado no se elimina la diversidad social, pues la integración de la sociedad civil al cuerpo político potencia el desarrollo de la libertad subjetiva; igualmente, el estado articula los intereses sociales, de individuos, clases y corporaciones en el poder legislativo (Hegel, 1993, §§300-302). Así, el estado no elimina la libertad, sino que promueve su diferencia específica en el espacio social. Por ello, Hegel concibe como necesaria la separación entre sociedad civil y estado, pues, toda la sociedad civil realiza un dinamismo formativo limitado, fragmentario; pero siempre la reconciliación plena se ve opacada, fracturada por la irrupción del deseo individual, del egoísmo, el cual reclama su derecho. Por ello, es indispensable que la sociedad civil sea comprendida en su condición negativa, dialéctica, trágica, como espacio dinamizado por la tensión entre el egoísmo y la solidaridad, entre la búsqueda individualista y la comunitaria. Esto hace necesario articular la sociedad civil al interior del todo del estado, el cual, como comunidad política concreta, tiene las condiciones para una mayor reconciliación entre la libertad subjetiva y en mundo de instituciones políticas.

El interés y realización de los deseos y aspiraciones de cada sujeto, su particularidad, así como los fines universales propios a la comunidad, son dos polos a los que la sociedad civil no renuncia, pero que no puede reconciliar plenamente. Esta tensión es, precisamente, formadora de la libertad, en tanto que ella muestra a los ciudadanos que en la discusión y enfrentamiento de las distintas opciones de vida se cultiva una individualidad madura, consciente del valor de sus apuestas individuales, y al mismo tiempo, capaz de solidarizarse y responsabilizarse en relaciones propias a las clases y corporaciones. Así, la reconciliación entre individualidad y

universalidad ética es una tarea por hacer, un impulso que vincula, de manera alternada, los dos principios de la eticidad, a los cuales es imposible renunciar, pese a que sabemos de lo limitado de su reconciliación social.

En coherencia con lo expuesto, este trabajo busca desarrollar la pregunta ¿cómo se realiza la formación de la libertad particular a través de la dinámica del antagonismo en la sociedad civil? Se busca recorrer de manera reflexiva la presentación hegeliana de la sociedad civil, en su antagonismo, para mostrar cómo en las relaciones intersubjetivas e instituciones sociales se desarrolla la formación de los individuos, lo cual es base de su existencia política. Abordar este problema sugiere un sinnúmero de otras cuestiones de gran importancia, que han influido en debates filosóficos centrales los cuales, sin embargo, no se abordarán en este escrito; en algunos apartes del texto se indicarán, mediante notas al pie de página, elementos básicos de estas discusiones.

Para alcanzar el objetivo, en el primer capítulo se expone el concepto de eticidad, mostrando a la universalidad y la particularidad como momentos interiores a la misma. Igualmente, se expondrá cómo la familia es la institución inmediata de la vida ética, la cual forma a sus miembros en el amor, en la solidaridad y, también en la búsqueda de los propios fines particulares; la familia educa a sus miembros en las costumbres, creencias y tradiciones, así como en la búsqueda de la libertad moral. De esta manera, la familia moderna cultiva al individuo para que éste desarrolle su libertad particular en el mundo social. También se expondrá cómo la libertad particular, por un lado, hace débil el vínculo con la universalidad y, por otro, hace posible que la sustancia ética sea comprendida y sabida (Wood, 1990, p. 196), lo cual revela a la sociedad civil en tanto institución ética necesaria en cuanto espacio de desenvolvimiento de la libertad moral de los individuos y ámbito institucional para la toma de conciencia de la sustancia ética.

En el segundo capítulo se mostrará cómo la sociedad civil afirma el derecho individual, egoísta, lo cual disuelve los vínculos éticos propios de la familia. La afirmación de la libertad se expresa socialmente como individualismo y su realización implica el enfrentamiento entre las voluntades particulares en un sistema de trabajo dividido, de intercambio y dependencia general. Se evidenciará cómo este camino negativo, de disolución de la eticidad inmediata, implica las paradojas y contradicciones propias de la sociedad moderna de producción e



intercambio. También se revelará cómo, pese a la rudeza del enfrentamiento entre individuos, la sociedad educa al individuo a través del trabajo en las distintas clases sociales. El sistema de las necesidades conlleva, por una parte, la dependencia social, la maquinización del trabajo y, por otra, la formación de la libertad particular. Así, el sistema de necesidades es camino de dependencia y civilización (Siep, 1989, 232).

En la tercera parte del trabajo se presenta cómo en la administración de justicia, la administración pública o policía y la corporación se desarrolla un proceso de formación (*Bildung*) de la libertad moral en y a través de las relaciones con las instituciones sociales y con otros sujetos al interior de comunidades. Se mostrará cómo en las instituciones éticas podría superarse el antagonismo y enfrentamiento social inmediatos y se cultivaría la comprensión del individuo como sujeto libre en el mundo ético (Wood, 1990, 201). El hombre aprende en las instituciones a saberse persona particular en y por otros, como un yo vinculado a un nosotros social. Se señalará cómo la realización necesaria, pero insuficiente, de la libertad social podría elevarse a un ámbito en el que se superaría el egoísmo y se afirmaría el bien común. Se mostrará cómo, para Hegel, es necesario afirmar el estado, en tanto espacio de orden político, en el que la libertad social de los sujetos se reconoce, construye y asegura dentro de las limitaciones y finitud propias del mundo objetivo. Así mismo, se revelará cómo la sociedad civil y sus instituciones son base de la realización efectiva de los individuos y su participación política en el estado. Se concluirá cómo las sociedades modernas están signadas por la contradicción, pues procuran humanidad y, sin embargo, exhiben la exaltación de la desigualdad y el egoísmo. De esta manera, la educación social es una dinámica que se mueve entre los distintos escenarios e instituciones sociales y que, en últimas, no logra su finalidad, pues no es posible superar plenamente el individualismo y la búsqueda egoísta de bienestar en la sociedad civil, por lo cual se hará necesaria la comunidad política en la cual se avanza en una reconciliación (política) entre individuo y comunidad ética (Hegel, 1993, §257). Ahora bien, esta reconciliación es finita, exterior, contingente, en tanto que es un momento dentro del espíritu objetivo (Hegel, 2008, §§483-484); se trata de una reconciliación que siempre busca realizarse y que deviene en el espíritu absoluto (Hegel, 2008, §553).

Se concluirá, por ello, que la formación de individuos libres está abierta al gran escenario de la disputa social, que no puede eliminar la oposición entre individuo y comunidad, egoísmo

y solidaridad, pues esta tensión forma parte de la textura misma de la realidad objetiva de la libertad social y ciudadana. De esta manera, se mostrará cómo toda la estructura de la sociedad civil presenta una dinámica formativa que tiende a la reconciliación de los momentos de la universalidad ética y la particularidad; sin embargo, en cada uno de ellos reaparece el egoísmo como fuerza desintegradora de la eticidad, por lo cual se hace necesaria una nueva institución que busque superar el egoísmo y el antagonismo social. La formación moral, social y política comprendida por Hegel no concibe individuos sumisos y plegados a las decisiones de sus gobernantes, lo cual es propio de un modelo totalitario; tampoco puede formarse el individuo en el pleno individualismo, el cual conduce al «atomismo», la masificación y la pérdida de la articulación de lo social con el cuerpo político. Hegel muestra la sociedad civil como camino contradictorio de formación, como dinámica tejida entre el egoísmo y la reconciliación, contraposición en la que se opera la formación espiritual de hombres y ciudadanos libres.

## 1. La Eticidad y La Sociedad Civil

Como es objetivo de este trabajo reconstruir la presentación hegeliana de la sociedad civil en tanto proceso de formación a través de la tensión entre el egoísmo y la solidaridad, en este primer capítulo se presenta el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), elaborando sus principios internos, la universalidad y la particularidad<sup>6</sup>.

Además, se muestra cómo la familia es fundamental en tanto que en ella se realiza la primera experiencia de la vida ética, como comunidad fundada en el amor. La familia cultiva en sus miembros la solidaridad y el sacrificio del egoísmo por la comunidad. Por otra parte, la familia cultiva a sus miembros en la progresiva toma de conciencia de sí mismos en su condición de sujetos particulares, llamados a emprender la búsqueda de sus propios fines en la sociedad civil. De esta manera, la familia moderna cultiva al individuo para que desarrolle su libertad particular en el mundo social.

Así, la familia moderna desarrolla las dimensiones fundamentales de la vida ética, que son fuentes del estado, estas son la universalidad de una comunidad objetiva y la libertad particular, la cual toma conciencia de sí a través de la comunidad familiar (Wood, 1990, p. 196)<sup>7</sup>.

En la reflexión filosófica de la Moral, la Política y el Derecho el autor alemán busca comprender la cuestión de cómo desenvolver de manera plena la libertad subjetiva de los

---

<sup>6</sup> Para Hegel la voluntad en su universalidad inmediata es la negación de todos los contenidos de la interioridad – sentimientos, deseos, creencias- esta experiencia es la indeterminación –soy yo libre a través de la negación todo- (Hegel, 1993, §5). Ahora bien, la particularidad consiste en definir el querer poniéndole límites -yo quiero hacer algo concreto. Así, la voluntad se hace particular *besondern* en una acción concreta (Hegel, 1993, §6). La voluntad se particulariza, se define, se plasma objetivamente en la acción, a través de la cual *traduce a lo exterior su propia realidad subjetiva, interior* (Hegel, 1993, §8). Ahora bien, para Hegel, la libertad particular se realiza en la eticidad en la medida en que los individuos buscan realizar acciones que materialicen sus propios intereses y motivaciones subjetivas, en los cuales se reconocen (Hegel, 1993, §107). En la familia, la sociedad civil y el estado, como comunidades éticas, los individuos buscan realizar sus intereses, construir proyectos de acuerdo con sus propias motivaciones y expectativas morales (Hegel, 1993, §108).

<sup>7</sup> La mayor parte de autores modernos (por ejemplo, Hobbes y Rousseau) soslayan el papel de la familia en la vida política y en la formación de la libertad particular. En opinión de algunos estudiosos, esto se debe a la preeminencia que la época da al estado como institución humana fundamental, con lo que buscan distanciarse del pensamiento medieval y antiguo. Hegel concibe al hombre como ser comunitario, por lo cual las instituciones poseen gran importancia, porque ellas se fundan en la libertad y la promueven como tarea en el mundo concreto. Así, las instituciones de la familia, el mismo sistema de administración de justicia, la policía y la corporación serán presentadas como instituciones que, a su manera, van llevando la libertad hacia su formación concreta. Esta interpretación de las instituciones tradicionales es realizada a partir de la categoría de la eticidad, de la cual la libertad particular es un momento fundamental.

individuos y reconciliar sus intereses en una comunidad política relativamente universal; esta cuestión es examinada a partir del estudio de los autores clásicos griegos, en especial de Aristóteles.

Para el estagirita, la comunidad es lugar en el que el hombre encuentra realidad, pues sin la relación con sus otros el hombre no se comprende, no existe. Por ello, el hombre fuera de la Polis es una bestia o un dios, pero no puede ser concebido como humano, pues no posee ley –*nomos*-, ni hogar –*oikos*-, esto es, no encuentra un terreno ético de costumbres, tradiciones, normas y creencias que lo eduquen, que le permitan comprenderse, realizarse y asumirse (Aristóteles, 1988, 1252b8- 1252b16). Este es precisamente el sentido de formación (*Bildung*) asumido por Hegel.

Para Hegel es la comunidad ética la principal formadora de la libertad de los individuos, tal y como él mismo lo refiere con el famoso consejo pitagórico ante la pregunta por la mejor manera de educar un hijo: hacerlo ciudadano de una polis con leyes justas (Hegel, 1993, §153). Por ello, es fundamental exponer el significado del concepto de eticidad y sus momentos, teniendo clara la pregunta por la formación comunitaria, ética, en su vínculo con el pensamiento clásico.

### 1.1. El concepto de la eticidad.

Para Hegel, la eticidad (*Sittlichkeit*) es la idea de la libertad en tanto bien viviente, pues en ella se reconcilian la libertad subjetiva y la universalidad objetiva en un mundo de instituciones éticas. En la eticidad (*Sittlichkeit*) se unen el pensar, el querer y el hacer de los individuos concretos, en tanto sujetos libres, y las instituciones que encarnan las tradiciones, las leyes, las costumbres y las creencias que una comunidad humana ha elaborado a lo largo de la historia. De esta manera, para Hegel existe un vínculo sustancial entre subjetividad y comunidad ética, el cual se materializa en la búsqueda de los individuos de su propia libertad en distintas esferas de pensamiento, proyectos y aspiraciones particulares; a su vez, el todo ético tiene como finalidad los objetivos e intereses concretos de sus miembros. Por ello, la eticidad encarna una dinámica compleja y viviente. En términos de Hegel: "La eticidad es la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y –por medio de su

actuar- su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en y para sí y su fin motor, *el concepto de la libertad que se ha convertido en un mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*" (Hegel, 1993, §142).

Por ello, en este suelo de costumbres y tradiciones, en las cuales cada individuo es formado, éste encuentra los fundamentos de sus ideales, creencias y virtudes, las cuales lo identifican y le ofrecen su autoconocimiento. Así por ejemplo en la familia cada uno de sus miembros reconoce la raíz y la base de su ser, a partir de la cual proyecta sus propias aspiraciones. Además, por los vínculos que construye en la comunidad familiar, cada uno de los «miembros» de esta comunidad descubre que su finalidad se satisface y realiza plenamente en la realización del bienestar de toda la comunidad; dicho en términos hegelianos, cada sujeto se realiza en sí y para sí mismo como partícipe del todo familiar.

Las instituciones éticas son raíces para el sujeto en tanto que nutren y son bases objetivas de su propio ser, en ellas los individuos no están expuestos al vaivén de los propios caprichos y deseos subjetivos. Las instituciones éticas son estables en tanto que son fruto de la experiencia histórica de una comunidad ética que se sabe y reconoce en ellas (Hegel, 1993, §§142, 144).

Precisamente por ello, en las instituciones los individuos saben y aprenden su deber en tanto que dicho deber está vinculado a su esencia como sujetos pensantes y conscientes de sí mismos. Se trata de un saber que involucra no sólo una representación teórica, sino también un saber práctico y el sentimiento (*Gefühl*) de lo propio, de forma que cada sujeto se relaciona con las instituciones éticas como con su propia realidad, pues se encuentra en ellas (Hegel, 1993, §147). Así, en palabras del autor, la relación entre la «sustancia ética» y los individuos es espiritual, esto es, es un saber en el que cada uno se sabe a sí mismo y se reconoce en los demás miembros de la comunidad y en sus instituciones; cada sujeto se relaciona con dicha comunidad ética a través de acciones, normas, deberes y creencias por cuya mediación se «sabe a sí mismo». Por esto, los deberes objetivos son, al mismo tiempo, principios que motivan subjetivamente la acción particular (Hegel, 1993, §148).

Es precisamente aquí donde se revela la influencia de Aristóteles en el autor alemán, pues la comunidad ética es base y fin de la libertad particular de los sujetos<sup>8</sup>. La libertad sólo aparece en un contexto de relaciones con otros, donde cada sujeto se encuentra y se realiza a sí mismo. Al ser miembro de una institución ética, el individuo descubre que sus fines egoístas sólo se actualizan en la relación con sus otros, de manera que el horizonte de finalidades de la voluntad particular se hace universal.

La eticidad es el ámbito objetivo de instituciones en el que los sujetos se forman en los deberes que definen su vida particular, esto es, los sujetos reconocen en las instituciones de la eticidad leyes, normas, creencias y saberes que orientan su vida. De esta forma, la eticidad se hace concreta al guiar en la práctica a los individuos, quienes actúan en un contexto comunitario que enseña virtudes, las cuales no sólo señalan intelectualmente a cada sujeto qué debe hacer, sino que mueven su voluntad para hacerlo. En palabras del autor:

Qué debería hacer, cuáles son los deberes que debería cumplir el hombre para ser virtuoso es fácil decirlo en una comunidad ética: es no hacer nada distinto de aquello que a él no se le ha pretrazado, enunciado y conocido en sus relaciones. La honradez es lo universal que se le puede exigir, en parte jurídicamente y en parte éticamente. [...] La doctrina de las virtudes, en la medida en que no sea una mera doctrina del deber y abarque lo particular del carácter basado en determinaciones naturales, se convierte de este modo en una historia natural del espíritu (Hegel, 1993, §150, agregado).

Al mismo tiempo, en los sujetos las instituciones se revitalizan, se actualizan. Para el autor, los individuos asumen las costumbres y tradiciones éticas haciéndolas propias, por lo cual las examinan y las asumen racionalmente, actualizando su contenido, llevando el principio universal -presente en la tradición- a la acción concreta, individual. El individuo se libera en tanto que asume la eticidad en sus instituciones reconociéndose en ellas.

Para Hegel el «mundo ético» es la base en la cual los individuos pueden hacer concretos sus proyectos y tener seguridad en sus ideales y valoraciones particulares; así, como se ha

---

<sup>8</sup> Para Aristóteles el ciudadano sólo puede hacer actual su esencia racional y política en la comunidad perfecta, esto es, en la polis; en tal comunidad el ciudadano puede vivir con autarquía y en obediencia ciudadana a las leyes -nomos. El vínculo entre ciudadano y polis es análogo al de la parte en relación con el todo del organismo, de manera que un individuo fuera de la comunidad política no es hombre. Aristóteles, Política, publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1989. 1252b-1253a p.135-137. De la misma forma, en la eticidad hegeliana el sujeto es miembro de la familia, ciudadano (*bourgeois*) en la sociedad o ciudadano (*citoyen*) del estado, de forma que en cada caso la comunidad es principio que determina a los sujetos y, a su vez, los sujetos comprenden y se identifican racionalmente con la comunidad, dándole a ésta vida y fuerza efectiva.

señalado, la eticidad es el contexto que define lo que será «virtuoso» para los sujetos, es decir, lo que se considera estimable para alcanzar la dignidad y el honor propios; por ello, la eticidad aparece para los sujetos como su fundamento y su fin motor.

Ahora bien, tal y como se ha señalado, tales instituciones poseen validez y perduran, pues sus estructuras comunitarias y normativas han sido construidas a lo largo del tiempo y validadas por la experiencia, por lo que son necesarias. Las instituciones de la vida ética son realizaciones objetivas en las que un pueblo expresa su propia forma de organizar la vida en común; por ello poseen una racionalidad refinada por los diversos miembros de la comunidad a lo largo del tiempo. De este modo, las normas e instituciones éticas no dependen de un sujeto específico y de sus particulares intereses y manera de ser, como tampoco de su arbitrio contingente, variable y caprichoso.

Para Hegel, la eticidad y sus instituciones son más bien la gleba de relaciones intersubjetivas en la que se realizan diversas dimensiones de la libertad de los sujetos, bien sea en la vida de la familia, las relaciones entre individuos particulares que son propias a la sociedad civil y el vínculo más universal entre ciudadanos del estado. Es por esto que dichas instituciones se puede comprender como la sustancia ética racional, pues han sido construidas históricamente por una comunidad conformada por sujetos que buscan permanentemente que sus normas y leyes sean justas, razonadas y se ajusten a su búsqueda de justicia y libertad. Así, desde los tiempos de Lutero, como señala el autor en el prólogo a la obra, el sujeto sólo acepta aquello que puede concebir y en lo que puede encontrarse (Hegel, 1993, XXIII). Por ello, las instituciones son comprensibles y justificadas para cada individuo y, a su vez, ellas tienen su validez y fuerza en la tradición e historia del pueblo que les ha dado vida.

Precisamente por esto, la eticidad es «idea viviente», pues está enriquecida y dinamizada por el pensamiento libre de los sujetos que se reconocen en ella, que la conciben en sus proyectos personales, que la asumen a través de sus deseos y que la realizan a través de su actividad, en las instituciones de la eticidad (Hegel, 1993, §142).

## 1.2. La libertad moral y su realización en la eticidad.

Ahora bien, en este contexto pareciera que la libertad de los sujetos se perdiera y que la eticidad impusiera de manera plena un poder que elimine lo particular de los sujetos, pues pareciera que la sustancia ética universal implicaría un poder ante el que los individuos simplemente abandonan su libertad individual. Frente a ello, es necesario entender que la riqueza íntima de la eticidad se basa en su carácter infinito, esto es, el afirmar como uno de sus momentos sustanciales la libertad moral en toda su fuerza. Para el autor, la realización plena de la eticidad (*Wirklichkeit*) solamente es en y para sí en la realización de la libertad individual.

Un estado posee plena realidad, sus normas y proyectos poseen legitimidad, en tanto que sus ciudadanos conocen, critican sus normas y las comprenden como justas. Esto no implica unanimidad o uniformidad social, pues los sujetos poseen, en la sociedad civil, el lugar en el que promueven su interés propio. En términos de Hegel, el estado no realiza sus fines sino en tanto que sea capaz de promover el desenvolvimiento de la libertad moral, asumiendo la diferencia y el antagonismo social que genera dicha libertad, de forma que reconcilie en sí la diversidad fruto de la libertad, pero articulando esa moralidad en una comunidad política concreta:

El estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares no sólo tienen su desarrollo pleno y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), sino que además por una parte se convierten por sí mismos en el interés de lo universal, y por otra le reconocen con saber y querer como a su propio espíritu sustancial, y actúan para el mismo en cuanto que finalidad última suya, de tal manera que ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven para el interés supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en sí y para sí y tengan una actividad consciente de este fin (Hegel, 1993, §260. Agregado).

Ahora, en la eticidad (*Sittlichkeit*), a diferencia de la moralidad (*Moralität*), no existe separación entre sujeto y universalidad del bien; por ello, este bien no aparece como una ley puramente formal –como en la filosofía práctica kantiana–, como un «deber ser» separado, que se impone de manera exterior a la conciencia moral (*moralische Bewusstsein*), bajo la forma de



una ley del entendimiento separada del contexto de creencias y demás saberes y contenidos culturales y sociales concretos. Así, el «bien»<sup>9</sup> para cada sujeto no está postulado como un «deber ser», sino que aparece en contextos éticos concretos –familiares, sociales y políticos–; los mandatos morales no son formales, sino que aparecen en tanto contenidos normativos de acuerdo con los cuales cada individuo valora lo justo y bueno como algo propio y significativo para sí mismo. Las normas de la comunidad ética no son extrañas al sujeto, pues se revelan a éste como su sustancia verdadera; el individuo, a través de la reflexión, supera (*Aufhebung*) el arbitrio inmediato y, al actuar de acuerdo con el deber que aprende en las instituciones éticas, se libera de las pasiones, inclinaciones en su inmediatez. Es decir, la relación en la comunidad permite dar forma a la voluntad de los sujetos, hace posible la formación (*Bildung*). El ser humano se libera, se hace consciente de sí y se realiza en el actuar al interior de una comunidad ética (Rosendfield, 1989, 149-150).

De esta manera, el concepto hegeliano de eticidad supera (*Aufhebung*) la perspectiva moral. La separación propia de las filosofías del entendimiento (*Verstand*), que distinguen libertad interior subjetiva y acción, derecho, vida social y política, es superada por la Razón (*Vernunft*) en la eticidad hegeliana.

La eticidad no niega la moralidad, sino que comprende cómo es posible la acción moral en un mundo de relaciones concretas entre sujetos que actúan en distintas esferas de la «vida ética», bien sea en la familia, la sociedad civil o el estado.

La moralidad es, por ello, “*el derecho de la libertad subjetiva*” el cual sólo se hace efectivo en la sociedad civil en tanto institución del «mundo ético» (Hegel, 1993, §106). En consecuencia, es necesario suponer las relaciones familiares, sociales y políticas como condiciones para la realización de la libertad particular o moral. En palabras de Joachim Ritter: “Así la filosofía práctica, en cuanto ética, entendida como «filosofía de la legislación interior», tiene como

---

<sup>9</sup> En la Filosofía del Derecho, al final del capítulo de la moralidad, el bien aparece como concepto universal que vincula la conciencia moral y la universalidad de la ley, esta última aparece como un postulado formal, abstracto, como puro «deber ser» sin contenido concreto. Este «deber ser» está fuera de la conciencia moral, pues no está unido a sus intereses y deseos, por lo cual es vacío. Precisamente por esto, el autor muestra en este momento las contradicciones de la conciencia moral, que se expresan en la hipocresía y el mal. En consecuencia, el bien aparece como el concepto de la libertad, pero aún en un estadio formal, inmediato, el cual sólo encuentra su realización en la eticidad, la cual posee la vitalidad que le inyectan las pasiones de los sujetos concretos, las costumbres y tradiciones construidas a lo largo del tiempo (Hegel, 1993, §§ 135–140).

contenido «solamente las relaciones morales del hombre para con los hombres» (Ritter, 1989, 152). En los distintos momentos de la eticidad (familia, sociedad civil y estado) los individuos no conciben a la universalidad como una estructura puramente intelectual, lejana, ajena, que pretende constreñir la voluntad en la forma de una «*retórica del deber por el deber*» (Hegel, 1993, §133), sino como un patrimonio propio, como una expresión objetiva de su propio ser interior.

Para Hegel, el sujeto que concibe la ley la comprende en el marco de actividades, tradiciones y creencias comunitarias objetivas, las cuales entonces aparecen como un «deber concreto» y autoconsciente; la eticidad encarna normas y deberes que toman su contenido de la vida histórica de la comunidad, que es la raíz espiritual de cada individuo. Por ello, para el autor, las leyes éticas de la comunidad implican una necesidad más estricta y férrea que las leyes que rigen el mundo natural, pues no sólo son necesarias *en sí*, sino que su realidad es fruto del saber autoconsciente, es decir, son *en y para sí mismas*<sup>10</sup>: "En el espíritu objetivo el ser humano experimenta la libertad por medio de su participación en un mundo humano creado por sí mismo de derecho, familia, economía y política. Sólo aquí, en el mundo de relaciones sociales, costumbres e instituciones, puede la voluntad, que quiere su propia libertad, encontrar un contenido adecuado para su autonomía" (Peperzack, 1989, 112-113).

A este tenor, la libertad moral de cada sujeto aparece mediada por las relaciones intersubjetivas e institucionales –del mundo ético–, éstas son el entorno en que las personas pueden desenvolver sus gustos, apetitos y deseos particulares; por ello, las instituciones son la sustancia que es base y lugar que posee los nutrientes necesarios para la realización de la vida moral de cada uno de los sujetos. En palabras de Gabriel Amengual: “Los individuos autoconscientes y morales presuponen un orden ético, de lo contrario no podrían encontrar el objeto de su conciencia, por lo que ésta se convierte en conciencia de la libertad; su querer lo

---

<sup>10</sup> El ser humano y las leyes éticas que rigen su vida se realizan en el espíritu objetivo; éste es razón que se sabe a sí misma como universalidad en un mundo ético. El ser humano se sabe, se comprende a sí mismo en las instituciones. La búsqueda de la justicia emprendida por los pueblos a partir de Grecia y que se plasma en las instituciones jurídicas, las normas y tradiciones son saber universal, necesario, en el que el espíritu se sabe en y para sí mismo, por lo cual dichas leyes éticas son más necesarias y estrictas que las leyes de la naturaleza. Así, para el autor, en tanto el hombre es consciente de la ley y se hace evidente su necesidad, es estricto el cumplimiento de la ley.

ético no encontraría ni el objeto de su querer ni el marco en el que desarrollarse” (Amengual, 2001, 386).

Para Hegel, la libertad de cada individuo sólo puede ser plenamente realizada en una comunidad política, universal, que ofrece un contenido concreto a los proyectos de vida individuales que existen en él. Sin el contexto de la «vida ética» los sujetos no podrían encontrar un sentido universal a su proyecto moral particular.

Así, la eticidad es el terreno objetivo, social y político en el que los sujetos pueden construir un proyecto propio de libertad. Por ello, como ya se ha dicho, las instituciones no son para los sujetos algo extraño u opuesto, sino que el valor de las mismas es comprendido por el pensar subjetivo de cada individuo como algo propio, como un principio objetivo que los mismos sujetos han consolidado y construido a través de sus acciones. Por ello, las instituciones y leyes existen en el mundo gracias al pensar, querer y actuar individual, esto es, gracias a la moralidad (Hegel, 1993, §107).

Por otra parte, las leyes del estado son necesarias y racionales en tanto son formalizadas en códigos sistemáticos promulgados públicamente, por lo que los ciudadanos pueden examinarlas críticamente. Para Hegel, cada sujeto actúa en el estado moderno con plena convicción, pues sabe que su vida y bien particulares están unidos a la ley objetiva que posee su base en la tradición del pueblo, que es discutida y promulgada de manera formal, positiva. En términos del autor, el saber ético es espiritual, pues cada individuo comprende en la ley universal y objetiva su propia esencia particular, subjetiva.

Para Hegel la eticidad, como sustancia ética, tiene en la actividad de los miembros a su fenómeno, esto es, la manifestación concreta y efectiva de su propia realidad interior (Hegel, 1993, §145). Por ello, el actuar de cada sujeto es la manifestación que hace concreta la eticidad. La acción individual manifiesta la riqueza interior de la idea de la eticidad en su multiplicidad. En el actuar de cada sujeto la eticidad se hace efectiva, en el proceder de cada sujeto particular, se expresa el todo ético. En palabras de Ludwig Siep, “para Hegel el individuo no es una hoja en blanco que se presenta a una comunidad y se confronta con ella; es más bien la particularización de un ser comunitario, una variante del erudito británico, del artesano alemán o del trabajador polaco” (Siep, 1989, 189).

Así, la comunidad se sabe en y a través de los diversos sujetos que la conforman y, a su vez, cada sujeto se sabe a sí mismo en el «mundo ético», que le sirve de principio en la realización de su particularidad. En consecuencia, la eticidad es la realización de la idea de la libertad, pues ella efectúa la unidad entre la universalidad concreta de un estado y libertad subjetiva o moral<sup>11</sup>.

### 1.3. Las relaciones entre sustancia ética universal y autoconciencia particular.

Por todo lo dicho, para Hegel la relación entre cada sujeto y las leyes, instituciones y costumbres éticas es tan íntima y profunda que está más allá de la simple «creencia», pues designa un grupo de opiniones frente a las cuales el sujeto puede ser indiferente, puede o no estar comprometido. La relación descrita aquí por Hegel va más allá de una representación intelectual superficial, pues entraña la vinculación práctica y teórica de cada individuo con las tradiciones, costumbres, creencias y leyes propias de la vida ética. Se trata de una vinculación estrecha entre conciencia individual y comunidad universal, un vínculo tan profundo que guía al sujeto de manera habitual, de forma que se identifica con las normas y leyes en tanto que las ha asumido en el contexto comunitario de la familia, de las clases sociales, así como en las instituciones jurídicas y políticas. Así, en la eticidad estatal, por ejemplo, el individuo comprende racionalmente las leyes y reconoce en ellas los sentimientos, costumbres y tradiciones que han guiado su vida concreta, aún sin saberlo (Weil, 1970, 69; Amengual, 2001, 391).

Ahora bien, en tanto que la eticidad posee diversos momentos, las formas cómo se desarrolla el vínculo entre individuo y la universalidad son así mismo diversas y propias a cada esfera del «mundo ético», es decir, en cada una de las distintas comunidades éticas la relación entre universalidad e individuos es diferente. La eticidad no es entonces una estructura homogénea, pues ella repite en sí misma el desarrollo especulativo de la idea (*Idee*). Esto quiere

---

<sup>11</sup> Usamos aquí el término comunidad de una forma genérica, esto es, haciendo referencia al vínculo sustancial entre instituciones, costumbres, tradiciones, creencias e individuos que es propio de la eticidad. Al interior de la eticidad Hegel distingue tres tipos diferentes de comunidades: la familia, la sociedad civil y el estado, cada una de las cuales tendrá características específicas. Este sentido genérico del término comunidad es explicado por Gabriel Amengual en su comentario a la Filosofía del Derecho (Amengual, 2001, 377-378).

decir que así como la idea (*Idee*) posee, para Hegel, distintos momentos interiores, así mismo ocurre con la eticidad; por ello, “esta mismidad ética, esta realidad concretamente intersubjetiva, repite, en este ritmo suyo, el ritmo universal de la razón” (Marini, 1989, 224).

Por ello el autor, en su comentario al §147, señala cuatro grados de la relación entre el sujeto y las costumbres e instituciones de la eticidad. En el primero se da una «identificación» entre individuo y comunidad, de forma que el sujeto posee un sentimiento de sí mismo en la relación que construye con las instituciones éticas; este tipo de relación es común a las tres esferas de la eticidad –familia, sociedad civil y estado.

La segunda relación es la propia a la familia, la cual está determinada por la «fe y la confianza». Se trata de una relación estrecha, íntima, en la que los «miembros» unen sus intereses, deseos y fines a los de toda la comunidad. Se trata de una relación solidaria, en la que cada uno se siente comprometido con todos los demás a partir del sentimiento del amor.

La tercera de las relaciones es la marcada por la «reflexión» y la «intelección por motivos», es decir, aquella relación crítica, que reflexiona, y calcula el propio interés como punto de partida del vínculo con los otros; se trata de la relación propia de las relaciones entre individuos en la sociedad civil.

Por último, el cuarto tipo de relación es el «conocimiento adecuado», es decir, la relación que reconcilia el vínculo solidario con los otros –relación familiar- con la reflexión y el cálculo de intereses individuales –propio de la sociedad civil-. Esta relación que el autor muestra como «adecuada» es la propia del estado (Hegel, 1993, §147, comentario; Ritter, 1989, 153). Para el autor estas distintas formas de relación ética deben ser recorridas, desarrolladas en la eticidad, pero de ellas las tres últimas deben ser conservadas de manera permanente en el estado, en tanto momento de realización plena de la libertad en el ámbito del espíritu objetivo (Hegel, 1993, §147, Observación; Siep, 1989, 184-185).

#### 1.4. La familia como comunidad ética solidaria y origen de la sociedad civil.

Una vez que se ha expuesto la naturaleza de la eticidad como sustancia ética, se ha de mostrar cómo la familia es el concepto inmediato, la realización inicial, de la vida ética. Se

mostrará, en un primer momento, cómo la comunidad familiar realiza el vínculo y unidad ética sustancial, lo cual se revelará posteriormente como fundamental en la formación de la eticidad social, en las clases y corporaciones sociales. Por otra parte, el estudio de la familia es importante en tanto que a partir de su disolución, de la afirmación del principio de la particularidad, nace la sociedad civil. Por ello, la familia es un momento inmediato de la vida ética que resulta central para comprender a la sociedad civil como espacio de antagonismo y, también, como espacio para la formación de la libertad particular en las instituciones sociales. De esta manera, la familia moderna se funda en la libertad particular y, a su vez, cultiva dicha libertad en los hijos, por lo cual abre la puerta a la sociedad civil.

Para Hegel la familia es el concepto inmediato de la eticidad, pues en ella aparece concretamente una comunidad conformada por sujetos libres que adquieren consciencia de sí mismos por medio de la relación familiar; en consecuencia, cada sujeto se comprende a sí mismo como «miembro» de una comunidad (Hegel, 1993, §158).

El autor piensa en la institución familiar propia de la sociedad moderna, la cual es fundada por sujetos libres, quienes deciden vincularse para hacerse una sola persona en la comunidad familiar nuclear (Hegel, 1993, §171; Knowles, 2002, 241).

El vínculo familiar es originado en el amor, el cual es un sentimiento ético sustancial, libre, que hace posible que los sujetos se unan en una comunidad ética caracterizada por la negación de los deseos e intereses particulares para cultivar la libertad de los otros. En la familia se cultiva un vínculo en el que cada miembro se realiza a sí mismo a través de la realización del otro (Hegel, 1993, §158).

Para Hegel el amor es una experiencia subjetiva, íntima, libre, que se dirige hacia el otro en cuanto alguien concreto y objetivo, para buscar la realización de su ser, lo cual implica la negación inmediata o sin determinación de cada amante. De esta manera, el amor es un sentimiento moral, subjetivo, que se expresa en la realidad objetiva en una relación. Quienes se aman, descubren que en la experiencia del amor se realizan a sí mismos, es decir, encuentran con el otro la posibilidad de ser él mismo; en la relación de amor se halla la realización de aquellos que, aunque radicalmente distintos, se unen en una «existencia» común.

Tal y como lo señala Knowles, desde una perspectiva metafísica la experiencia del amor revela la existencia de una nueva unidad que es construida cuando cada individuo renuncia a su independencia para así unirse a otro yo, en cuyo caso ya el número de personas se reduce a la mitad, pues se trata ahora de «una persona» que en adelante usa la primera persona del plural, pues ya no se trata de «yoes» individuales, sino de un «nosotros» común. Por ello, la pregunta de estos individuos ya no será por lo que les conviene individualmente, sino por lo mejor para esa comunidad concreta que forma un «nosotros», precisamente por ello, en el amor se trasciende el egoísmo en favor del altruismo y la solidaridad (Knowles, 2002, 243-244).

La solidaridad conlleva el compromiso u obligación de cada sujeto con quienes forman su familia, con quienes se han unido a través del vínculo del amor para formar una comunidad. En ella los individuos no experimentan un deber formal, sino una obligación nacida de un vínculo afectivo íntimo. Así, lo que integra a la familia es el amor, como sentimiento que vincula, unifica y coordina las voluntades de los miembros en un sentir común. De esta manera, el amor entraña el núcleo de la vida ética: la negación de la libertad individual abstracta y carente de concreción, que engendra una voluntad de vivir y actuar en común, una especie de autoconciencia sustancial como comunidad, la cual no elimina sino realiza la libertad concreta (Hegel, 1993, §162)<sup>12</sup>.

Ahora, cuando el individuo se vincula a los demás en el vínculo familiar, asume costumbres y creencias que forman (*Bildung*) su subjetividad moral; este proceso niega la inmediatez de la voluntad. En el vínculo familiar, construido a partir del amor, el sujeto gana una primera forma de objetivación de su libertad.

En la familia se realiza una comunidad en la que los miembros se saben a sí mismos como un «nosotros», se trata de una comunidad ética fundada en el libre amor de los padres que, a su vez, cultiva la vida –material y espiritual de los hijos. En este vínculo inmediato el individuo

---

<sup>12</sup> Solidaridad proviene del latín *solidum* y, en el sentido propio al derecho romano, hace referencia a aquel que asume las mismas obligaciones que otro ante la ley (Amengual, 1993, 135-151). La solidaridad ética, más allá de los vínculos jurídicos, implica unidad comunitaria en el sentimiento, en la experiencia afectiva de lo compartido como realidad común.

se afirma en su realidad como miembros de esa familia concreta, a partir de la negación de su interés y la afirmación del bien familiar<sup>13</sup>.

Ahora bien, para el autor, la familia se realiza a través de tres momentos:  $\alpha$ ) el matrimonio,  $\beta$ ) el patrimonio y  $\chi$ ) en la educación de los hijos y la disolución de la comunidad familiar. Los desarrollaremos brevemente estos momentos a fin de comprender la naturaleza de la familia y su papel en la sociedad civil.

#### 1.4.1. El matrimonio.

El matrimonio es la relación ética inmediata, surgida del amor, la cual se funda en la libertad de los contrayentes, expresada a través de un consentimiento mutuo; posee realidad objetiva por estar vinculado a la sustancia ética, es decir, tiene vigencia como tradición y costumbre ética. Por ello, el matrimonio no se reduce a un contrato entre individuos, propio del derecho abstracto, que puede ser disuelto de forma arbitraria por los contrayentes. En el matrimonio se renuncia a la pura individualidad para constituir una «persona común», por lo cual cada individuo niega su libertad inmediata, su falta de determinación. Sin embargo, dado que la renuncia individual está vinculada a la construcción de una sustancia familiar, entonces el individuo se encuentra a sí mismo, pues realiza su existencia como ser miembro de una familia en el «nosotros» de la comunidad universal. En el amor familiar el individuo niega su arbitrio inmediato, subjetivo, por lo cual se libera del egoísmo y se encuentra a sí en el otro, en el «nosotros». (Hegel, 1993, §162).

En el amor familiar el sentimiento subjetivo supera su dimensión de pura inclinación, en la que tiende a un objeto deseado sin razón, de forma arbitraria; también la existencia del deseo inmediato que funciona como espejo del deseo de la otra persona, porque ya -gracias a la formación que ejercen las costumbres y tradiciones sobre cada sujeto- ha descubierto que lo que desea es el deseo de este otro cuyo rostro concreto tiene enfrente; el sentimiento subjetivo que decide concretarse en una familia, sale de su pura individualidad, y dirige la tendencia a la lucha a muerte que supone el desear el deseo del otro, hacia la constitución de una comunidad

---

<sup>13</sup> Para el autor la familia es una primera comunidad que se funda en el amor de los padres y es lugar para la formación subjetiva o moral de los sujetos; así el castigo, por ejemplo, busca que la voluntad de los hijos abandone su condición natural, inmediata, y adquiera universalidad. En tanto primera comunidad ética es fuente del estado, junto con las clases y corporaciones de la sociedad civil (Hegel, 1993, §174; §255).



basada en el amor. El vínculo matrimonial, supone las tradiciones y costumbres éticas (antiguamente representadas por los penates), lo cual da estabilidad a la familia imponiéndose la tradición de la comunidad ética por encima de los deseos, caprichos o gustos individuales; al estar soportado en la tradición, se trata de un vínculo sólido, por encima del ardor pasajero de la inclinación inmediata (Cordua, 1992, 139). El amor en la familia deja de ser un sentimiento puramente subjetivo para hacerse ético; si bien nace del arbitrio subjetivo, se funda en la estabilidad de la vida ética, superando de alguna forma la pura contingencia y variabilidad del deseo puramente subjetivo (Hegel, 1993, §161).

El matrimonio realiza un vínculo espiritual que niega y eleva el gusto sensual para construir una comunidad estable, en la que los sentimientos individuales son superados (*Aufhebung*) por una sustancia ética que se identifica con el bienestar del todo familiar. De esta manera, el vínculo espiritual se eleva por encima de la contingencia y variabilidad de las pasiones y deseos subjetivos y alcanza un derecho objetivo como espacio comunitario concreto (Hegel, 1993, §163).

#### 1.4.2. El patrimonio y los hijos.

Para Hegel, el patrimonio y los hijos implican la existencia objetiva de la unión de los esposos. En el patrimonio la familia no posee una «propiedad» en el sentido del derecho abstracto, la cual puede ser intercambiada o cedida a otros, sino que es su realidad material o exterior en tanto persona, como comunidad espiritual. Así, mientras en el derecho abstracto la voluntad individual puede ceder sus bienes mediante contratos fundados únicamente en su arbitrio, en el derecho de la familia los bienes son «patrimonio común» sobre el cual tienen derecho todos los miembros de la comunidad (Hegel, 1993, §171); del mismo modo, "la necesidad particular del mero individuo (...) y el egoísmo del deseo se transforma aquí en el cuidado y la adquisición para una comunidad, en algo ético (Hegel, 1993, §170).

#### 1.4.3. La educación familiar y la disolución de la familia.

Los hijos son la existencia objetiva del amor de los esposos. Para el autor, en el hijo la esposa ama al esposo y, a su vez, el esposo ama a su esposa. Los hijos son concreción del amor mutuo y, por ello, de la vida de la pareja.

La familia ofrece a los hijos una comunidad estable en la que cultivan una vida ética, esto es, se desarrollan en el sentimiento de amor a través del cual se encuentran a sí mismos en la relación con otros, se educan en la obediencia a las costumbres y normas que modelan su carácter señalándoles el camino hacia la virtud (Cordua, 1992, 146). La formación del espíritu se da en una comunidad ética en la cual los individuos adquieren los hábitos que les permiten limitar su arbitrio inmediato modelando su personalidad moral. Los instintos y pasiones son liberados de su forma natural, son superados a partir de la limitación, lo cual les otorga su forma verdadera, en cuanto deberes (Hegel, 1993, §19). Los contenidos de la voluntad particular se liberan en tanto se educan, por lo cual se asumen como deberes en el mundo ético. Tal y como lo señala Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la educación familiar da a los hijos un «segundo nacimiento», un nacer espiritual en las normas y costumbres propios a un modo de existir propiamente humano, el cual está unido a las raíces de la comunidad y la búsqueda de la autosuficiencia personal (Hegel, 1997, §521).

Asimismo, la familia moderna cultiva en los hijos la conciencia de la libertad moral, lo cual conduce a que éstos asuman la tarea de perseguir sus propios intereses, negando la comunidad familiar. Se trata de una formación de personalidades libres, por ello la familia es punto de partida ético de la búsqueda individual, moral. La familia educa sus miembros en los dos momentos de la eticidad, esto son, la universalidad y la particularidad, pues cultiva en los hijos la convicción moral de perseguir sus intereses y proyectos particulares y, a su vez, los educa en la negación de las pasiones e inclinaciones inmediatas a partir de la disciplina. La familia tiene por fin y realidad espiritual a los hijos, por ello los educa para ser libres, esto es, asumir la tarea de construirse a sí mismos, para desenvolver sus intereses particulares más allá del vínculo familiar. (Hegel, 1993 §177; Cordua, 1992, 147). La educación familiar busca la afirmación de la libertad particular de los hijos, generándose así el principio que disuelve la comunidad familiar. Así, las normas y costumbres cultivadas en la vida familiar señalan al niño y al joven el camino para la excelencia moral y la autonomía<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> En todo el capítulo de la eticidad y en particular en el momento de la familia, la referencia a la literatura griega, en concreto a Antígona es importante para mostrar el sentido de la relación ética entre hombre y mujer, las costumbres y piedad propias a la familia y el sentido de la educación familiar. Sin embargo el autor critica, desde su perspectiva moderna, algunas costumbres y leyes romanas en torno a los hijos –como la esclavitud-, la cual es

De esta manera, la disolución de la familia está fundada, en último término, en la contingencia vinculada a todo el mundo del espíritu objetivo. Por una parte, esta contingencia se expresa en la libertad de cada individuo pues, como dice el autor, no se puede limitar la libertad de un individuo para fundar una familia o para mantenerse en ella contra su voluntad. Por otra parte, la familia también puede disolverse, de manera natural, por la muerte de los padres, lo cual desencadena la disputa entre individuos por los bienes propios a la herencia y el patrimonio (Hegel, 1993, §§176-178).

Por otra parte, y este es el aspecto que más interesa a este trabajo, la familia se disuelve éticamente, es decir, a partir de su propio principio interior, esto es, en virtud de la libertad que fomenta, en la búsqueda individualista que ella cultiva en sus miembros. Se trata de una comunidad cuya imperfección está en reunir los individuos sin abarcar la diferencia y la oposición propias a la libertad moral de cada uno.

De esta forma, la familia ha señalado, por una parte, el camino para la realización de la vida ética en tanto renuncia al egoísmo, lo cual constituye la fuente para que la voluntad se constituya como libre en el vínculo con otros, como superación (*Aufhebung*) del yo individual en un nosotros ético, comunitario. Por otra parte, la familia también se muestra como formadora de la libertad particular de los individuos, por lo cual de ella surge la diferenciación que origina la descomposición de la unidad ética inmediata.

Por ello, es necesario exponer, en el segundo capítulo del trabajo la sociedad civil como momento negativo de la eticidad, esto es, en tanto lugar para el desarrollo de la libertad particular que, por ello, desencadena el antagonismo y la oposición social, al tiempo que se revela como lugar para la formación ética.

---

contraria a la dignidad de los seres humanos y es condenada por el autor en toda época. En este sentido, Hegel ve al mundo clásico como posilustrado (Hegel, 1993, §175, observación).

## 2. El antagonismo y la formación social en el sistema de necesidades

En este capítulo se desarrolla cómo la sociedad civil es el momento negativo de la eticidad (*Sittlichkeit*), pues implica la afirmación de la libertad moral, lo cual conlleva el enfrentamiento entre individuos en un sistema de trabajo dividido, intercambio y dependencia general. Se evidenciará cómo este camino negativo, de disolución de los vínculos éticos propios de la familia, implica las paradojas y contradicciones propias de la sociedad industrial moderna, consecuencia necesaria de la afirmación de la diferencia y la diversidad. Así, el desarrollo de la libertad individual implica la pérdida de la unidad ética.

En la vida social se da la pérdida del vínculo comunitario inmediato, definido por el amor, pues cada sujeto particular persigue sus propios deseos e intereses, afirmando una acción a partir del egoísmo. Sin embargo, en el proceso de producción e intercambio, propio del sistema de necesidades, se genera la formación (*Bildung*) del hombre concreto, del ciudadano en cuanto *Bourgeois*. La sociedad es escenario del combate entre los diversos intereses guiados por el egoísmo, pero también es el lugar en el que el hombre se realiza a sí mismo mediante su trabajo y en el que descubre lazos de solidaridad con otros en las clases sociales y corporaciones. Así, la sociedad civil es camino de antagonismo y formación moral, social y política.

Hegel realiza un examen filosófico profundo de la sociedad civil, en el cual muestra las consecuencias negativas de la disolución de la eticidad inmediata de la familia y el valor civilizatorio de la sociedad civil. El autor hace una aguda comprensión crítica de la sociedad moderna mostrando la riqueza y la contradicción de la vida humana fruto del sistema de producción industrial. Por ello, la exposición hegeliana combina la exaltación del valor infinito de la libertad individual moderna y la crítica de sus consecuencias sociales: la dependencia social, la pobreza y la miseria. Es precisamente por ello que cada momento de la sociedad civil busca reflejar los contrastes y oposiciones concretas, aunque Hegel no presenta, por ello, el antagonismo como separado del proceso de educación moral, todo lo contrario, toda la presentación de la sociedad civil muestra el esfuerzo del autor por comprender los contrastes entre egoísmo y solidaridad, antagonismo y formación de la voluntad particular. A este tenor,

la tensión entre los dos polos se replica, en distintos momentos, en toda la exposición hegeliana. En los distintos apartes de la sociedad civil la oposición entre universalidad y particularidad se repliega para así mostrar distintos contrastes, nuevos pliegues y capas de la relación entre ambas.

Por ello, en este capítulo mostraremos la tensión entre el antagonismo y la formación de la libertad particular en el sistema de producción e intercambio, exponiendo las oposiciones propias a este momento de la eticidad.

## 2.1. La libertad moral como principio de la sociedad civil.

Hegel pretende comprender racionalmente las dinámicas que son consecuencia de la visión y práctica de la libertad individual y su expresión en el mundo político y social moderno. Se trata de una visión del hombre ya no como *cive* de una *societas civilis*, según la clásica exposición de Cicerón (Cicerón, 1984, 34-84), sino como un *bourgeois* inmerso en el sistema de producción industrial moderno, como un hombre con múltiples necesidades, intereses y proyectos que busca llevar a cabo en el espacio social (Riedel, 1989, 206).

El hombre es *bourgeois* cuando trabaja en su mundo social, opta libremente por una profesión, se construye a sí mismo desde su actividad y genera una particular manera de vivir, la cual se funda en las reflexiones que la justifican. Tal y como lo señala Terry Pinkard, la libertad moderna se expresa en la actitud reflexiva, crítica del individuo, que no sólo exige actuar, sino también identificar como propias las acciones realizadas por cada sujeto en un contexto que se comparte con otros. Esto aparece en una relación de reconocimiento. Se trata de una relación en la que los sujetos se exigen unos a otros que sus actos sean asumidos como la afirmación de los propios proyectos personales, de su subjetividad y su moralidad (Pinkard, 2000, 597-598).

El *oikos* griego era una forma de comunidad que incorporaba al trabajo y se definía por la dependencia y la sujeción, en oposición a la *pólis* como espacio político para una acción en *autarquía* y *eudaimonía* (Aristóteles, 1988, 1252a- 1260b16). En el *oikos* antiguo quienes realizan el trabajo material son los esclavos, no los ciudadanos libres, mientras que en la sociedad moderna, en principio, cada hombre se realiza a sí mismo como ser libre a través de su

trabajo, en la elaboración de cosas materiales.<sup>15</sup> Así las cosas, la construcción libre de los individuos ya no puede realizarse en un *oikos*, en la familia, sino en una esfera vital propiamente «social» y por ello distinta a la vida pública, aunque profundamente vinculada a ella<sup>16</sup>.

Los miembros de la familia afirman su propio interés particular, disolviéndose así el vínculo familiar y dando lugar a que los distintos sujetos ya no se relacionen como «miembros» de la comunidad familiar, sino como «individuos» diversos, con iguales derechos y libertades para actuar persiguiendo sus propios fines, por lo cual se trazan en una competencia social, que sólo es posible en una relación de dependencia común. Tal y como lo señala Manfred Riedel, la sociedad civil es el lugar del *bellum omnes contra omnes* hobbesiano, en el que los sujetos individuales se relacionan desde su libertad y diferencia para perseguir sus intereses (Riedel, 1989, 205)<sup>17</sup>.

La sociedad civil es un momento de la eticidad en el que impera el egoísmo como centro en torno al cual gravita un sistema de relaciones entre individuos que se entienden a sí mismos como libres e iguales, por lo cual buscan imponer su deseo e interés subjetivo elaborando objetos materiales para saciar sus necesidades, lo que solo es posible en un sistema de

---

<sup>15</sup> Esta dinámica de realización humana por medio del trabajo se da, en principio, en el siervo, no en el señor, para hacer referencia a la dinámica de la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. El señor no trabaja el mundo, por lo cual en la resolución de la dialéctica de la lucha entre autoconciencias, su ser no se libera, su autoconciencia no es autónoma, no es *para sí* (Hegel, 2010a, 267).

<sup>16</sup> La interpretación contemporánea de la *Filosofía del Derecho* de Hegel ha vuelto a hacer énfasis en la profunda influencia de Aristóteles en el autor alemán. A partir de esta influencia del pensamiento clásico se revela, para usar los términos de Arendt, cómo el ámbito de la labor está limitado al hogar, mientras que la praxis es propiamente política. Para nuestro autor, entre estas dos esferas de acción aparece la vida social, en la cual el hombre expresa sus intereses y deseos particulares, exponiendo y haciendo valer ante otros su posición moral, subjetiva; por ello el trabajo es fuente de autorrealización y una de las bases de una genuina praxis política. En la lectura contemporánea de Aristóteles y su impacto en la filosofía práctica tuvo mucha influencia Martin Heidegger, gran lector de Hegel, quien fue maestro de Hannah Arendt, Joachim Ritter, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Leo Strauss, entre otros, en los años veinte. Escudero, J. A. (2012), “¿Cuándo escribirá usted una ética? Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica”. Rojas J. (Ed.), *Filosofía, Ética y Sociedad, perspectivas teóricas* (pp. 9-34). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

<sup>17</sup> Para algunos intérpretes y comentaristas, la sociedad civil hegeliana expresa la lucha entre individuos entendida filosóficamente por Hobbes. Para el autor inglés uno de los rasgos naturales del hombre es la libertad, por la cual cada individuo posee un derecho natural a ejercer poder efectivo sobre cosas materiales y, al ser todos los hombres iguales, ello produce de forma inevitable desconfianza, oposición, competencia y, en últimas, guerra. Para Hegel esta supuesta condición natural humana es abstracta, pues no comprende las relaciones éticas concretas, históricas, en las que surge tal situación de enfrentamiento y competencia social. Para Hegel el antagonismo social no es natural, sino que ha de comprenderse dentro de la dinámica de la historia de los estados (Hobbes, 1999, 113-129).

interdependencia que hace que, al buscar realizar su propio deseo, trabajen para producir cosas que sacian las necesidades ajenas.

Para Hegel, en la modernidad la *sociedad civil* se distingue del *estado* como lugar para el cultivo de la libertad subjetiva de los individuos, tanto en su sentido moral, como con relación a sus expectativas y proyectos particulares. Se trata de una esfera de la vida ética que posee valores, normas y costumbres propias, marcadas por la afirmación radical del derecho particular, el cual se expresa no sólo en la propiedad, sino también en los diversos proyectos individuales.

Para el autor, esta forma de libertad es el principal fundamento del mundo moderno, en oposición al antiguo. Desde los tiempos de Lutero, para usar la expresión del prólogo a la obra, cada sujeto ha ganado su interioridad, con pasiones, sentimientos e intereses, los cuales anhela plasmar y definir en proyectos que pueda construir con otros en el mundo objetivo. La subjetividad es el profundo mar de la experiencia íntima de sí, en la que se descubren sentimientos y afecciones propias, las cuales son las raíces de la individualidad. El cristianismo había formado la comprensión del profundo valor de la individualidad, señalando cómo el sujeto es anhelo de vínculo con la universalidad, deseo de encuentro con la naturaleza, sus otros y la divinidad; este individuo solo logra realizar su esencia saliendo de sí, objetivándose y perdiendo su carácter íntimo, para reencontrarse en un ámbito mayor, universal, ya sea este la objetividad del estado, o el dinamismo del espíritu en la Historia. Esta nostalgia de lo absoluto parte de la experiencia radical del individuo, el cual presiente el vínculo con la totalidad como la realización plena de lo que es buena para sí misma, esto es, la realización de la libertad como reconciliación universal (Pinkard, 2000, 600).

Por ello, para Hegel, este principio es fuente de la legitimidad de los estados modernos, pues las leyes e instituciones deben tutelar los derechos y promover los fines de sus ciudadanos, en tanto individuos concretos. Sólo un estado que reconcilia su esencia universal con los fines y proyectos de sus ciudadanos posee genuina vitalidad política, a su vez, un individuo solo se realiza efectivamente en tanto vinculado a una comunidad que se ha dado forma estatal. En palabras de Ludwig Siep:

En el espíritu objetivo el ser humano experimenta la libertad por medio de su participación en un mundo humano creado por sí mismo de derecho, familia, economía y política. Sólo aquí, en el mundo de relaciones sociales, costumbres e instituciones, puede la voluntad, que quiere su propia libertad, encontrar un contenido adecuado para su voluntad (Siep, 1989, 113).

El fin del estado moderno no se restringe a la defensa de los intereses y la propiedad particulares, sino que busca una forma de vida universal, en la que el individuo supere su «egoísmo» sin abandonar su particularidad; se trata de entender la universalidad concreta del estado como lugar político para la realización plena de los individuos; por ello, el individuo realiza sus derechos en tanto que se hace ciudadano del estado. En consecuencia, la sociedad civil aparece como una esfera de la eticidad intermedia entre la familia y el estado, la cual posee un valor único, necesario, pero cuya finalidad es relativa respecto a la comunidad política estatal (Hegel, 1993, §258, Observación).

Considera Hegel que descubrir la libertad moral como fundamento político es una conquista histórica que ha implicado una experiencia negativa, la desaparición de la antigua unidad ética entre el individuo y su estado (Hegel, 1993, §185, Observación). Usando los términos del prólogo de la *Fenomenología*, la verdadera vida del espíritu se funda en asumir la negatividad, la muerte, y en mantenerse en ella (Hegel, 2010a, 91). En la eticidad el desarrollo de la autonomía de los sujetos, como experiencia contradictoria, conduce al estado a asumir dicha autonomía como su riqueza vital interior. La superación de la libertad particular no está en su eliminación, sino en su vinculación y articulación como momento del estado (Weil, 1970, 70).

Desarrollar la libertad subjetiva implica reconocer el estatuto ético del derecho de propiedad y aceptar la legitimidad de la contraposición, la competencia, el antagonismo entre individuos, clases y grupos sociales; también implica alcanzar una visión comunitaria que comprenda y busque superar la miseria y la pérdida de humanidad producto de la exacerbación del individualismo (Hegel, 1993, §185; Solarte, 2012, 169-170).

Empero, esta oscura experiencia, deshumanizante, propia a la sociedad industrial moderna, no es infecunda, pues forma la libertad particular en el ámbito de la vida ética estatal. Por ello,



la sociedad civil no es un estado universal, sino un estado inmediato, en el que actúa el cálculo o el pensamiento estratégico.

Así las cosas, el principio de la libertad particular opera en la sociedad a través de una dinámica contradictoria que debemos reconstruir, mostrando en este proceso los momentos de antagonismo y formación de la libertad.

## 2.2. El antagonismo social y la formación en el sistema de producción.

### 2.2.1. El hombre, el trabajo y las cosas producidas.

Como se ha dicho, para Hegel la libertad particular en la eticidad social es histórica y concreta, por lo cual el sujeto aparece como un «individuo» (Hegel, 1993, §§187, 188) entendido como un todo de necesidades (*Bedürfnissen*) que trabaja para producir cosas (*Dingen*)<sup>18</sup> que sacien estas necesidades y, por la mediación del sistema de trabajo, las necesidades de otros hombres, quienes, a su vez, también elaboran productos para los demás individuos (Hegel, 1993, §190). Así, los momentos que aparecían unidos en la familia se dispersan en la sociedad civil, estos son la universalidad y la individualidad.

Se trata de un entramado de relaciones fundado en el «egoísmo», en el que todos los individuos persiguen su propio interés y deseo subjetivo, vinculándose en un sistema de trabajo, producción e intercambio de cosas para la satisfacción de las necesidades de todos. El sistema moderno de trabajo, producción e intercambio está fundado en el «individualismo» como eje a partir del cual se explica el interés por los otros.

Los principios del sistema de producción e intercambio son entendidos por la economía política, la cual postula la existencia de un orden en el desarrollo de la satisfacción de las necesidades de los diversos individuos, lo que supone que el sistema está automáticamente regulado y no es necesaria la intervención de ninguna institución estatal que dirija o limite las condiciones de desarrollo y satisfacción individual. La economía tiene en esta esfera su vida

---

<sup>18</sup> Hegel utiliza el término *Dinge* para referirse a las cosas en tanto objetos naturales o productos en su materialidad, en tanto destinadas a saciar las necesidades, no a ser propiedades en las cuales la voluntad subjetiva pretende ser reconocida –cosa en tanto *Sache*. Para examinar esta distinción, abordada por Hegel en la Ciencia de la Lógica y en la Filosofía del Derecho, Ritter, 1984, X.

como ciencia del entendimiento que piensa las formas de desarrollo de las necesidades y su satisfacción. (Hegel, 1993, §189; Amengual, 2001, 413).

El momento «universal» del sistema, esto es, el vínculo con los otros, aparece como un aspecto externo, ajeno a los individuos, quienes sólo tienen en mente su propio deseo. Los hombres de la sociedad industrial moderna sólo ven sus fines, su satisfacción particular, el egoísmo como la fuente de su actividad y de sus creencias personales e intersubjetivas.

No obstante, la universalidad internamente guía su trabajo y el intercambio de sus productos, ya que no es posible lograr las propias necesidades sino a través de un sistema complejo de intercambio que lleva los fines individuales a una forma de armonización universal que constituye el mercado. En este, cada hombre piensa al otro como a sí mismo en cuanto un ser egoísta, cuya acción es movida en la búsqueda de la propia conveniencia. En palabras de Adam Smith:

Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla solo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, 1976, 26-27).

Para Hegel, la economía política ha entendido el movimiento del sistema de producción e intercambio a partir del hombre burgués como un ser egoísta, que piensa en saciar sus necesidades, proteger su propiedad, alcanzar lujo, reconocimiento y bienestar; por ello la economía es un saber que entiende el movimiento del sistema sin comprender el proceso de reconciliación racional entre lo universalidad y lo particular. La economía no logra concebir las diferencias como momentos internos a una sustancia universal, sino que solo los asume como diferencias, pues se trata de un saber del entendimiento (*Verstand*), no de la razón (*Vernunft*):

Ante todo, la caracterización general de la sociedad civil como momento de las particularidades al que subyace la universalidad latente, se adapta perfectamente para definir el sistema de las necesidades, que contiene en sí el tratamiento del moderno sistema de producción basado en la división del trabajo. Por eso Hegel puede decir, siguiendo las huellas de la economía clásica, que hay una

universalidad, que domina las particularidades aparentemente dispersas (la mano invisible de Adam Smith). Cada uno cree trabajar para sí, en la búsqueda de los medios que le proporcionen subsistencia y bienestar, y sin embargo está dirigido por una racionalidad universal, la cual hace que trabaje también para los demás, según un designio universal de la Razón (Riedel, 1989, 232).

Para Hegel esta dinámica de producción e intercambio es lugar en el que la voluntad particular formará sus necesidades y su particularidad de manera que logre alcanzar una forma racional, esto es, una forma de pensar y ser que pueda articular la universalidad de los intereses sociales y políticos con su propia interioridad. No obstante, sólo en el estado se construirá un «nosotros político» que podrá vencer el egoísmo recuperando la diversidad de opciones de vida desarrolladas en la sociedad; pero se trata de un universal concreto, que reconcilia la universalidad abstracta de la familia y la libertad subjetiva particular en un nosotros político, propio del espíritu objetivo y sometido a la finitud (Solarte, 2012, 170)<sup>19</sup>.

#### 2.2.2. El cultivo de la particularidad y el reconocimiento en el sistema de las necesidades.

Las necesidades son condicionamientos necesarios (*Notwendigkeit*) para el hombre, las cuales hacen parte de los contenidos de la voluntad subjetiva inmediata; en estas necesidades se evidencia la dependencia o sumisión del individuo. La voluntad subjetiva está condicionada por las necesidades naturales.

Sin embargo, el ser humano multiplica indefinidamente sus necesidades (Hegel, 1993, §§14-15); la mediación social de la satisfacción de esas necesidades refina los modos de su satisfacción, pues el arbitrio y las condiciones subjetivas de cada sujeto conducen a buscar formas de satisfacción coherentes con el propio gusto y el deseo particular; por ello el hombre no sacia sus deseos de la misma manera que el animal, de manera inmediata en la naturaleza, sino a través de un sistema social relativo a las necesidades humanas (Hegel, 1993, §190).

En consecuencia, las necesidades pueden ser divididas en distintos aspectos, se hacen más particulares, se ajustan a las condiciones y anhelos específicos para los individuos, pues el sistema de producción realiza en masa productos a la medida del interés de cada sujeto, buscando satisfacer sus necesidades concretas. Así, en el sistema de las necesidades, o en el

---

<sup>19</sup> El espíritu objetivo está signado por la contingencia que es propia a la finitud y limitación a la cual está sometida la realización de la libertad en el mundo histórico (Hegel, 2008, §483).

mercado, cada sujeto, de acuerdo con su particularidad, puede refinar sus necesidades y perseguir modos específicos para su satisfacción. En este orden de ideas, en aquello en lo que el hombre es más dependiente, en sus necesidades, el hombre se libera, pues los procesos de trabajo e intercambio construyen formas de satisfacción específicas, humanas, ajustadas a las necesidades de cada individuo, cuya satisfacción, no obstante, lo saca de su simple particularidad y lo sumerge en un orden social (Hegel, 1993, §§191-192). En el mercado los hombres participan entonces de necesidades sociales que, en su propia opinión asumen como propias, como independientes de las leyes estrictamente naturales; así, el sistema de consumo, que refina las necesidades particulares a través del trabajo universalizado, implica una forma de liberación llevando las necesidades de lo particular a lo social (Knowles, 2002, 267). Por ello dice Hegel:

Las necesidades y los medios, en cuanto existencia real, devienen un *ser para otros*, por cuyas necesidades y trabajo queda recíprocamente condicionada la satisfacción. La abstracción, que llega a ser una cualidad de las necesidades y de los medios (cfr. § precedente), llega a ser también una determinación de la realidad recíproca de los individuos entre sí; esta universalidad, en cuanto *existencia reconocida*, es el momento que a las necesidades, medios y modos de satisfacción —en su singularidad y abstracción— les convierte en *concretos*: en cuanto *sociales* (Hegel, 1993, §192).

Ahora bien, para Hegel las necesidades, las cosas que las satisfacen y los modos de satisfacción adquieren un ser para otros, pues sólo mediante los otros estas necesidades pueden satisfacerse, por lo cual poseen un carácter social. El hombre en la sociedad civil se constituye en tanto que se afirma a sí mismo en su valor y riqueza propias dentro de un sistema de necesidades sociales. Ser hombre implica construir su particularidad, destacarse, aparecer en el entramado social como especial y específico (*Besonderen*) y, desde esta especificidad, vincularse a los otros.

El derecho de cada hombre, en tanto sujeto moral, es actuar proyectando sobre el mundo sus intereses, aquello que valora como propio, lo cual lo hace particular, único, original ante los demás (*Besonderen*). Cada hombre es actuante en el mundo y reclama como suyo el derecho a reconocerse en su obrar ante otros, en las cosas que produce y en la profesión que ha elegido. Precisamente por ello, en la sociedad civil se realiza la libertad subjetiva. Tal y como lo señala Ludwig Siep: “Para el actuante, que persigue determinadas intenciones, se trata de sí

mismo, de su saber de sí mismo, que él intenta llevar adelante en el contexto de la acción social, de sus circunstancias, reglas y dependencias” (Siep, 1989, 175).

En consecuencia, es la relación con los otros la que genera nuevas necesidades, ya no naturales, sino sociales, que se vinculan al desarrollo de la particularidad y que son relativas a las relaciones intersubjetivas entre hombres. De esta manera, el sistema de las necesidades implica una forma de construcción social del reconocimiento, aunque, como ya se dijo, este sólo pueda ser abstracto (Hegel, 1993, §192).

Para Hegel, el derecho de la persona jurídica es un punto de partida del espíritu objetivo; en la sociedad civil la persona se manifiesta a través de acciones que expresan motivos subjetivos: necesidades, intereses y pasiones.

La acción social del sujeto implica y supone una relación intersubjetiva que afecta recíprocamente a sus participantes; se trata de una relación de reconocimiento mutuo en el que el hacer de cada uno y de todos hace efectivo el derecho los individuos a realizarse a través de su propio trabajo. En palabras de Gabriel Amengual: "Así, pues, el derecho de la persona no se basa más que en ella misma, no depende de otros o de sistema de derecho o de normas, pero la persona, para constituirse, necesita relacionarse con otros, y en la medida en que se vaya desplegando, lo llevará a término en relación intersubjetiva" (Amengual, 2001, 77).

Por ello, si bien el autor en la *Filosofía del Derecho* no elabora el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), éste opera de manera permanente, como supuesto, en toda la obra y, en especial, en la sociedad civil. En la *Filosofía del Derecho* se parte de la conciencia del «yo libre» o de la «persona» respecto a la acción y la conciencia de otras personas, es decir, el momento del reconocimiento. Por ello, este concepto es supuesto (Amengual, 2001, 75-78).

De esta manera, en la sociedad civil se realiza el derecho abstracto, esto es, los propietarios ya no son personas jurídicas, sino individuos socialmente valiosos, esto es, trabajadores y consumidores, engranajes del sistema de producción y consumo; no obstante, se trata de un reconocimiento social, abstracto, pues se limita sólo al saber de la dependencia de mi bienestar a través del bienestar ajeno. (Hegel, 1993, §192).

El momento del reconocimiento universal y abstracto de las necesidades y de los medios de producción o maneras de satisfacción implica dos determinaciones; por una parte, las

necesidades se transforman a través del consumo de cosas que se quieren poseer; por otra, como todos desean satisfacer sus necesidades a través del consumo de cosas producidas a través de las industrias, esas cosas son las mismas para todos. Así, el proceso de la libertad en su particularización implica el hacerse igual a los otros en cuanto a los deseos, que son insaciablemente imitados, lo que es al mismo tiempo búsqueda de la particularidad, de la diferenciación como nota del valor del propio consumo; esta es la dinámica contradictoria de la producción de bienes y de su consumo (Hegel, 1993, §193). Para Hegel la moda es consecuencia del proceso permanente de producción, de especificación y refinamiento de las necesidades en búsqueda de la identidad particular de los individuos, la cual sólo se obtiene en la imitación y la igualdad con los otros. La moda, por una parte, alimenta la producción y, por otra, también pretende satisfacer el deseo particular de los individuos, quienes persiguen su ser propio, diferente. En esta relación de oposición, entre desear la identidad con el todo social y la búsqueda de sí mismo, se teje el reconocimiento social. Por ello, para Hegel seguir la moda es una forma de la racionalidad de la sociedad industrial, una forma de vínculo con esta forma de universalidad social (Pinkard, 2001, 611).

En la sociedad de mercado se producen cosas que responden a necesidades sociales, transformando las pasiones y deseos a través de la imitación, que oculta "la severa necesidad natural de la necesidad" (*Bedürfnisses*) (Hegel, 1993, §194) refinándola, haciéndola social, mediándola por la interioridad del arbitrio que decide, aunque solo de modo abstracto, a través de representaciones plasmadas en opiniones sobre cosas para el consumo y un sistema de intercambio, una relación abstracta entre productos y precios en el mercado. De esta manera, en aquello en donde el hombre es más dependiente, se hace libre (Hegel, 1993, § 1994).

De esta manera, se puede mostrar cómo la búsqueda de la libertad particular es fundamento del sistema de producción e intercambio moderno. Así, si bien el autor cuestiona la sociedad civil de su tiempo, comprende en ella un valor formador de la particularidad. El sistema de las necesidades, es decir, el sistema de producción industrial y mercado de consumo, implica ya un proceso civilizador, formador de la libertad particular, ello pese a que este valor es limitado, abstracto. En el sistema de producción e intercambio se descompone la eticidad inmediata de la familia, pero se desenvuelve la libertad moral, la cual busca ser

reconocida en su valor infinito, en profundidad y con los complejos matices de su expresión en el mundo social; por ello, este momento es un espacio de formación social.

### 2.2.3. El lado positivo del trabajo: la formación social.

Ahora bien, como ya se ha dicho el interés particular, subjetivo, se realiza en la sociedad moderna en un sistema de producción e intercambio en el que cada sujeto actúa a través del trabajo (*Arbeit*). Cada hombre es una pieza de un engranaje de producción en el que, por una parte, elabora cosas para satisfacer las necesidades ajenas y, por otra, consume los frutos del trabajo de otros, los cuales satisfacen su propia necesidad. En el «sistema de necesidades» cada individuo trabaja en un todo de relaciones que divide y especializa la producción. Se trata de una cadena de trabajo e intercambio que le permite a cada individuo perseguir sus intereses y proyectos particulares; por ello, en el trabajo sobre el mundo el hombre se libera.

Para Hegel, el hombre busca construir su autonomía a partir de condicionamientos concretos, precisamente por ello la actividad humana se mueve en lo concreto<sup>20</sup>. El individuo actúa movido por inclinaciones naturales, por el arbitrio interior y por deseos que son moldeados por la imitación de otros; así, se persiguen los objetos de deseo y, en concreto, se transforman los objetos del mundo en satisfactores de ese deseo. De esta manera, la simple individualidad se ve mediada por las representaciones sociales y los medios sociales de producción.

El trabajo es mediación que produce una formación o elaboración de las subjetividades, las cuales son definidas por los patrones de consumo (también por las normas propias al derecho de personas concretas y por la moralidad). De esta manera, la formación individual pasa por el trabajo, por las necesidades y condicionamientos sociales. Por ello, la formación de la voluntad sólo se da vía «disciplina, trabajo, modelación» de la subjetividad.

De esta manera, el trabajo establece una mediación social en la cual el hombre se forma. El bien de consumo es naturaleza elaborada, a la que se agrega valor y finalidad a través del trabajo, de manera que "el hombre se relaciona en su consumo preferentemente con

---

<sup>20</sup> Para el autor, siguiendo a Aristóteles, el hombre se autorrealiza socialmente a través de sus acciones, las cuales determinan y modelan su ser efectivo en la relación con los demás. El hombre es solamente la serie de sus acciones (Hegel, 1993, §123).

producciones humanas" (Hegel, 1993, §196). Cada individuo que ingresa al sistema de producción debe ejercer procesos ya definidos, asumir criterios y profesar creencias propias a la posición a la que ha accedido en el sistema de trabajo que ha elegido. Trabajar implica asumir la carga de una disciplina práctica definida por un sistema mecánico industrial que impone una necesidad en la forma de producción sistemática, estandarizada, lo cual está vinculado a hábitos y valores que han sido cultivados históricamente por la industria y por los hombres que han optado por una determinada profesión y que conforman un determinado estamento (*Stand*) al interior de la sociedad<sup>21</sup>. De esta manera, el hombre se ve sometido a una disciplina que lo forma en "hábitos objetivos y habilidades universalmente válidas" (Hegel, 1993, §197).

Por otra parte, la formación también posee una dimensión teórica en tanto que la vinculación de cada hombre al sistema de producción lo lleva a entender las propias necesidades y expectativas individuales en un vínculo estrecho con las necesidades ajenas. En el trabajo el individuo aprende formas de reflexión, conceptos y procesos intelectuales de acuerdo con los cuales se rigen los procesos de producción e intercambio propios al mercado. Se trata de formas de pensamiento y de conciencia que identifican a los individuos, que hacen parte de su socialización y que involucran representaciones generales en torno a la realidad social, incluso de orden religioso (Amengual, 2001, 416).

Quien trabaja es capaz de entender, es decir, puede representarse intelectualmente su interés particular en su relación con el sistema general del mercado. Así, el sujeto que trabaja aprende a representarse conceptos, desarrolla conocimientos y es capaz de entender dichos conceptos con rapidez en relación con su lenguaje (Hegel, 1993, §197).

Así, la vinculación del individuo en roles definidos en medio de la sociedad le permite pensarse y establecer sus propios objetivos, de manera que entienda cuáles son sus deseos y qué condiciones subjetivas posee para alcanzarlos. La unión del individuo en el entramado

---

<sup>21</sup> En este punto es necesario tener en mente la visión hegeliana de las clases sociales, en tanto grupos de individuos identificados por cultivar oficios y profesiones, como individuos socializados. Estas clases aparecen como defendiendo determinadas ideas, criterios y valores y posturas morales ante el todo social. Aquí podría caber la idea de la cultura o la formación en cada empresa (la forma en que "aquí" se hacen las cosas) como una forma hábitos que están por encima del individuo y a los cuales debe someterse en su proceso de formación social (Amengual, 2001, 416-417).



social hace posible que su ser se actualice en tanto sujeto con objetivos específicos. Así, en la medida en que cada individuo aprende en la relación social, puede pensarse como ser individual (Hardimon, 1994, 172-173). De esta manera, la formación social implica una dimensión teórica que hace posible el desenvolvimiento de la libertad individual. En el trabajo el hombre va desarrollando procesos intelectuales y prácticos que median, que van articulando su subjetividad con formas sociales de universalidad, las cuales aparecen en las relaciones propias de las clases sociales, en los procesos de producción e intercambio.

Por ello, el sistema de trabajo da forma o educa (*Bildung*) al hombre. En esta relación educativa tanto el sistema social como el individuo operan, pues, por una parte, el sistema de trabajo posee un valor histórico, una determinada eticidad, propia a los valores, honor, dignidad y tradición de las clases (*Ständen*) profesionales y, a su vez, el individuo se presenta ante sí mismo y ante los demás como un sujeto libre, autónomo, que elige su profesión a partir de sus deseos e intereses morales (Hegel, 1993, §197). En esta relación el hombre posee el impulso de su deseo moral, que pretende hacerse objetivo, que busca realizar una vida propia, particular.

Para Hegel, la libertad humana sólo se realiza en el contexto de unas comunidades concretas, objetivas, que hacen posible la realización de la libertad subjetiva en tanto ofrecen a ésta un marco para su desenvolvimiento y formación, se trata de las clases sociales. Las clases sociales, como se expondrá más adelante, hacen parte de un sistema objetivo, que implica una definida eticidad social en la que el individuo debe creer y confiar, lo cual orienta y pone límites a su voluntad subjetiva; de esta manera, la subjetividad moral se forma (*Bildung*) en el todo social. En la práctica del trabajo la voluntad individual se educa, pues se vincula a un sistema de relaciones con otros hombres que limitan el deseo inmediato, modelando así la voluntad.

Así, la realidad de la acción en la sociedad civil consiste en que, para poder lograr los fines subjetivos, se entra en diversos niveles de cooperación con otros; de este modo, la libertad puramente subjetiva se forma a través de la disciplina del trabajo. En la formación (*Bildung*) de la subjetividad, cultivada en el sistema de trabajo, se forman los intereses, inclinaciones, intenciones, propósitos: se aprende que sólo en el bienestar de la comunidad se realiza el bien particular.

Tal y como lo explica Pinkard, la obediencia es camino de formación para la voluntad, pues ésta se construye, en un primer momento, asumiendo las normas y prácticas que la eticidad social le impone; este sometimiento inicial define el carácter y es base para que los sujetos comprendan el valor y racionalidad del sistema universal. Esto quiere decir que la libertad no es una experiencia inmediata, sino un proceso que se teje en una relación entre el individuo y las distintas comunidades éticas. El encuentro con otros en las distintas instituciones y grupos en el mundo ético modelan a los individuos, permitiéndoles formar hábitos y pensar su posición individual como parte de un universal concreto.

El sujeto se comprende en el sistema social de producción, lo cual le permite asumir sus reglas como propias, haciéndose libre. En este sentido, la libertad es una conquista de la individualidad en medio de las distintas comunidades éticas en las cuales se desenvuelve su existencia concreta. En palabras de Pinkard:

Un cierto tipo de «obediencia» a la autoridad de otros es condición de necesario cumplimiento para que aprendamos a determinarnos por nosotros mismos, siendo por otra parte la meta de una tal obediencia precisamente el liberar de ésta al agente, porque es obvio que esa obediencia es incompatible con la libertad en el sentido propuesto por Hegel. El principio al cual soy sujetado o sometido por otros solo llega a convertirse en mi principio cuando yo internalizo los fines de la acción que he ejecutado o que voy a ejecutar, cuando hago *míos* esos fines que inicialmente me eran ajenos, es decir, cuando me identifico con ellos (Pinkard, 2001, 600).

Por ello, aunque en la vida ética se teje una red compleja de relaciones que condicionan las acciones de los individuos, cada hombre se hace a sí mismo libre al optar por una profesión a la cual dedicarse y por la cual ser socialmente reconocido, obteniendo así dignidad y honor (Hegel, 1993, §207).

El individuo que trabaja cultiva destrezas prácticas valiosas para el todo social, lo cual le permite ser reconocido por los otros por su profesión y por las cosas que produce. El hombre que trabaja pone en la escena social no sólo objetos, sino una imagen de sí para ser reconocida, por la cual quiere ser respetado y honrado. Por ello, el trabajo produce objetos materiales que satisfacen las necesidades sociales y, a su vez, es un camino de autorrealización humana. Así, la libertad sólo se alcanza a través de la superación de las pasiones puramente egoístas en una elección y proyecto personal valioso en el espacio social.

Según esta concepción, no completamente explícita en los textos de Hegel, la autorrealización en y a través de los respectivos roles sociales requeriría que el individuo estampe en estos roles y funciones su propio sello, que los «escenifique» en lo necesario y propio del tiempo –en forma análoga a la escenificación de obras de arte- de manera personal y en cierta medida innovativa, según su propia comprensión (Siep, 2005, 56).

A través del trabajo el sujeto satisface sus necesidades no sólo materiales, inmediatas, sino también espirituales, la más importante de ellas es ser reconocido socialmente, lo cual sólo se da en una relación comunitaria de formación (*Bildung*) en una clase (*Stand*) social en la que se trabaja y se educa.

El carácter ético de este sistema, que distingue la sociedad moderna de la prerrevolucionaria, consiste en que el mismo individuo se autorrealiza, esto es, se construye como fruto de su propio esfuerzo y actividad en un miembro de uno de los momentos de la sociedad civil (Hegel, 1993, §207). Es decir, cada uno se vincula a una clase por su actividad, por su deseo y esfuerzo. Por ello, el reconocimiento se constituye en la representación de sí mismo y en la representación social de cada uno como un sujeto que es capaz de constituirse en medio de la sociedad. Así en la sociedad moderna cada individuo, en tanto sujeto moral, no sólo puede, sino que debe perseguir sus intereses particulares (Hardimon, 1994, 189), lo cual es posible en la elección de una clase determinada clase social<sup>22</sup>.

Por ello, cuando el sujeto se forma como miembro de una clase (*Stand*), se cultiva en costumbres, formas de trabajo, creencias; la clase enseña una determinada manera de pensar y ser, cultiva una forma de comprender los intereses de manera colectiva, venciendo el egoísmo y modelando las particularidades en el conjunto social. Así se hace el individuo una persona particular, un sujeto moral reconocido y concreto en una clase social (*Stand*).

En esta relación teórica y práctica el individuo encuentra su dignidad como miembro de la sociedad del mercado; al ser reconocido y reconocerse en cuanto miembro de esta sociedad, gana una primera forma de reconciliación de su libertad subjetiva, singular, con una universalidad social concreta en la que existe.

---

<sup>22</sup> De esta manera, para el autor alemán el derecho de asociación es fundamental en el desarrollo de la libertad moderna (Smith, 2001, 181).

#### 2.2.4. El lado negativo del trabajo: el hombre como pieza del engranaje industrial.

Sin embargo, el sistema de trabajo industrial moderno posee un lado negativo, pues limita la posibilidad de liberación y reconocimiento en el sentido que hemos presentado hasta ahora; ello porque el sistema de producción está definido por la contingencia, lo cual desencadena la búsqueda particular de cada sujeto en una competencia en la que todos buscan su interés, haciendo posible la negación de los derechos de los demás individuos en la sociedad. Se trata de un sistema de trabajo que niega la posibilidad de realización a muchos; el derecho a satisfacer las necesidades de cada individuo, termina justificando la pobreza de muchos.

En la sociedad civil la particularidad se afirma hasta el «exceso», esto es, el sistema de producción amplía indefinidamente las necesidades y las formas de satisfacción, generándose así es una forma de afirmación del arbitrio hacia el infinito, en la lógica del consumo indefinido, sin límites, lo cual conduce al lujo (Hegel, 1993, §195). Estas necesidades son arbitrarias, azarosas, pues se fundan en el gusto y en el querer singulares, son estimuladas por la exacerbación del proceso de producción y consumo y, este sistema, a su vez, es alimentado por el individualismo. Precisamente por esto, la sociedad civil posee una dimensión antagónica en la cual los individuos están en permanente disputa, pues aparecen como competidores radicales que sólo vislumbran al otro como medio para saciar sus propios intereses:

Por un lado la particularidad para sí –en cuanto satisfacción de las necesidades extendida en todas las direcciones, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo- se destruye en sus goces a sí mismas y a su concepto sustancial; por otro lado – en cuanto excitada infinitamente y en continua dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio así como limitada por el poder de la universalidad- es la satisfacción contingente de la necesidad –*Bedürfnisses*- tanto necesaria –*Notwendig*- como contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética (Hegel, 1993, §185).

Además, en la medida en que las diferencias entre los individuos afectan su participación en el patrimonio, como riqueza general de la sociedad en su conjunto, ello limita la capacidad efectiva que poseen los sujetos para acceder a los productos del sistema y a las formas de satisfacción. Esto acentúa la desigualdad social, esto es, la riqueza extrema de unos y la miseria de muchos otros (Solarte, 2012, 167-168). Por ello, en la sociedad civil se evidencian los contrastes entre el derroche y la miseria, el exceso y la carencia, la opulencia y la extrema pobreza que traen consigo la descomposición de la comunidad ética.

Adicionalmente, el sistema de necesidades define una forma de trabajo dividido en el que el sujeto se hace dependiente de una cadena productiva abstracta, estandarizada, medida y calculada de forma segmentada y formal, pues el hombre ha cedido su lugar a las máquinas (Hegel, 1993, §198). Siendo la sociedad civil el lugar para el desarrollo pleno de la libertad de los sujetos, se convierte, paradójicamente, en lugar de negación de su dignidad y libertad. Cuando la actividad productiva desarrolla las contradicciones de la libertad cuando sólo es arbitrio y no pasa del ámbito de las representaciones. Por ello,

La relación entre universalidad y particularidad –en el cual consiste el vínculo ético- es reducida al mínimo, o sea, la distancia entre ellas es máxima. Esta distancia máxima tiene un reflejo en las características económicas negativas del sistema de producción moderno: la miseria y, sobre todo, la plebe, donde no hay huellas del sentimiento de lo universal (Marini, 1989, 232).

De esta manera, el trabajo siendo ámbito de relación social de construcción de determinadas formas de reconocimiento, formación de autonomía y autoconsciencia, se hace motor de un engranaje no humano, no reflexionado, productor de autómatas. En el sistema de trabajo industrial el hombre no piensa, no se reconoce, no posee un rostro humano; se trata de un sistema de dependencia y pérdida de autonomía de los sujetos.

La fábrica es una estructura racional de producción plenamente organizada, en la que sus engranajes están definidos en tiempos, movimientos y procesos intelectualmente ordenados como un sistema dividido, estandarizado y eficiente<sup>23</sup>. Para F.W. Taylor, pionero de la administración científica, el científico de la producción observa cuidadosamente cada uno de los movimientos que realiza el trabajador, toma el tiempo en el que ejecuta cada tarea y luego, una vez que ha analizado todo el proceso, es capaz de formular una hipótesis para simplificar la dinámica productiva.

El estudio organiza los ritmos laborales, esto es, el tiempo total de trabajo y descanso y cada uno de los movimientos que realiza el operario a fin de lograr mayor eficiencia y evitar cansancio y pérdidas de tiempo, materiales o energía. Este estudio científico implica la

---

<sup>23</sup> Este aspecto negativo del trabajo en la sociedad civil puede ser ilustrado a través de la teoría de F.W. Taylor, el cual aplica las teorías de la economía política clásica en su teoría de la administración. En concreto es importante la referencia al segundo capítulo de la *Teoría de la Administración Científica*, lugar en el que el autor procede a estudiar científicamente el trabajo de un obrero.

definición del trabajador, el cual es solamente una pieza con funciones precisas, establecidas por las condiciones y exigencias de la producción.

Por ello, la industria exige eliminar del obrero la función de pensar el proceso productivo, es más, la ciencia de la administración prevé que el obrero sea similar a un «gorila bien entrenado» o a un «buey» que no piense, pues si el operario es inteligente y creativo, puede sentir aburrimiento o tedio, lo cual generaría el abandono del oficio (Taylor, 2003, 35-110). El sistema fabril de trabajo no necesita hombres que piensen o decidan, sino operarios mentalmente débiles que, por ello, no actúen potenciados por sus intereses morales, sino que cedan plenamente su libertad a la estructura productiva. Por ello, el sistema industrial es vía de deshumanización, pérdida de libertad y de pensamiento.

Siendo el trabajo el camino para el reconocimiento social y la formación en el pensar, éste se convierte en una cárcel para el alma, donde la creatividad o libertad deben ser anuladas por el bien de la fábrica. La empresa no forma hombres, produce operarios sin voluntad propia; el sistema industrial anula la libertad del individuo, su pasión creadora, por lo cual el hombre es reemplazado por la máquina (Hegel, 1993, §198). En términos del autor, la visión industrial descrita obedece a una concepción abstracta, formal del trabajo, propia al entendimiento. El trabajo industrial divide el trabajo, especializa la producción, por lo cual el hacer deja de ser dignificador, civilizador, y se hace maquínico. El hombre, en tanto sujeto moral, no contempla en las cosas producidas sus propias obras, sino una producción maquinizada, seriada, que no lo refleja ni identifica, que no lo construye, sino lo esclaviza. Por ello, cuando años más tarde, en sus manuscritos de economía y filosofía, Karl Marx reflexiona estos mismos asuntos, acertadamente señalará que “La “división del trabajo” y, por ello, la “maquinización del obrero” se vinculan a la pérdida de la libertad del hombre, haciendo que éste sea completamente dependiente del sistema. Esto implica que los hombres tengan que competir con las máquinas” (Marx, 2005, 58- 59)<sup>24</sup>. Por ello, el hombre en el sistema de producción

---

<sup>24</sup> Esta comprensión hegeliana del sistema de trabajo industrial moderno es base a partir de la cual Marx realiza su crítica de la economía, del trabajo enajenado y del derecho y la ética como formas de enajenación. El germen crítico de la sociedad industrial moderna ya está presente en este momento de la obra de Hegel, aunque el desarrollo de esta dinámica negativa será tratado de forma diferente en los dos autores, pues mientras Hegel busca corregir las injusticias de la sociedad industrial a través del aspecto civilizador de la sociedad civil y su superación

capitalista es una pieza, una bestia reducida a sus necesidades vitales, una instancia fríamente definida en una estructura que no le es propia, que no reconoce como propia. (Marx, 2005, 62-65). Precisamente por esto, por su dimensión maquínica, el trabajo industrial moderno es deshumanizante.

De esta manera, el sistema de trabajo posee una dimensión negativa, de pérdida de lo humano, lo cual es desarrollado por el autor en el sistema de las necesidades y en el momento de la administración pública, en la que el autor elabora a fondo la pérdida de la dignidad, la libertad y el sentimiento ético expresado en la plebe<sup>25</sup>.

Sin embargo, para Hegel, a diferencia de Marx, la estructura industrial de producción no posee una significación plenamente negativa, pues se estructura en clases (*Ständen*) sociales que encarnan y organizan los individuos en tanto trabajadores<sup>26</sup>. La sociedad se estructura en diversos grupos que logran articular la libertad subjetiva, generándose así un sistema social de carácter comunitario al interior del mismo sistema de las necesidades<sup>27</sup>.

En las clases, entonces, la voluntad moral se forma, se cultiva. En ellas opera la tensión entre el egoísmo y su superación en la búsqueda de intereses que ya no son puramente singulares, sino de clase, pues son sociales pero en un sentido particulares o de grupo. De esta manera, en el trabajo vinculado a una clase social y en el sistema de intercambio se da un proceso de formación de la individualidad. Pensar la sociedad civil implica comprender sus

---

en el estado político, Marx concibe la superación histórica de la sociedad burguesa y del mismo estado burgués en un momento histórico diferente (Marx, 2005).

<sup>25</sup> La presentación de la plebe y de cómo ella implica la pérdida de la dignidad humana y el sentimiento ético será abordado *infra*, en el tercer capítulo de este texto.

<sup>26</sup> El término alemán utilizado por Hegel es *Stand*, el cual es traducido en este trabajo por *clase*, ello en tanto que el autor está pensando en los grupos sociales de oficiantes y profesionales surgidos después de la revolución francesa. En esta traducción coinciden Carlos Díaz (Hegel, 1993, 633) y Juan Luis Verma (Hegel, 1988, 275).

<sup>27</sup> Hegel concibe las clases sociales como comunidades que vinculan trabajadores en tanto sujetos libres, quienes comparten no sólo una ocupación o una relación con la producción de bienes, sino también creencias y valores comunes, los cuales les permiten identificarse como grupo ante el todo social y el estado. La sociedad, entonces, se estructura interiormente en clases que permiten la articulación de los individuos, su desarrollo, defensa y promoción de sus derechos y proyectos ante la sociedad y el estado al interior de las asambleas. Así, en términos de Smith, los clases desarrollan el principio de libertad de asociación, uno de las expresiones fundamentales del derecho individual en el mundo moderno (Smith, 2001, 178-182), poseen una dimensión política como representantes en el órgano legislativo del estado y permiten las mediaciones que articulan a los individuos, la sociedad y el cuerpo político (Hegel, 1993, §§301-303). Esta comprensión tiene su origen en los gremios de oficiantes medievales, los cuales vinculaban a siervos que se reunían para desarrollar su trabajo y promover su derecho. Para el autor, entonces, estas agremiaciones, fundadas en la libertad de sus miembros, son espacios formadores de la libertad de los sujetos (Walton, A.S., 1984, 244-260).

contrastes, sus oposiciones, lo cual muestra cómo a partir de la máxima distancia entre libertad subjetiva y universalidad ética se tejen, desde el mismo sistema de las necesidades, relaciones que recobran la unidad entre estos dos momentos de la vida ética, lo cual se desarrolla en los momentos de la administración de justicia, la policía y la corporación. (Marini, 1989, 239).

Por ello, en este momento se expondrá la estructura de la sociedad en tanto estructura de las clases, en la medida en que ello nos revela la forma cómo se organiza la sociedad civil.

#### 2.2.5. Las clases sociales como formadoras de libertad.

Como ya se ha dicho, para Hegel los individuos que trabajan en el sistema de producción e intercambio escogen libremente una profesión u oficio, esto es, optan por vincularse al sistema de trabajo partiendo de sus propias condiciones e inclinaciones subjetivas, así como de su derecho por construir un proyecto particular en medio de la sociedad como un todo. Para el autor, el individuo se representa a sí mismo como autónomo y, por ello, capaz de elegir su profesión. Así, el principio de libertad individual se desenvuelve socialmente en la vinculación del sujeto a un grupo que ha definido una identidad de prácticas, formas de actuar y creencias particulares.

Para Hegel el derecho a la asociación es una dimensión fundamental de la libertad moderna; este derecho se desarrolla en las clases (*Stände*), las cuales son estructuras al interior de la sociedad que reúnen, organizan y articulan la voluntad de diversos individuos a partir de intereses comunes, los cuales identifican su particularidad (Smith, 2001, 178)<sup>28</sup>.

Los individuos se vinculan a las clases para cultivar su identidad de acuerdo con posiciones sociales, roles profesionales, creencias y prácticas, estableciéndose así un orden ético al interior de la sociedad civil. Así, el estamento social vincula a la diversidad de individuos que comparten la misma elección profesional, esto es, un campo concreto de trabajo y producción, de necesidades y de productos que las satisfacen, así como una «manera común» de asumir la vida ética en medio de la sociedad (Wood, 1990, 221).

---

<sup>28</sup> Hegel es un filósofo burgués, por ello él concibe como un avance, respecto al mundo feudal, que el individuo elija libremente su profesión. En la tradición feudal las profesiones y oficios son heredados de padres a hijos, lo cual no hace posible el reconocimiento a partir del trabajo y la ubicación social de los individuos de acuerdo a su propio querer y hacer. La educación, en el mundo moderno, es expresión de libertad y movilidad social de los sujetos.



En consecuencia, las clases son un primer espacio de estructuración social que, al aglutinar las subjetividades, evita que la sociedad esté expuesta a la agresiva rivalidad entre egoísmos aislados que es propia del mercado. De esta manera, los clases construyen una identidad y condición social común que modela la voluntad particular, permiten la defensa de los derechos individuales en el contexto social y hacen posible la solidaridad social (Amengual 2001, 416).

Las clases cultivan la disposición moral (*sittliche Gessinnung*) de los individuos, según la cual cada sujeto es capaz de optar por una determinada profesión y desarrollar una forma de vida que asume las creencias, valores y prácticas que son valoradas y reconocidas por la sociedad. Se trata de un sustrato ético que permite a los sujetos comprender su identidad como valiosa en el contexto social, que ofrece una forma de pensar y de actuar que aporta al todo social.

De esta manera, ya en el sistema de las necesidades, las clases sociales aparecen como espacios de formación social. Hegel comprende las clases sociales como formas de «asociaciones éticas» que, en tanto mediaciones universales, articulan los intereses individuales y construyen subjetivamente a individuos, pues les permiten identificarse y formarse como sujetos autoconscientes.

En este contexto, la universalidad de la idea ética, que aparece de manera abstracta o formal en el sistema industrial de producción, se hace concreta en las prácticas, creencias y formas de vida que definen a los miembros de la clase (Wood, 1990, 221). Producir en la sociedad implica asociarse a un subsistema ético de prácticas y supuestos compartidos y diferenciados. Los miembros de cada clase poseen costumbres y reglas de juego y normas que hacen parte del vínculo entre universalidad y los intereses particulares de cada grupo.

Así, para el autor las tres clases de la sociedad civil corresponden a los momentos lógicos del concepto. En primer lugar, el estamento sustancial o inmediato es aquel conformado por los sujetos que optan por trabajar el suelo, lo cual obedece a las condiciones y ritmos propios a la naturaleza en su orden y regularidad. Hegel piensa en el grupo social de productores que optan por el trabajo de la tierra como su patrimonio y, por ello, deben seguir su orden natural en los tiempos de siembra, maduración y cosecha unidos a las estaciones, lo cual obliga al sujeto a determinar su particularidad a tal regularidad universal y natural. En el estamento

agrícola se conservan las características propias a la eticidad familiar, inmediata, unida al amor (Hegel, 1993, §203). En su trabajo el campesino posee una riqueza nacida del contacto directo con la universalidad natural, lo cual lo forma en una sabiduría no reflexiva, en un saber sobre el movimiento vital infinito, en el orden universal en sí de la vida. El campesino posee una experiencia inmediata de vínculo con la universalidad, la cual es fruto de su trabajo de la tierra.

Por otra parte, la clase reflexiva o formal es el propio al sistema de producción e intercambio de la industria. Este estamento se ocupa de la producción para satisfacer las necesidades en el sistema variable, contingente y diversificado de la sociedad. Por ello, los individuos que hacen parte de esta clase dependen para subsistir del entendimiento y de la reflexión, pues deben estudiar el sistema de consumo, las múltiples necesidades sociales y calcular cómo los productos pueden ser medios eficaces para satisfacerlas; además deben analizar cómo este proceso es eficiente, lucrativo y generador de nuevas necesidades. Se trata de un estamento que tiene por objeto la universalidad formal del sistema de producción e intercambio, por lo cual en él impera el cálculo del entendimiento y su expresión en el mercado.

Esta clase se divide, por su propia actividad en ( $\alpha$ ) los artesanos, quienes se enfocan en satisfacer las necesidades específicas de cada hombre –como los sastres, por ejemplo-, ( $\beta$ ) los fabricantes, quienes trabajan para saciar las necesidades generales de la sociedad como un todo y ( $\gamma$ ) los comerciantes, los cuales intercambian los bienes singulares por medio del dinero, es decir, el medio universal de cambio (Hegel, 1993, §204).

Finalmente, para el autor la clase universal o de servidores del estado, encuentra la satisfacción de sus necesidades en el trabajo en profesiones dedicadas a los fines universales del Estado. Por ello, el trabajo de este estamento no se dirige específicamente a un tipo de objetos o necesidades específicas de la sociedad, sino a los fines universales de la comunidad estatal como un todo. Para Hegel el lugar de formación de los servidores públicos es la sociedad civil, pues se trata de sujetos particulares concretos con intereses y condiciones

subjetivas, quienes se forman para dedicarse a los fines universales del todo de la comunidad universal<sup>29</sup>.

En este orden de ideas, las clases se definen como instituciones sociales que forman la libertad de los individuos, convirtiéndose en espacios civilizadores al interior del mismo sistema de las necesidades. El desenvolvimiento pleno de la libertad subjetiva en el ámbito social no puede darse sin grupos en los que los individuos formen su subjetividad en una lucha por sus derechos, ello en tanto proyecto junto a otros.

Esta lucha social es propia de la sociedad civil y consiste en el enfrentamiento entre las diversas opciones y proyectos que expresan la libertad particular; este antagonismo es consecuencia necesaria de una afirmación vigorosa de la libertad y evidencia la salud de la sociedad, en tanto espacio de expresión de la libertad subjetiva. En palabras de Giuliano Marini:

Pero ya en el interior del sistema de las necesidades se nos presenta una duplicidad, por la cual, junto a la descripción del moderno sistema de producción, se encuentra la exaltación de la conquista de la civilización por parte del hombre, que se eleva a la educación que lo hacen del todo capaz de ser parte de aquel sistema, y le dan su honor y dignidad, gracias también a la pertenencia a uno de los tres «estamentos» (clases) *Stände* «sistemas particulares», en los que se articula aquel sistema universal. El sistema de las necesidades, gracias al enriquecimiento de la vida del espíritu que se verifica en él por obra del trabajo y del intelecto, es simultáneamente sistema de civilización (Marini, 1989, 232).

De esta manera, el desarrollo de la libertad particular de los individuos se da en clases, las cuales desarrollan formas culturales propias alrededor de formas de relación con la producción.

---

<sup>29</sup> Este es, sin duda, uno de los aspectos más discutibles de la visión hegeliana de las clases sociales. Usualmente se interpreta este aparte suponiendo en Hegel ingenuidad o una posición justificadora de la condición de los servidores públicos, a cuyo estamento perteneció el mismo Hegel. Sin embargo, es necesario decir que, para el autor, las clases se estructuran según los momentos lógicos del concepto, esto es, responden a una estructura necesaria, racional. Por otra parte, el autor no niega la contingencia que opera en el proceder individual y abiertamente expresa la necesidad de enfrentar dicha contingencia a través de la consolidación de las instituciones, como lo afirma –por ejemplo– cuando se refiere al papel de los jueces y lo limitado de sus decisiones en la definición de las penas en la administración de justicia. En esta perspectiva la sociedad, con sus contradicciones, forma los servidores públicos, lo cual justifica la necesidad de instituciones universales que procuren evitar la contingencia y la injusticia. En este aspecto, este trabajo muestra cómo toda la dinámica de la sociedad civil busca enfrentar estos dilemas, estas limitaciones y fracturas no sólo de los individuos, sino de la misma sociedad, que produce riqueza e injusticia. Por ello, la sociedad civil está definida por la búsqueda que pretende superar el antagonismo, la fractura entre la búsqueda del bien común y el egoísmo.

Hegel nos muestra cómo la sociedad civil es el escenario en el que se expresa la diversidad de opciones de vida que es fruto de la afirmación de la libertad moral; la búsqueda particularizada de formas de vida posee derecho, es moralmente legítima y tiene a la sociedad como escenario de la confrontación y competencia. Este antagonismo radical fruto de la competencia y enfrentamiento entre diversas formas de vida se modela en el trabajo al interior de las clases, los cuales reúnen múltiples individuos en torno a intereses, creencias y prácticas dándole lugar, forma social y ética a su expresión particular. Este aspecto diferencia la noción de clase de Hegel de la de Marx, ya que para Hegel una clase articula individuos con diferente nivel de riqueza y diferente posición ante los medios de producción, mientras que para Marx es este aspecto el diferenciador, unido a una conciencia de tal diferencia o conciencia de clase.

Sin embargo, el mundo moderno implica también instituciones jurídicas y socio-políticas que revelan nuevas esferas de la libertad particular, en tanto instituciones sociales que administren justicia, regulen los intereses y libertades sociales y promuevan la solidaridad social, ello a través de las corporaciones. Estas instituciones ético-sociales defienden, promueven y controlan el egoísmo en el todo social a fin de promover el desarrollo libre de la particularidad en la vida ética.

Por ello, el estudio hegeliano de la sociedad civil implica comprender el sistema de administración de justicia, la policía como administración pública y las corporaciones como instituciones en las que se replican los dilemas y contradicciones ya formuladas, lo cual mostrará la necesidad del estado. La corporación se mostrará, al final del último capítulo de este texto, como una forma de comunidad ética que recupera el vínculo entre individuos y les permite adquirir nuevamente una fisonomía espiritual humana.

El rostro humano propio de la vida ética, experimentado de manera cierta, sentimental e inmediata en la eticidad familiar, sólo será recuperado en las corporaciones. De esta manera, la familia, las clases y las corporaciones se revelan como fuentes comunitarias del estado y como formas depuradas de formación que hacen efectiva la libertad particular; se trata de formas espirituales, comunitarias, universales. Pero sólo en las corporaciones se reconstruirá el «nosotros» que supera el atomismo imperante en el sistema de las necesidades.

Al final del tercer capítulo se mostrará la necesidad del estado en tanto comunidad ética universal que supera las contradicciones de la sociedad civil sin aniquilar la diversidad, respetando el espacio y condición ética y social de la libertad particular al interior de la comunidad política.

### **3. La administración de justicia, la administración pública y las corporaciones, antagonismo y formación en las instituciones de la sociedad civil**

En esta tercera parte del trabajo se mostrará cómo el autor desarrolla la superación (*Aufhebung*) de la escisión entre la universalidad de la idea ética y la libertad individual en las instituciones de la sociedad civil, que son la administración de justicia, la policía y la corporación, lo cual cultiva la solidaridad como punto central de la comprensión del individuo como sujeto libre en el mundo ético (Wood, 1990, 201). Se mostrará cómo en estas instituciones se opera un proceso de formación (*Bildung*) de la libertad subjetiva, revelándose así su reconciliación con la universalidad ética.

En el tercer momento de la sociedad civil se aprecia un horizonte de la eticidad social no centrado en la economía o en el sistema de trabajo e intercambio, sino en la defensa y cultivo de la particularidad en las instituciones de la sociedad civil. Estas instituciones revelarán su sentido como momentos de la eticidad (*Sittlichkeit*) al consistir en espacios sociales de mediación que articulan el interés del individuo con el todo social. Se trata de instituciones de la sociedad civil a través de las cuales los fines de los individuos se llevan a cabo buscando su articulación con los fines comunes, corrigiendo los problemas que desata el mercado dejado a su propia lógica. En consecuencia, en este momento se abordan organismos sociales instituidos como medios que gestionan formas de cooperación para realizar lo individual en el espacio colectivo, explícitamente reconocidas, organizadas: instituidas.

Así, en la administración de justicia aparece el «concepto pensado» de la reconciliación entre individuo y universalidad ética, en la policía se promueve y defiende el «bienestar» del sujeto particular a partir de la prevención de la vulneración de los derechos y en la corporación reaparece de manera concreta el «vínculo ético» en instituciones sociales fundadas en la solidaridad que reconcilian individualidad y la comunidad universal, recuperando la unión perdida desde la disgregación de la familia (Hegel, 1993, §229).

En este contexto resulta muy importante hacer notar la importancia que da Hegel a pensar el problema de la formación de la plebe, que lo llevará a concebir a la corporación como

institución social que recompone los tejidos solidarios que enlazan espiritualmente a los individuos y que hacen posible la autorrealización de cada sujeto.

De esta manera, la tercera y última parte de la sociedad civil revela el carácter propiamente formativo de este momento de la eticidad, que recupera la particularidad en su plena afirmación como momento armonizado con formas de creciente universalidad. No obstante este esfuerzo, se hará necesario superar el ámbito social en el espacio político, en el cual tendrá pleno desarrollo la particularidad en formas de actuar, querer y pensar plenamente vinculadas en la vida de la comunidad política. Por ello, al final de este capítulo mostraremos cómo la sociedad civil es una mediación necesaria entre la individualidad de la subjetividad moderna y las formas de vida universalizadas en el estado.

### 3.1. La administración de justicia.

Para Hegel la administración de justicia (*Die Rechtsflege*) surge de la relación de trabajo y de intercambio universal que genera la reciprocidad de todos los miembros en un sistema común, una estructura en la que todos los sujetos son interdependientes. Esta relación de dependencia recíproca implica un momento reflexivo sí, esto es, negativo, que revela el vínculo abstracto de todos los individuos: la personalidad (*Persönlichkeit*). Por ello, pese a las diferencias particulares, cada hombre es reconocido en el derecho como un ser igual a todos sus otros. En consecuencia, la personalidad (*Persönlichkeit*) es el principio central de la administración de justicia, la cual tiene por objetivo el cuidado o cultivo del derecho en tanto realización del mismo como defensa de la libertad individual.

En el derecho abstracto, las personas jurídicas conciben la universalidad como separada, externa y ajena a sí mismos, mientras que la administración de justicia, en tanto momento de la eticidad (*Sittlichkeit*), le permite al individuo comprender la universalidad del derecho como un principio subjetivo pensado. Este derecho aparece como ley positiva, comprendida por todos los individuos; así en la sociedad civil se da la realización objetiva del derecho abstracto. De esta manera, se vislumbra una relación entre el derecho abstracto y la administración de justicia, en tanto que esta última es su realización:

El derecho es en primer lugar abstracto, como lo ha visto la tradición jusnaturalista; no hay un poder superior a las partes; pero los sujetos del derecho – las personas, los protagonistas de aquella esfera- tienen libertad y propiedades, estipulan contratos. Tienen una libertad aún *en sí*, todavía no desplegada. De aquella condición abstracta e inmediata [...] el derecho llega después a lo que es el reino de la libertad, a la sociedad civil, a este Estado externo y de la «libertad formal». Llega a la sociedad civil, mas penetra en su centro, en la administración de justicia o administración del derecho (*Rechtspflege*); es decir, el derecho abstracto se convierte en derecho administrado o positivo, derecho que se expresa en leyes y códigos, administrado por jueces y jurados, teniendo todos la dignidad y honor de iguales. (Marini, 1989, 236).

En la ley y en las instituciones jurídicas cada individuo se comprende en cuanto ser universal, esto es, como persona reconocida por poseer iguales derechos y dignidad frente a todos los demás (Hegel, 1993, §209 Agregado; Hegel, 2008, §529). A partir de su reflexión de la ley, el hombre se comprende como libre ante los demás y es capaz de reconocer a los otros como sus iguales. Por ello, pese al antagonismo social, las instituciones jurídicas son espacios de formación (*Bildung*) en las que los sujetos encuentran certeza y efectividad como hombres a través del pensar:

Corresponde a la educación, al *pensamiento* en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que *yo* sea tomado como persona *universal*, en la que *todos* son idénticos. *Así el hombre vale porque es hombre*, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, por la que el *pensamiento* tiene valor, es de infinita importancia y sólo resulta carencial cuando se fija, por ejemplo, como *cosmopolitismo* a fin de oponerse a la vida concreta del estado. (Hegel, 1993, §209).

En el sistema de administración de justicia se da un proceso de formación hacia la universalización de los sujetos, porque la certeza de sí mismos en cuanto personas, se sabe como existente en los otros. Se trata de un saber espiritual, pues la ley posee una forma universal y un significado concreto para cada individuo.

No obstante, dado que en la sociedad civil se desarrolla la afirmación de la libertad particular, en este caso tratamos del derecho privado. Precisamente en este aspecto se evidencia cómo la administración de justicia desarrolla la reconciliación entre la libertad particular y la universalidad ética sólo de manera formal, como concepto todavía inmediato (Hegel, 1993, §209). El sistema de administración de justicia replica, a su manera, la oposición



entre afirmación de la universalidad (expresada en la ley) y el interés particular del hombre burgués moderno (propietario)<sup>30</sup>.

### 3.1.1. El derecho como ley y su dimensión formativa.

#### 3.1.1.1. La ley universal como formación de la conciencia subjetiva.

La objetividad del derecho implica la determinación de que la ley sea un sistema positivo. Ello en tanto que se trata del derecho moderno, el cual es principio para que los hombres se comprendan a sí mismos como sujetos libres e iguales, con derechos y obligaciones; desde los tiempos de Lutero los deberes ciudadanos deben ser claros ante el entendimiento (*Verstand*), en un sistema coherente y organizado. Para el autor, la ley es origen de la conciencia (*Bewußtsein*) de los individuos, en tanto sujetos morales y libres. En consecuencia, para Hegel, la ley (*das Gesetz*) es el derecho en tanto que es conocido y obedecido por todos los sujetos (Hegel, 1993, §210). La ley se establece como un sistema positivo que toma el contenido del derecho -lo que es justo- y lo establece bajo la forma de lo racional, es decir, como un sistema normativo necesario, codificado y coherente.

Las posiciones que defienden el derecho consuetudinario, como la de Federico Carlos de Savigny, suponen que la ley está viva en la cultura, en las costumbres, tradiciones y que por ello no implica una forma intelectual, la cual requiere de la coherencia y argumentación propias del entendimiento. Esto desencadena que en sus relaciones jurídicas los individuos terminen quedándose en posiciones netamente subjetivas (Coing, 1995, 175). Si bien para Hegel la administración de justicia es un momento de la eticidad, vinculado a instituciones históricamente construidas, ellas implican la exigencia racional de justificación y coherencia. Esta exigencia de racionalización expresa la reconciliación entre universalidad y particularidad, superando el antagonismo del sistema de las necesidades (Marini, 1989, 233).

---

<sup>30</sup> En la primera mitad del siglo XIX la administración de justicia en Alemania estaba centrada en la protección de la propiedad. La base jurisprudencial era el derecho romano y se basaba en una concepción consuetudinaria de la ley, cuyo principal pensador y promotor fue Savigny. A su vez, las relaciones jurídicas entre ciudadanos partían de la apelación a principios subjetivos (Coing, 1995, 169-182). Ante esto, la visión hegeliana concibe como necesario un derecho formal, positivo, racional y procedimental, que evite el subjetivismo y la arbitrariedad. Para Hegel la administración institucional de justicia asegura la formación social de los individuos y la cohesión de la sociedad (Duque, 1998, 826).

Para Hegel, el derecho consuetudinario da lugar a la arbitrariedad e indeterminación en la administración de justicia; además esto no es propio del mundo moderno: el hombre moderno, de la sociedad civil, afirma su derecho a partir del pensar, exige que las normas que motivan su acción sean racionalmente justas, esto es, se funden en argumentos, posean forma intelectualmente clara y validez universal (Hegel, 1993, §211, observación). Por ello, “la ley es obligatoria porque en ella se unifican lo que es justo en principio con lo que está establecido positivamente. La positividad establecida constituye la existencia del derecho” (Cordua, 1989, comentario al §212). Siendo Hegel un filósofo con una clara conciencia de la importancia de la tradición y las costumbres en la vida humana, su comprensión de la ley en la eticidad (*Sittlichkeit*) reconcilia la exigencia reflexiva y crítica, propia de la subjetividad, con la universalidad de las leyes y su aplicación en instituciones jurídicas. Se trata de una comprensión de la eticidad jurídica moderna que reconcilia la exigencia del pensar moral con las tradiciones y costumbres. En esto se revela cómo el autor posee una clara concepción moderna, asumiendo la tradición de la Ilustración, aunque desde una postura ético-jurídica lejana de la tradición inglesa (Wood, 1990, 229).

Para Hegel, la exigencia del sujeto autoconsciente implica no sólo que la ley sea justa en su contenido, sino que también sea justa en su forma, esto es, que posea razonabilidad y coherencia, y que sea públicamente conocida; así cuando el sujeto conoce y comprende la norma, asume la necesidad práctica de sus exigencias y es consciente de su vinculación a las mismas (Brooks, 2009, 94). Cuando el sujeto piensa la norma, la realiza a plenitud, actualiza su ser y carácter racional. Bajo la pluma de Hegel: "Afirmar algo como *universal* –es decir, traerlo a la conciencia como *universal*- es, como se sabe, *pensar* (cfr. §§ 13 y 21); en la medida en que retrotrae así el contenido a su forma más sencilla, el pensamiento le otorga su última *determinación*" (Hegel, 1993, §211).

De esta manera, la comprensión del sujeto moderno exige la universalidad de la ley, en la cual se forma (*Bildung*), pues adquiere conciencia de su dignidad y honor como persona, igual a todas las demás. Por ello, para Hegel las naciones han elaborado su cultura, esto es, se han educado en la universalidad del pensamiento al desarrollar códigos positivos que comprenden

la esencia racional de su eticidad y que son examinados crítica y libremente por sus ciudadanos (Wood, 1990, 207-208)<sup>31</sup>.

### 3.1.1.2. La contingencia en la aplicación de la ley.

Ahora bien, el derecho sólo existe en cuanto es afirmado al aplicarse a contenidos particulares o materias: las infinitas relaciones y modos de la propiedad y de los contratos, las relaciones éticas pero en cuanto derecho abstracto y los deberes y derechos derivados de la misma administración de justicia y del estado; busca regir los contratos, las acciones y los diversos casos individuales en medio de la contingencia de la dinámica social (Hegel, 1993, §213-214); la ley regula las acciones en el ámbito particular de la vida social, pues se administra en casos individuales. Ahora, dado que la ley es universal y el caso es individual, aparece un espacio indeterminado que es definido por la misma norma positiva en unos límites que guían cuantitativamente su aplicación.

Sin embargo, la universalidad y racionalidad de la ley no logran eliminar la contingencia y variabilidad de su aplicación en el caso concreto. La ley es vacía si no se administra, pero ello requiere de criterios positivos, procedimientos racionales justos y de la decisión concreta del juez, los cuales son siempre falibles, contingentes, abiertos a la arbitrariedad. Por esto, la aplicación de la ley es necesaria, pero ello no asegura justicia. La contingencia y el error son posibilidades inherentes a la acción que pretende administrar justicia, las cuales son inevitables en el proceso de juzgamiento de los casos individuales (Brooks, 2009, 93).

Si bien la realización de la justicia dependería de la prudencia del juez en la aplicación de la ley al caso concreto, de acuerdo con límites establecidos en la ley positiva, esta toma de decisión es contingente. Por ello, en palabras de Hegel:

No cabe determinar racionalmente, ni decidir por la aplicación de una determinación proveniente del concepto, si para un delito la justa pena sea una pena corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno, ni si es una multa de cinco taleros o de cuatro taleros y veintitrés centavos, etcétera, ni siquiera una pena

---

<sup>31</sup> Para el filósofo los códigos e instituciones jurídicas son expresión de la cultura y madurez histórica de un pueblo. Así, en la modernidad, las naciones que han llegado a la mayoría de edad, se dan a sí mismas sistemas normativos fundados en la libertad, de público conocimiento y discusión por parte de los ciudadanos. Hegel admiraba a Francia por haber gestado la revolución y haber construido un estado fundado en principios modernos, pero también cuestionó a pueblos como el español en donde fue impopular una constitución fundada en la autonomía e igualdad de los ciudadanos (Hegel, 1993, §274, Wood, 1990, 207-208).

de prisión de un año o de trescientos sesenta y cuatro días, etcétera, o de un año y uno, dos o tres días. Y sin embargo un golpe de más, un tálero o un centavo, una semana, un día de prisión de más o de menos, son una injusticia (Hegel, 1993, §214, Observación).

Para Hegel, la aplicación de la ley está sujeta a la eventualidad que está inevitablemente unida a las condiciones particulares de quienes conforman el sistema de administración de justicia. Pese a la necesidad de códigos racionales, es decir, la organización de procedimientos judiciales que busquen asegurar una aplicación justa de la norma, las circunstancias son singulares y los funcionarios que administran justicia son sujetos particulares falibles, lo cual siempre hace contingente la acción de la justicia. De esta manera, la aplicación de la ley siempre implica la posibilidad del error. Pero no sólo reside esta contingencia en la aplicación de la ley a los casos individuales, sino que la positividad misma del derecho implica también que puede entrar "lo contingente del capricho y de toda otra particularidad, lo que es ley puede en su contenido ser también distinto de lo que es en sí justo" (Hegel, 1993, §212). Sin embargo, es precisamente función del tribunal evitar que en el juzgamiento intervengan los sentimientos o posiciones subjetivas del juez y se genere injusticia (Brooks, 2009, 94).

### 3.1.2. La existencia de la ley como formadora de los ciudadanos.

Uno de los principios propios a la administración de justicia es el de publicidad, el cual es reclamado como derecho de los sujetos, quienes se hacen autoconscientes a través de la ley (Hegel, 1993, §215). Así, para el autor este principio exige que existan códigos legales escritos en el mismo idioma, de manera sencilla y de fácil acceso a los ciudadanos de la sociedad. Como ya vimos, los códigos legales expresan formal y racionalmente los principios del derecho y, dado que su finalidad implica hacer justicia en casos concretos, este proceso entra en la contingencia y multiplicidad de las condiciones concretas de la sociedad civil. Por ello, en tanto la ley debe aplicarse a los casos individuales, puede ocurrir que el código permanezca en sus principios simples y no busque concretarse ante la complejidad que caracteriza el caso o que, por otra parte, se pretenda que el código abarque un sinnúmero de condiciones concretas, lo cual lo hace extremadamente complejo. Cualquiera de estas posiciones es asumida, por Hegel, como abstracta, pues, en el primer aspecto, la ley debe ser accesible a la conciencia singular de forma clara y, en el segundo aspecto, la ley no debe multiplicarse indefinidamente por la diversidad de los casos particulares. Para el autor, un código no es

imperfecto por no abarcar plenamente todos los detalles de su aplicación en cada uno de los casos concretos, pues su actualización y perfeccionamiento es una tarea inacabada. En este sentido, como lo señala Brooks, este carácter de la ley no es un defecto, sino una virtud, pues la producción de la ley y su aplicación no es un ejercicio formal o académico, sino que posee un carácter viviente, histórico, que exige una actualización continua y una determinación específica mediada por el tribunal en tanto instancia pública (Brooks, 2009, 93).

Un buen código se caracteriza por ser claro, coherente, racional, accesible a la discusión ciudadana, pues implica el derecho individual a comprender la norma y asumirla en la vida individual. Un código no es mejor por definir la aplicación a todos los casos singulares, pues esto es imposible (Hegel, 1993, §216, Observación; Cordua, 1989, 173). Hegel llama la atención sobre lo fundamental en el código legal: debe estar al servicio del derecho del sujeto particular, y, además, debe ser simple, claro a la hora de buscar establecer justicia en las condiciones concretas de la vida social, espacio en el que siempre hay elementos no determinables, que salen de la órbita del código escrito y que requieren de las instituciones y funcionarios que administran justicia.

Otros dos elementos que definen la existencia concreta de la ley son el formalismo y el carácter universal y social que adquiere el delito. En primera medida, para el autor, como ya se ha mencionado, el principio de la sociedad civil es el derecho a la propiedad; por lo cual, la propiedad ya no es afirmada como posesión, sino como propiedad reconocida por el sistema social de administración de justicia, el cual implica una serie de procedimientos y formalidades. La aplicación de la ley a los casos singulares conlleva estos procedimientos y formalidades a través de los cuales los contratos y transferencias de propiedad adquieren reconocimiento y validez jurídica (Hegel, 1993, §217). Para el autor, la cultura (*Bildung*) jurídica implica el paso de una posesión inmediata de la voluntad sobre el objeto a un reconocimiento institucional de la propiedad, lo cual históricamente se refleja en una serie de formalidades que revelan el carácter espiritual del derecho. Los procesos del derecho administrado institucionalmente conllevan un carácter público que da legitimidad a las transacciones y contratos. Por ello,

las necesidades de los hombres reunidos en la sociedad civil hacen así que los hombres mismos se den leyes y tribunales, que son conquistas de la civilización. Entonces la libertad de aquella condición aún mantenida dentro de sí, se despliega y llega a ser para sí; llega a ser la «libertad formal» de los ciudadanos del Estado de

derecho: y hoy se podría decir mejor libertad esencial, o estructural, o, más simplemente, libertad civil. (Marini, 1989, 236-237).

Por otra parte, tal y como se ha afirmado anteriormente, uno de los elementos fundamentales de la administración de justicia es que ella forma a los ciudadanos en lo público, esto es, forma en ellos la universalidad del reconocimiento a través de la ley, lo cual se logra por medio de los procedimientos jurídicos y las formalidades, así como en la práctica de las instituciones jurídicas en las cuales los ciudadanos se vinculan a la ley; de esta manera, la ley y su concreción en instituciones poseen un carácter público que vincula a individuos y sociedad (Brooks, 2009, 94).

Ahora bien, precisamente por el carácter social, universal, de la ley, el delito no concierne únicamente al individuo afectado, sino que vulnera a la sociedad como un todo; dado que los principios de personalidad y propiedad son universales, la lesión de los mismos implica la vulneración del todo social. Esto tiene como consecuencia el surgimiento del concepto de peligrosidad, el cual expresa el riesgo de la vulneración de la ley como posibilidad para todos los miembros de la sociedad. Evitar el delito no es un asunto de prudencia individual, sino que es preocupación jurídica, pues asume consecuencias para el todo de la sociedad (Hegel, 1993, §218).

Para el autor, el sistema jurídico no es más que una mediación para la conciencia de la sociedad civil, la cual es una comunidad que se comprende en las instituciones jurídicas en un contexto histórico concreto, específico. Por ello, la comprensión que adquiere la sociedad a través de sus instituciones jurídicas no es eterna, sino histórica y contextual; por esta razón, el juicio sobre la gravedad o levedad de un delito, que son asuntos sociales, dependen de la particular manera de asumir el delito en una determinada situación histórica. Así, si bien el delito es en el sistema jurídico más grave al afectar a la universalidad de la sociedad, el juicio sobre la pena es variable, pues depende de las condiciones históricas de la sociedad que juzga. Por ello, en palabras del autor: “esta cualidad o magnitud varía según la situación de la sociedad civil, y en esta situación radica la justificación para castigar con la muerte tanto un hurto de algunos centavos o de una zanahoria, como con una pena benigna un robo que ascienda a muchas más de cien veces su valor” (Hegel, 1993, §218, Observación).

### 3.1.3. El tribunal y el proceso.

Para Hegel, el lugar en el que el derecho existe como ley universal es el tribunal, que se instituye como independiente de la subjetividad de los individuos, de su opinión, intereses o arbitrio particular. El tribunal (*Gerichte*) es la institución pública que conoce las condiciones específicas en las que ha ocurrido la infracción –caso individual-, examina la norma –universal- y establece la sanción o pena correspondiente con el fin de restaurar el derecho en su universalidad (Hegel, 1993, §200). Se trata de una institución ética, cuyo proceder exige normas operativas, racionales y públicas (Hegel, 1993, §219).

El tribunal es una institución ética que posee una función necesaria en el sistema de administración de justicia, pues desarrolla un procedimiento que permite a los individuos reconocer la legitimidad de la ley y su vinculación a la misma, en tanto que implica el examen subjetivo al tiempo que una concepción compartida de lo justo. Así, el tribunal permite a los ciudadanos reconocerse:

Hegel afirma que en la administración de justicia debe haber, junto con los jueces, un espacio público para la ciudadanía. En su opinión, no sólo es importante hacer justicia, sino "que los ciudadanos estén convencidos de que de hecho se hace justicia" (PR, § 224A). Por esta razón, la administración de justicia debe ser pública (ver PR, § § 224, A, 227). Para Hegel es vital para la ley el que sea conocida por el público, ya que, como él lo ve, ella de alguna forma da expresión a una concepción pública de justicia. Si el público desconociera las exigencias de sus leyes, habría un abismo frente a ellas y entonces la ley no podría apelar a la justicia pública (Brooks, 2009, 94)<sup>32</sup>.

El tribunal es racional y obedece a los fines de la universalidad ética en tanto que, ante la infracción conoce el caso, aplica la ley y establece la pena. Para Hegel en el tribunal se opera una serie de prácticas jurídicas que examinan las circunstancias específicas del caso individual en su relación con la norma universal, lo cual hace posible la reflexión y subsunción del caso, lográndose así el restablecimiento de la ley universal (Hegel, 1993, §225). Se trata de un pensar dialéctico que examina el encuentro entre la universalidad y la particularidad, por medio de la

---

<sup>32</sup> Traducción del autor de este trabajo.

deliberación. Este proceso requiere de una hermenéutica de lo concreto capaz de vincular los variados elementos contextuales y las normas universales pertinentes (Shaw, 1982, 385)<sup>33</sup>.

Ahora bien, este proceder, desde una perspectiva objetiva, reconcilia el derecho consigo mismo y, desde una perspectiva subjetiva, establece un castigo que suprime el delito y permite al infractor y a la víctima reconocer a la ley universal como algo propio, lográndose así la reconciliación<sup>34</sup>. En el proceder del tribunal los ciudadanos saben la ley, reconocen su validez y conciben su sentido común, universal (Hegel, 1993, 220).

De esta manera, en el tribunal los individuos y el derecho universal son reconciliados a través de un proceso institucionalizado que vincula pruebas y argumentos examinados por parte de jueces y jurados. Esto quiere decir que el tribunal desarrolla un conjunto de actuaciones jurídicamente normadas buscando examinar pruebas con el fin de administrar justicia en cada paso individual; así, el seguimiento jurídicamente correcto del proceso es un derecho que asegura los derechos, es un “metaderecho” (Knowles, 2002, 280). De esta forma se vincula en el tribunal ley universal y los derechos de las víctimas y delincuentes.

En este orden de ideas, los individuos conciben al tribunal como institución ante la cual poseen derechos y deberes en tanto miembros de la sociedad civil, que sólo resuelven sus controversias ante el tribunal. (Hegel, 1993, §221). Estas controversias siguen unos procedimientos jurídicos que buscan demostrar el derecho (Hegel, 1993, §222). Ahora bien, como el seguimiento de estos procedimientos puede tender al infinito y volverse un mal e instrumento de lo injusto, las partes tienen el deber de someterse a un tribunal de equidad, que arbitre la cuestión y busque "la conciliación antes de que las partes recurran a aquel

---

<sup>33</sup> Es importante la reflexión sobre la subsunción en tanto interpretación de la norma y el caso que la infringe y la adjudicación de una pena que restituye la ley, superando el delito. Este problema es estudiado desde una perspectiva aristotélica en tanto vinculado a las operaciones propias a la *phronesis* –subsunción mediada a través de la consideración del caso en el tribunal- y a la *techné* –adjudicación de la pena. Este asunto, si bien es importante en este momento de la obra, no es abordado a fondo en este trabajo (Shaw, 1992, 381-389).

<sup>34</sup> En la sociedad civil, como momento de la eticidad, se logra la reconciliación entre el individuo infractor y la universalidad de la ley quebrantada en el delito. La primera expresión de este movimiento aparece al final del derecho abstracto, pero se realiza en su dimensión ética en la sociedad civil. Así, el derecho en la sociedad civil está vinculado a instituciones concretas, comunitarias, que reconcilian al hombre concreto con la comunidad social (Marini, 1989, 236-237). Si bien en la administración de justicia Hegel no reconstruye su teoría del delito y la pena, sí existe una conexión profunda entre estos dos momentos de la *Filosofía del Derecho* en tanto que en la sociedad civil, como momento de la eticidad, el derecho se define como ley positiva, formal, administrada institucionalmente por sistemas del mundo ético (Knowles, 2002, 280).



procedimiento jurídico "(Hegel, 1993, §223)<sup>35</sup>. Así, Hegel muestra cómo, paradójicamente, el sistema de administración de justicia establece mediaciones de reconciliación, pero no se sustrae al antagonismo social, pues éste se expresa en el litigio jurídico, en el cual los intereses particulares siempre se enfrentan.

Para Hegel el derecho exige que los individuos comprendan, discutan y reconozcan la ley, por lo cual el sistema de administración de justicia forma la conciencia moral de los sujetos y define su particularidad como articulada con el todo social. En tanto que el proceder del tribunal sea públicamente conocido, y justificado, y comprenda las creencias sobre la justicia que comparten los ciudadanos, las sentencias y acciones jurídicas son reconocidas y acatadas. Por ello, el tribunal, en tanto institución pública universal, aparece como espacio de mediación que reconcilia los individuos con la ley universal. Así, la administración de justicia es fuente de cultura (*Bildung*) de los miembros de la sociedad, pues dinamiza creencias compartidas en torno a lo justo, generándose así espacios de civilidad (Knowles, 2009, 94).

Así, la educación social pasa por el tribunal como instancia formativa, que permite a los individuos entender la ley como principio interior, tomar conciencia de sí mismos, lográndose así una instancia de reconciliación universal (Hegel, 1993, §220). De esta manera, el tribunal es el rostro del poder jurídico de la sociedad, que asegura la vigencia y realización del derecho privado para los sujetos particulares. Las instituciones jurídicas son mediaciones que organizan y regulan el interés individual, logrando mediar el individualismo del mercado, construyendo formas de relación social (Riedel, 1989, 216-217). Por ello, la administración de justicia se constituye en un ámbito de formación social.

Sin embargo, la comprensión de la sociedad como espacio de formación y reconciliación, implica no sólo mediaciones jurídicas, sino también éticas y políticas, lo cual lleva a Hegel a pensar en otras instituciones públicas que construyan la reconciliación entre individuos y universalidad ética (Riedel, 189, 216). En consecuencia, en el último momento de este trabajo,

---

<sup>35</sup> En la legislación civil colombiana es condición anterior al inicio de un proceso agotar la conciliación extrajudicial entre las partes involucradas (Ley 1564 del 2012 -Código General del Proceso. La injusticia que surge de las posturas jurídicas centradas en el «proceso» se funda en que éste, y no la justicia, termina siendo el único fin del derecho. En este orden de ideas Giorgio Agamben señala que el fin del derecho contemporáneo no es la justicia, sino el proceso. En este sentido la «pena» y el «proceso» se identifican; por ello el inocente no es quien es declarado como tal por el tribunal, sino aquel que no haya padecido nunca un juicio (Agamben, 2005, 18).

abordaremos la presentación de la policía o administración pública y la corporación para mostrar cómo estas instituciones se constituyen en espacios formación de los individuos.

### 3.2. La administración pública o policía.

#### 3.2.1. La libertad y sus excesos: el egoísmo y la generación de la plebe.

Para Hegel el sistema de las necesidades ha encontrado en la personalidad un principio jurídico que vincula universalidad e interés particular. Sin embargo, la administración de justicia restringe su acción a la tutela de los derechos de los individuos sobre la propiedad; así, el derecho es una mediación que avanza en la reconciliación entre individualidad y universalidad ética, pero todavía de manera inmediata (Hegel, 1993, §229).

La administración de justicia busca mediar la competencia propia del mercado, pues se trata de un sistema de derecho de propietarios, en tanto personas que suscriben contratos. Por ello, este enfrentamiento de intereses en el mundo social da lugar a la pobreza, la delincuencia y el desempleo, los cuales son consecuencias sociales que la administración de justicia no puede corregir (Hardimon, 1994, 195).

En tanto que la sociedad civil tiene como centro el sistema de necesidades, el cual implica una administración de justicia propia del derecho privado, ello excluye a los no trabajadores ni propietarios, generándose así la plebe. Para el autor la generación de la plebe es una situación que expresa la crisis de la sociedad moderna. Por ello, dice Hegel en el agregado al parágrafo 244: “La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas”.

Para Hegel, la misma sociedad excluye a un gran número de hombres quienes son despojados de la posibilidad de trabajar, tener una forma de subsistencia vital, optar por una profesión y estar vinculados a otros pares, esto es, tener una forma de vida y subsistencia, lo cual es prerequisite del reconocimiento y participación social que les permite poseer, por ello, dignidad y honor (Hegel, 1993, §244; Hardimon, 1994, 197).

La imposibilidad de que los individuos accedan a las mediaciones sociales que definen su particularidad, conduce a que ésta sea privada de libertad y bienestar. Los individuos que

hacen parte de la plebe no pueden vincularse a una forma de vida y un trabajo al interior de una clase o grupo social, en la cual incorporar hábitos prácticos y formas de pensamiento que les permita ser miembros de las instituciones de la vida ética, por lo cual se trata de moralidades en plena negatividad, aisladas de los vínculos éticos (Rudda, 2012, 165). Así, los más pobres no pueden educarse, ni acceder a servicios de salud, a la administración de justicia e incluso, como dice Hegel, no alcanzan el consuelo de la religión (Hegel, 1993, §241).

Tal y como lo señala Hardimon, el principal problema de la filosofía social moderna, desde la perspectiva de Hegel, estriba en la pregunta por cómo vivir con libertad y bienestar en un espacio común en el que sea posible el encuentro consigo mismo y con los otros –hombres, naturaleza-; esto se realiza en relaciones en las que cada hombre se reconoce a sí mismo en el mundo exterior en tanto trabaja y su obrar tiene valor para otros. Se trata de una relación en la que cada hombre se siente como en su hogar, en reconciliación consigo mismo y con los demás; por ello, la relación social implica la experiencia en la cual el individuo se hace miembro de una clase social en la que actualiza su ser (Hardimon, 1994, 252-253; Solarte, 2012, 166).

Sin embargo, la plebe muestra la fractura de la sociedad moderna, por lo cual acaece el pleno extrañamiento del hombre respecto al todo social; el hombre cae en una condición de depravación, maldad moral y negación de vínculos de reconciliación con la sociedad (Rudda, 2012, 165). Así, la pobreza es el principal obstáculo para alcanzar la reconciliación entre individuo y universalidad ética, pues es una condición en la que se hace inviable el reconocimiento mutuo entre hombres en medio de la sociedad (Solarte, 2012, 167; Hardimon, 1994, 258).

Es necesario enfatizar el hecho de que esta ruptura es producto de la misma sociedad moderna, es una contradicción interna al sistema económico capitalista en tanto que la generación de la riqueza implica la especialización del trabajo, la maquinización, la superproducción, el desempleo y la subsiguiente alienación y progresiva limitación de condiciones de vida y bienestar de muchos individuos; la generación de riqueza de unos pocos implica el necesario empobrecimiento y miseria de muchos (Solarte, 2012, 168). Precisamente por ello, las contradicciones entre clases en la sociedad civil no se pueden resolver, pues son

avivadas por el mercado, cuya clave para la generación de valor y riqueza se basa en la superproducción y el empobrecimiento general.

Hegel constata esta situación como una gran paradoja que evidencia la fractura implicada en la sociedad moderna: la búsqueda de la libertad genera la pobreza, la miseria y la exclusión social. Se trata de una brecha que imposibilita el encuentro mutuo entre hombres y naturaleza en un mundo común, propio, en el que sea posible un reconocimiento pleno, en tanto saber de un yo como nosotros y el nosotros como un yo, para usar los términos de la *Fenomenología* (Hegel, 2010b, 255). Así, paradójicamente, el sistema de trabajo, de formación y cultura, es camino de producción contradictoria de formas de vida digna y humana. La misma sociedad que proclama como uno de sus fundamentos a la libertad, se estructura como un sistema de profunda desigualdad e inequidad; animada por la lógica de la explotación y la superproducción, esta dinámica aparece como insuperable. Por ello señala Solarte:

Mientras que la guerra tiene alguna posibilidad de redención, ya sea pedagógica o simplemente mitológica, la pobreza parece ofrecer un punto de quiebre al proyecto de reconciliación. A ojos de Hegel no hay ningún relato mítico que pueda legitimar el mal que es la pobreza para quienes la padecen. El sufrimiento histórico de los pobres no tiene ninguna justificación, pues no hay ninguna clase de relato que la pueda redimir (Solarte, 2012, 168)<sup>36</sup>.

Así, entonces, en la sociedad civil habita un gran contrasentido que se expresa en la imposibilidad de conciliar el derecho libre de unos individuos con las demandas de igualdad social de todos. Es la revelación de la imposibilidad de conciliar la búsqueda y defensa de la libertad con las demandas de equidad común (Rudda, 2012, 165). Tal y como señalan los comentaristas, este dilema anida al interior del capitalismo y no muestra solución, un camino o un relato de redención.

Ante esto Hegel considera varias posibles vías en procura de mitigar la pobreza. Por una parte, individuos o grupos sociales, de acuerdo con sus opciones morales, pueden generar grupos particulares para asistir la miseria. Para el autor la atención caritativa de la pobreza es un espacio concreto en el que la moralidad aparece para complementar los esfuerzos públicos (Hegel, 1993, §242; Amengual, 2001, 418). Sin embargo, estos esfuerzos están fundados en intereses particulares, que obedecen al principio egoísta que funda la sociedad civil y que, por

---

<sup>36</sup> La traducción del texto realizada por el autor de este trabajo.

ello, son contingentes; por ello, es erróneo pensar que las penurias de los pobres pueden ser solucionadas por asociaciones privadas; para Hegel, son las instituciones públicas, orientadas por fines universales, los que deben enfrentar la miseria (Hegel, 1993, §242, Observación). En este punto se evidencia la insuficiencia de la acción moral como remedio ante las contradicciones sociales, por lo cual se hace necesaria la policía, en tanto institución ética, que establezca una mediación de la competencia de los individuos, inmersos en el mercado a fin de atenuar el antagonismo.

Otra opción ante la pobreza podría consistir en imponer a los ricos impuestos para el sostenimiento de los pobres. También se podrían generar instituciones que, financiadas por dineros públicos, atendieran las necesidades de la plebe. Sin embargo, esto exime al individuo del trabajo, de modo que le quita la actividad de la que surge su dignidad y honor. Como ya se ha señalado, para el autor el hombre no simplemente trabaja sobre el mundo para producir cosas, pues la acción productiva transforma al mismo trabajador en hombre libre, digno, al tiempo que genera un espacio social de reconocimiento, más abarcante que la administración de justicia (Hardimon, 1994, 197). De esta forma, el asistencialismo coarta la posibilidad del individuo de autorrealizarse y ser reconocido.

Por otra parte, el estado podría generar trabajo productivo destinado a emplear a los miembros pobres de la sociedad a través de la acción de las instituciones públicas. No obstante, este camino llevaría a agudizar la superproducción, lo que generaría un agravamiento de la miseria (Hardimon, 1994, 243, 244). Ante estos dilemas, estructurales a la sociedad de mercado, algunos países han optado por abandonar a su suerte a los pobres o por incentivar la emigración, así como generar un mercado abierto a otros países (Hegel, 1993, §246). Sin embargo, todos estos posibles caminos para enfrentar la pobreza muestran su insuficiencia y revelan la imposibilidad de una solución (Solarte, 2012, 168). De esta manera, se hace evidente el sentido de la paradoja social del mundo industrial, ya conocido por Hegel: en medio del lujo y la excentricidad de los sujetos, de la riqueza social general y la multiplicación y exquisitez de necesidades y productos, la sociedad civil nunca es suficientemente rica, pues no puede evitar el surgimiento de la pobreza y de la plebe (Hegel, 1993, §245).

Para Hegel, las distintas opciones consideradas para enfrentar la miseria refuerzan la insuficiencia radical de la sociedad civil, la contradicción que anida en el corazón de la vida

societal moderna: la pobreza y la desigualdad nacen de la afirmación de la libertad individual, lo cual es un obstáculo para la reconciliación; la reconciliación es siempre un esfuerzo frustrado por la contingencia, la fragmentación y el egoísmo. Así aparece el cariz a la vez realista y pesimista de la reflexión de Hegel (Solarte, 2012, 168).

Así, el problema de la pobreza queda abierto, pues el autor considera que es posible encontrar una solución. Si bien es claro que el filósofo comprende y presenta con realismo las contradicciones de la sociedad moderna, su pensamiento está, como lo señala Hardimon, comprometido con la reconciliación, pues se trata de una forma de pensamiento ético político que asume la negatividad y contingencia concreta y que se pregunta por la posibilidad de un vínculo razonable entre individuos y naturaleza (Hardimon, 1994, 258). Así, “en su perspectiva social y política, la reconciliación hegeliana implica preguntarse si este mundo real, imperfecto, contingente, lleno de defectos, tal como en efecto ha llegado a ser, puede hacer posible que la mayoría de las personas se reconozcan razonablemente como en su propia casa”(Solarte, 2012, 170).

Ahora bien, dadas las contradicciones presentadas y en tanto que el autor se plantea la reconciliación entre individuo y universalidad como posibilidad, las instituciones de la policía y la corporación aparecen como momentos de la sociedad civil que construyen mediaciones entre la individualidad de la libertad con su necesaria universalidad. Así, la personalidad, en tanto fuente del derecho de cada individuo, se hace punto universal que sustenta la construcción de instituciones públicas que aseguran la protección de la libertad de cada sujeto; se trata de un principio mediador, metapolítico de unidad, relación y totalidad (Paredes, 2013, 132). Así, el derecho de cada individuo para perseguir sus propios intereses se hace fundamento de instituciones, a la vez públicas y sociales, que generan regulaciones a la ambición individual y median relaciones comunes basadas en la búsqueda de protección del propio interés. De esta manera, la policía pretende dominar, regular el interés individual y establece mediaciones entre los intereses privados y los colectivos, asumiendo las contingencias y contradicciones de la sociedad civil y generando así puentes con el estado (Paredes, 2013, 136-137).

### 3.2.2. Naturaleza del poder policial como ampliación de los ámbitos de reconocimiento y su insuficiencia.

Ahora bien, dado que, para Hegel, la miseria es causada por la dinámica interna de la sociedad civil, entonces la miseria no es responsabilidad del individuo, no es fruto de su propio hacer, sino producto del conjunto de las interacciones de los individuos en la sociedad civil y de ellos con las instituciones del libre mercado.

Desde su nacimiento espiritual en la familia el sujeto particular se forma para formas de libertad que son sociales; los individuos salen de la unidad ética familiar para afirmar su propia particularidad en la sociedad, la cual reclama de los individuos que trabajen para ella. Por ello, el individuo aparece como «hijo de la sociedad civil», por lo cual posee derechos sociales y, a su vez, la misma sociedad posee deberes para con ellos (Hegel, 1993, §238). Se ha mostrado cómo el problema de la pobreza no puede solucionarse en tanto que el sistema burgués de producción sólo genera riqueza a través de la producción de la pobreza; sin embargo, el autor vislumbra a la policía y la corporación, en su condición de entidades mediadoras entre la individualidad y la universalidad de la libertad, como el camino menos imperfecto para enfrentar el antagonismo entre los individuos, las clases y la generación de la miseria social. Así, para el autor, el problema de la miseria podría encontrar un punto de quiebre relativamente eficaz en instituciones públicas (Solarte, 2012, 168).

Cuando Hegel se refiere a deberes de la sociedad para con sus miembros, no se refiere sólo a deberes en un sentido jurídico, sino en el sentido ético, es decir, en el ámbito de las instituciones, costumbres y normas que afectan la vida del *étbos* social. Los deberes éticos de la sociedad civil para con sus miembros se encarnan en instituciones públicas que procuran tutelar los derechos de los individuos (Hardimon, 1994, 196-197).

Por ello, se hace necesaria la policía como institución social, de carácter público, que busca regular y controlar el enfrentamiento de intereses en la sociedad civil, previniendo el choque entre individuos, grupos y clases sociales<sup>37</sup>. El poder policial actúa en virtud de normas

---

<sup>37</sup> La *Polizei* se refiere a la regulación de los intereses privados de la sociedad por parte de instituciones públicas, con una significación más cercana a la vida política (Duque, 1998, 826). Para Hegel, la administración pública o policía abarca las instituciones públicas que regulan y controlan los intereses de los individuos en la sociedad a fin de evitar que la libertad se desborde y termine atropellando los derechos individuales. Así, en

universales que buscan aplacar el egoísmo para proteger los derechos de los individuos para acceder al trabajo, la educación y al patrimonio social general. En palabras del autor:

El derecho a una regulación semejante para el individuo (por ejemplo, tasación de los artículos de primera necesidad) se basa en que la exposición pública de mercancías que son de uso completamente general, diario, son ofrecidas no tanto a un individuo como tal, sino a él en cuanto universal, al público, cuyo derecho a no ser engañado y la revisión de las mercancías puede ser representado y protegido – en cuanto asunto común- por un poder público (Hegel, 1993, §236).

Para Hegel, la pérdida de la dignidad y el honor afecta la identidad de los individuos, esto es, el desarrollo y reconocimiento de su libertad en un sentido subjetivo, moral. Por ello, el deber de la sociedad civil para con sus miembros implica promover las condiciones materiales que hagan posible su participación en la sociedad en tanto desarrollo y cultivo de su vida, bienestar y reconocimiento (Hardimon, 1994, 195-196).

Así, para Hegel, la sociedad civil debe intervenir y controlar no sólo al sistema de producción e intercambio, sino todos los espacios en los cuales se cultivan los derechos del individuo. Por ello, la administración pública debe regular el derecho de los padres sobre los hijos y la educación de sus miembros en las habilidades y destrezas profesionales que les permitan formarse en una profesión, participar de las clases sociales y ser reconocidos (Knowles, 2002, 287). De esta manera, la sociedad civil debe promover el desarrollo de la libertad particular, su bienestar, la realización de los fines particulares en su condición moral, íntima (Hegel, 1993, §§ 238 - 239). Así, la sociedad posee poder para prever y controlar que la vida familiar asegure el adecuado desarrollo de sujetos libres<sup>38</sup>.

---

evidente cercanía con el pensamiento hegeliano, en Colombia la constitución nacional establece que la primacía del poder policial no está en el mantenimiento del orden público, sino en la preservación y defensa de los derechos individuales (Corte Constitucional de Colombia, 1994, 29). En este orden de ideas, la constitución colombiana establece instituciones administrativas de policía, las cuales ejercen el poder, las funciones y actividades de vigilancia y control que regulan las libertades o reglamentan los derechos a fin de armonizar su ejercicio con el interés general. Entre estas instituciones se encuentran las superintendencias, las cuales son consideradas organismos de policía administrativa que ejercen control represivo y preventivo de las actividades mercantiles en los distintos ámbitos sociales (salud, economía, entre otros). (Corte constitucional de Colombia, 1994, 26-52; Superintendencia Bancaria, Concepto No. 2000023915-3. Noviembre 15 de 2000).

<sup>38</sup> Es polémico pensar en instituciones sociales que puedan restringir los derechos de los ciudadanos, en tanto sujetos particulares, en lo tocante a la educación que los padres ofrecen a sus hijos, por ejemplo. Esto en tanto que la libertad particular aparece como un principio tal que no parecería posible alguna vulneración, sin embargo, es necesario señalar que Hegel cree que las instituciones públicas deben evitar abusos de la libertad de unos individuos sobre otros. Hegel no concibe la libertad en tanto aislada de su contexto ético, por lo cual la ley, que tutela los derechos individuales, debe corregir desviaciones de la libertad. En este sentido, la administración



De esta manera, dada la contingencia de la libertad particular, la cual implica la pobreza y la plebe, se hace racionalmente necesaria la autoridad pública para regular los derechos individuales (Knowles, 2002, 286). La policía es una institución que debe intervenir sobre los intereses puramente egoístas a fin de evitar el atropello y la injusticia. Como lo dice el autor en la observación al parágrafo 236 de la *Filosofía del Derecho*:

Este interés invoca a aquella libertad frente a la regulación superior, pero cuanto más ciegame se ahonda en el fin egoísta, tanto más necesita de una regulación semejante para ser reconducido a lo universal y abreviar y suavizar las convulsiones peligrosas y la duración del intervalo en el que las colisiones deben compensarse y mitigarse por la vía de la necesidad inconsciente (Hegel, 1993, §236).

En tanto que es imposible impedir el antagonismo inherente a la sociedad, la policía tiene como fin regular los intereses, corregir de manera permanente el egoísmo y reconducirlo a los fines comunes. Se trata de una tarea permanente que no pretende eliminar el antagonismo entre individuos o clases, lo cual es imposible, sino administrar una regulación que medie el conflicto sin poner en riesgo la asociación de intereses que construye sociedad. Así, la policía asume el egoísmo que anima la competencia entre individuos y el mercado y pretende refrenar los excesos y contradicciones más evidentes en la sociedad.

Así, se muestra cómo la policía se define como una institución de regulación y arbitraje entre intereses, por lo cual su acción es parcial. Por ello, en la tarea de la reconciliación entre voluntad particular y universalidad el autor considera necesaria la corporación. Por ello, en el último momento de este trabajo se presenta la corporación en tanto institución formadora de los lazos de solidaridad que pretenden el desarrollo de la libertad individual, avanzando así en la mediación con el todo de la sociedad.

---

pública regula, corrige y controla la acción de voluntades que pueden atropellar o vulnerar el desarrollo de otras; se trata de instituciones públicas que establecen límites a la libertad individual para promover la libertad de todos. En este sentido, puede ser problemático dar tanta importancia a la eticidad como formadora de la libertad individual, pues ello podría implicar el dominio de la costumbre sobre la individualidad, lo cual pondría en peligro la aparición de individualidades originales, excéntricas –las cuales son fuente de bienestar social (Mill, 1997, 126-151). Una comprensión hegeliana de la educación no niega la originalidad particular, sino que afirma que la misma se forma a partir de la incorporación de normas vinculadas a contextos éticos, en los cuales adecúa su singularidad a su dimensión racional, espiritual (Hegel, 2000, 183). De esta manera, la libertad se cultiva en la obediencia, se gana a través del esfuerzo del sujeto por determinarse, definirse; es en la determinación, en la negación de la libertad inmediata, que el hombre se cultiva como libre, se eleva a la universalidad en la que alcanza conciencia (Hegel, 2000, 128-129; Hegel, 1993, §186).

### 3.3. La corporación como formadora de la libertad particular.

#### 3.3.1. Corporación como lugar de reconocimiento, formación y solidaridad.

Como ya hemos dicho, el sistema de necesidades es ámbito de búsqueda de la libertad de los individuos, en el que cada uno persigue sus propios intereses como únicos fines; por ende, los sujetos sólo se vinculan con otros como medios para alcanzar sus propios objetivos; en consecuencia, la conexión con los demás hombres y con las instituciones sociales aparece como externa, abstracta, limitada a relaciones puramente instrumentales (Hardimon, 1994, 219).

Esta «esfera de la actividad privada», como la llama Hardimon, implica la competencia entre individuos, la división y degradación del trabajo, la generación de la plebe, la pérdida de los vínculos propios a la eticidad inmediata, pues el sistema de producción, intercambio y consumo aíslan a los individuos generando un «atomismo» que desintegra la eticidad de la familia. Estas dinámicas sociales son propias de la sociedad burguesa, que implican la creación de riqueza así como de miseria y plebe, las cuales, como se ha presentado antes, la propia sociedad burguesa no puede superar (Rawls, 2005, 365).

No obstante, para Hegel, la libertad no sólo posee un carácter netamente privado, sino que también tiene una dimensión común, colectiva, comunitaria. Hegel critica las visiones teóricas atomistas no sólo porque consideran a la sociedad como un agregado de individuos, sino porque reducen al hombre a sus condiciones jurídicas, morales y materiales en tanto aisladas de la relación con otros hombres, de sus raíces y vínculos en el contexto de la vida ética. Por ello, en una sociedad así concebida es imposible que los individuos posean una existencia o particularidad plena y determinada (Wood, 1990, 240).

En consecuencia, la sociedad no solamente posee una esfera de actividad privada, sino también una dimensión civil, comunitaria, en la cual los individuos no sólo se interesan en sus propios intereses, sino que también conciben fines y objetivos comunes (Hardimon, 1994, 202). Así, la sociedad no puede ser reducida al ámbito egoísta de la producción y el intercambio industrial, sino que debe ser comprendida por instituciones que ejercen el papel

de mediaciones a través de las cuales se construyen las transiciones de la individualidad a la universalidad (Wood, 1990, 240).

Ahora bien, en la sociedad civil, esta transición de la esfera privada a la esfera civil o comunitaria no implica la renuncia del individuo a sus intereses privados, pues el origen de las corporaciones es el desarrollo social del principio de la libertad moderna. Una de las dimensiones fundamentales de la libertad en el mundo posrevolucionario es la posibilidad de que distintos individuos, cada uno con sus propias aspiraciones y necesidades, puedan asociarse para construir proyectos comunes (Smith, 2002, 181). Así, el principio que instituye a las corporaciones vuelve a ser la libertad de individuos que se asocian para poder realizar sus fines y derechos individuales, que se agrupan libremente en pos de un conjunto compartido de intereses y preocupaciones (Hardimon, 1994, 198).

En este orden de ideas, Hegel entiende como corporación cualquier forma de asociación legalmente reconocida por el estado y que no es en sí misma parte de la estructura estatal (Wood, 1990, 282). Por ello, son corporaciones las asociaciones de profesionales o de artesanos, las iglesias y juntas comunales, aunque, en el aparte estudiado de la obra, el autor se centra en las corporaciones en un sentido productivo y profesional (Hegel, 1993, §270, §288; Hardimon, 1994, 190)<sup>39</sup>.

A este tenor, la noción hegeliana de corporación tiende un puente que permite superar el egoísmo del sistema de las necesidades, pues para Hegel estas asociaciones construyen formas

---

<sup>39</sup> El origen histórico de la corporación son los gremios medievales que estaban integrados por todos los maestros, oficiales y aprendices que compartían la misma profesión u oficio. Se trata de cuerpos sociales que tienen como fin el desarrollo y protección de los intereses de un mismo oficio de tipo artesano o comercial. El origen histórico de los gremios como institución se halla en las asociaciones de trabajadores del mundo romano, las cuales fueron reconocidas como *collegium*, esto es, como grupos de personas que se instituían como entidad jurídica con derecho a poseer o contratar. Las universidades, por ejemplo, aparecen en el siglo XII como corporaciones que vinculan a maestros y aprendices con el fin de colaborar y apoyar a sus miembros en el aprendizaje y el trabajo intelectual. Así, de la filiación de los «maestros» a un *studium* deviene su autoridad y reconocimiento en el saber o en la enseñanza (Borrero, 2008, 37-38). Ahora, Hegel se aparta de la tradición medieval pues no está pensando en las corporaciones como "comunidades" cuasi naturales, formadas por la tradición o la historia, sino como grupos de individuos libres, que han optado por un oficio u profesión a partir de sus propios deseos y decisiones. Por ello, las Corporaciones en Hegel no son gremios cerrados y burocratizados, al estilo medieval, sino cuerpos sociales que reúnen a individuos que han elegido libremente una profesión y, por ello, se unen a otros hombres que buscan sus mismos intereses. Así, la corporación desarrolla el principio moderno de la libertad de asociación (Smith, 2003, 180-181).

válidas de vida en común, con un *étos* particular, que vincula aspiraciones, prácticas y creencias comunes. La pertenencia a la corporación es una fuente de reconocimiento que va más allá de la afirmación legal de la igualdad de todos los hombres ante la ley, propia de la administración de justicia; las instituciones jurídicas, como hemos visto, tienen como fin la defensa de la propiedad, por ello, están unidas a la defensa de la actividad privada que se desenvuelve en el sistema de las necesidades (Hegel, 1993, §209; Hardimon, 1994, 202). A su vez, el reconocimiento social que otorga la administración pública también es parcial, pues no define la identidad particular del individuo en el contexto social; si bien las instituciones de policía defienden los derechos individuales ante posibles atropellos del mercado, este reconocimiento es genérico pues no hace valer ni restituye el derecho a la identidad de los individuos en su particularidad social (Hardimon, 1994, 200).

Las corporaciones, por su parte, son instituciones sociales que poseen el derecho de reclutar a sus miembros. Estos miembros no se pueden asimilar a los jornaleros, que realizan tareas u oficios aislada u ocasionalmente, sino que se trata de los trabajadores en la sociedad industrial, que tienen que certificar una determinada maestría en un campo profesional específico (Hegel, 1993, §252), los cuales viven de acuerdo con unas determinadas reglas, deben hacer valer habilidades y una rectitud práctica (*Rechtschaffenheit*) propias a una profesión determinada. Por ello, quien ingresa a una corporación se gana, por su libre decisión y esfuerzo, una forma de reconocimiento concreto; quien hace parte de la corporación desarrolla toda la amplitud de elementos y rasgos sociales relacionados con una particular forma de subsistencia (Hegel, 1970, 7/393-394), posee una identidad y posición social que lo distinguen de los otros en el ámbito público (Hegel, 1993, §293; §308). Por ello, la pertenencia a una corporación es ya un logro que implica en honor de gozar de una dignidad socialmente reconocida, que no se reduce a una adhesión formal a un conglomerado impersonal; se trata de la vinculación de individuos concretos a una asociación en la cual logran desarrollarse activamente, en la que se comparten puntos de vista y maneras de vivir (*Lebensweise*), lo cual define su identidad individual (Hardimon, 1994, 200; Knowles, 2002, 295; Hegel, 1970, 7/395).

Los vínculos entre hombres que comparten un proyecto profesional generan relaciones de camaradería que construyen un hogar en medio de la sociedad, que implica posturas en torno

a los problemas sociales, lo cual les asegura una participación social y pública fuerte (Hardimon, 1994, 200). Los vínculos solidarios de la corporación definen el rostro particular de cada individuo. Entonces, cuando los individuos se saben socialmente reconocidos en tanto miembros de una corporación, amplían sus objetivos pasando del egoísmo a la solidaridad: cuando los individuos descubren que su identidad está entrelazada en acciones y prácticas, creencias y hábitos compartidos, entonces amplían el horizonte de su individualidad y comienzan a concebir como propios los intereses comunes. Por ello, la corporación posee una importante función socializadora y cuasi-política –como veremos en el último aparte del trabajo. En palabras de Hardimon: "Cuando los miembros de una corporación han llegado a reconocer las características comunes de sus objetivos y proyectos, comienzan a actuar no sólo por sus propios objetivos (o por el bien de sus familias), sino también por los objetivos de sus compañeros miembros de la corporación o por la corporación en sí misma" (Hardimon, 1994, 201)<sup>40</sup>.

De esta forma, al asumir tareas dentro de su corporación, los individuos conforman un grupo que comparte deberes, derechos y virtudes, devolviendo la sustancia ética a sus vínculos esenciales (Pinkard, 1986, 224), solo que ya no de manera inmediata sino a partir de la búsqueda de los propios intereses. Así, entonces, la corporación cultiva la certeza ética (*sittliche Gewissen*) de los individuos, esto es, la conciencia de sí mismos en tanto vinculados con una comunidad concreta; la corporación hace posible una forma de reconciliación entre la libertad particular y la universalidad ética entendida ésta como agrupaciones sociales concretas (Smith, 2003,178).

En este proceso podemos observar que las corporaciones poseen gran importancia educativa, pues al entrar a administrar los asuntos comunes y realizar tareas específicas, el individuo limita sus inclinaciones a través de la disciplina, los hábitos y la conciencia de un trabajo con otros, lo cual cultiva sus propias búsquedas personales en el sentido del servicio a lo común. Esto forma la conciencia de la responsabilidad con sus otros y cultiva virtudes como la cooperación, la lealtad y la camaradería, por las cuales el individuo se piensa y es consciente de sí (Hardimon, 1994, 200; Hegel, 1993, § 255). De esta manera, hacerse parte de

---

<sup>40</sup> Traducción del autor de este trabajo.

una corporación conlleva modelar una concepción personal de sí mismo en la cual el vínculo con los demás es central, pues sirve de base para una mejor comprensión de sí mismo (Hardimon, 1994, 199). En la relación corporativa el individuo construye su dignidad, esto es, el vínculo con otros se desarrolla como un proceso de aprendizaje, de construcción de sí, de modelación – en el sentido de *Bildung*- que le permite al individuo trabajar para darse respetabilidad y un sentido social. Así, la formación que ofrece la corporación permite al sujeto actuar para construir su condición libre y su dignidad (Wood, 1990, 241).

Así, la corporación establece las reglas de una formación teórica y práctica que permiten al individuo valerse por sí mismo y ser reconocido en el todo social (Wood, 1990, 241); además, como ya se ha dicho, la corporación recluta y entrena a sus miembros en habilidades y conocimientos que les permiten ganarse la vida por sí mismos y ser reconocidos por el sólo hecho de hacer parte de esa corporación, pues se trata de una vinculación a una asociación concreta, a una agrupación legalmente reconocida; por ende en la corporación el reconocimiento deja de ser universal en un sentido jurídico formal y se hace concreto, social (Hegel, 1993, §253; Wood, 1990, 241).

Por otra parte, la corporación protege a sus miembros de las contingencias de la sociedad industrial moderna que conducen a la plebe, lo que se hace en un primer momento a través de la formación en destrezas y habilidades productivas, pero también brinda un apoyo concreto al individuo en dificultades. Como en la corporación los individuos aprenden a trabajar y a valerse por sí mismos, el sujeto no es objeto de una asistencia humillante, sino que es educado para así enfrentar por cuenta propia sus dificultades; a su vez, los miembros ricos de la corporación pueden apoyar a sus compañeros sin que ello implique soberbia (Hegel, 1993, § 253). El cuidado que hace la corporación de sus miembros atiende a sus condiciones particulares, concretas, subjetivas. Se trata de una atención que no es impersonal, como la defensa de los derechos individuales que realiza la policía, pues la corporación cuida de sus miembros asegurando no sólo sus derechos universales, en un sentido formal, sino acercándose a sus dificultades específicas (Hardimon, 1994, 198, 199). Como ya se ha dicho, en las corporaciones opera un principio de cooperación que cultiva en sus miembros un sentido de dignidad e igualdad, superando en ellos la exclusión producida en el mercado y la condición de dependencia propia del asistencialismo. Así la amistad, la cooperación y la

solidaridad son características propias a las relaciones entre miembros de las corporaciones (Hardimon, 1994, 198). El apoyo entre los miembros de la corporación surge de la solidaridad en tanto vínculo ético que cultiva la dignidad y libertad individuales, lo cual cultiva lazos éticos, pero no como los de la familia, de sangre y de afecto, sino sociales y mediados por el reconocimiento profesional o de pertenencia a un mismo grupo. El vínculo solidario de la corporación se crea en la libertad individual, no en el amor.

Por otro lado, quien no puede hacer parte de una corporación está reducido a una actividad desprotegida, por lo cual está privado de la dignidad y el reconocimiento de la pertenencia a una clase social reconocida; quienes no logran acceder a las corporaciones por sus propias condiciones o por las reglas de la corporación, buscan su reconocimiento a través de demostraciones externas de su éxito, lo que es bastante limitado, porque se necesita ganar el reconocimiento como miembro de una clase (Hegel, 1993, §253). El reconocimiento ganado por la pertenencia a una corporación, sobrepasa por mucho el reconocimiento moral y jurídico formulado en el derecho abstracto (Knowles, 2002, 295). Así, Hegel muestra que en la sociedad moderna la ruptura que implica el individuo en el mundo ético inmediato, se va resolviendo mediante formas de reconocimiento mediadas por comunidades y asociaciones. Pero esta sociedad civil basada en el desarrollo de la individualidad no logra superar sus propias contradicciones, de modo que siempre deja personas viviendo por fuera de los ámbitos de reconocimiento. La corporación, en tanto comunidad social que promueve y defiende intereses particulares, también implica exclusión.

Hegel concibe la corporación como una institución social que ofrece a sus miembros la participación en un espacio ético que les sirve de hogar, de lugar en el que pueden cultivar su identidad ante el todo social; se trata de una “segunda familia” para los individuos, en la cual éstos pueden enfrentar la miseria y demás contingencias inherentes al sistema de necesidades (Hegel, 1993, §253; Hardimon, 1994, 200). Como ya se ha dicho, si bien en la familia se da el vínculo entre libertad subjetiva y universalidad, esta unión es natural, está marcada por la intimidad de una relación afectiva en la que los miembros renuncian a algunos de sus derechos individuales, mientras que la corporación es una institución en la que se preserva siempre la libertad individual de sus miembros; el vínculo en la corporación es creado por individuos cuya libertad y búsquedas privadas han sido explícitamente desarrollados. La corporación se

funda en el interés individual que se pone en común, no en el sentimiento; la solidaridad en las corporaciones se ha construido por personas que no renuncian a la búsqueda de sí mismos sino que han ampliado su mirada en una relación con otros sujetos egoístas (Hardimon, 1994, 198). Así, el “nosotros”, fruto del proceso de formación en la solidaridad corporativa genera una vida espiritual no inmediata, como la familia, sino mediada por la libertad particular como un momento interior a la sustancia ética (Hegel, 1993, §256). Si en la familia aparece un vínculo natural marcado por el sentimiento y en el sistema de necesidades impera el cálculo y el pensamiento estratégico centrado en el interés privado, en la corporación se conserva el pensamiento y el interés privados, pero vinculados a un conjunto compartido de intereses y motivaciones. Así, el amor natural se transforma en una forma de solidaridad que podría considerarse un altruismo autorreferencial (Knowles, 2002, 285).

En conclusión, en este aparte se ha mostrado cómo para Hegel la corporación posee una naturaleza formadora, la cual permite al individuo ampliar su mirada e intereses egoístas sin renunciar a ellos, pues la corporación propicia una transición desde el individualismo a una forma de solidaridad (Hardimon, 1994, 199; Wood, 1990, 240; Marini, 1989, 232,233). Igualmente, se ha mostrado cómo en la corporación la libertad individual es formada, pues se cultivan intereses y prácticas más universales, que le permiten acceder a una identidad y honor sociales, las cuales son fruto de la pertenencia a un grupo o a una profesión bajo reglas y procedimientos reconocidos (Hardimon, 1994, 199). También se ha mostrado cómo la corporación aparece como un hogar para sus miembros, que no sólo les ofrece educación y reconocimiento, sino que también cuida de ellos en sus intereses y necesidades subjetivas ante las contingencias del mercado y que, por ello, se hacen una comunidad fundada en la libertad de sus miembros que es, junto con la familia, una raíz ética del estado (Hardimon, 1994, 198). A su vez, también se ha hecho evidente cómo la asociación y el desarrollo de intereses en una comunidad social implica reglas y normas que el individuo debe cumplir, so pena de verse excluido, lo cual le impide su reconocimiento social en un sentido propio (Hegel, 1993, §253).

Ahora bien, como en esta sección del trabajo se ha mostrado la importancia de la corporación en tanto lugar para el reconocimiento, la formación y el cultivo de la solidaridad social, en el último apartado de este trabajo se aborda el carácter político de esta institución social y su papel en la participación de los individuos en la vida del estado.



### 3.3.2. La corporación y la participación política.

Para Hegel las corporaciones, en tanto comunidades cívicas, poseen una función política crucial, la cual se puede definir en dos perspectivas, una referida a la vinculación específica de las corporaciones a la estructura del estado y otra orientada a la comprensión de los asuntos públicos por parte de sus miembros, lo cual podríamos definir como un rol cuasi-político (Hardimon, 1994, 201).

Respecto a la participación política de las corporaciones, en un primer momento es identificable el lugar de sus directivos en el poder ejecutivo o gubernativo del estado. Para Hegel, el poder gubernativo tiene por tarea el cumplimiento y aplicación de lo universal en los casos particulares, asegurando la cohesión y articulación orgánica del cuerpo político (Hegel, 1993, §287; Knowles, 2002, 328). Así, la administración de justicia, la policía y la administración gubernamental hacen parte de esta esfera gubernativa del poder público. Esta función de gobierno es ejercida por funcionarios elegidos por los miembros de las corporaciones y ratificados por el estado (Hegel, 1993, §288), aunque también hacen parte de esta estructura estatal los profesores, así como los miembros de la judicatura y los funcionarios de policía (Knowles, 2002, 330)<sup>41</sup>.

En un sentido general, el control del poder ejecutivo se centra en la regulación de los precios, la normalización de la educación de los niños, así como la vigilancia de las corporaciones. Estas funciones poseen el objetivo fundamental de dirigirse a la población con el fin de velar por la eticidad y civilidad entre los miembros de la sociedad civil y cuidar su conexión con los fines universales del estado (Hegel, 1993, §289; Knowles, 331). Así, para Hegel los funcionarios deben asumir un espíritu de eficiencia y búsqueda de los fines públicos en medio del antagonismo y competencia que marcan la sociedad civil (Hegel, 1993, §289), con el fin asegurar que los ciudadanos comprendan que los fines particulares de cada uno, de las clases y corporaciones se identifican con los fines del estado. Precisamente por ello, los funcionarios tienen como misión cultivar no sólo intereses corporativos particulares, sino también los vínculos entre dichos intereses particulares y los fines públicos, generales. Para

---

<sup>41</sup> Se evidencia en este punto la equiparación entre miembros de la clase de los funcionarios públicos con las autoridades, presidentes y administradores de las corporaciones y clases. Esta equiparación revela, en opinión de Knowles, la “flexibilidad” de las categorías lógicas hegelianas (Knowles, 2002, 330).

Hegel, el saber subjetivo que poseen los individuos del estado, en tanto que éste garantiza su bienestar y la realización de sus fines personales, es fuente de su patriotismo. Precisamente en este aspecto se evidencia el papel formativo que cumplen las autoridades de las corporaciones desde una perspectiva social y política (Hegel, 1993, §289).

Sin embargo, dado que los directores o administradores de las corporaciones están centrados en sus propios intereses y ellos mismos están vinculados estrechamente a los fines particulares de su grupo, entonces su gestión está unida a la trivialidad, la corrupción y la ineptitud; este hecho, vinculado a la contingencia propia de la competencia en la sociedad civil, hace necesaria una organización gubernamental que asegure un control y vigilancia estatal de las corporaciones (Knowles, 2002, 295-301; Hegel, 1993, §§289-290, §295)<sup>42</sup>. En este sentido, la presentación hegeliana, preocupada por la estructura orgánica del cuerpo político, opta por una dirección vertical de las corporaciones a partir de la autoridad del príncipe a fin de asegurar la cohesión horizontal de la sociedad civil (Knowles, 2002, 331).

En un segundo momento, es necesario decir que las corporaciones poseen un lugar en el poder legislativo del estado, el cual tiene como objeto las leyes, normas escritas con carácter universal, en su actualización y determinación permanente respecto a los derechos civiles de las personas y comunidades (Knowles, 2002, 331). Los representantes de las corporaciones, en concreto, tienen un lugar específico en la primera cámara de diputados; dichos representantes son elegidos por las corporaciones en tanto asociaciones de la sociedad civil (Hegel, 1993, §308). Esta cámara legislativa reúne los diputados que representan las corporaciones, las cuales vinculan los intereses particulares de la clase industrial de la sociedad (Hardimon, 1990, 201). Así, los individuos miembros de la sociedad civil no eligen directamente sus representantes mediante voto directo o universal, sino a través de las corporaciones (Hegel, 1993, §308). Para Hegel los individuos aislados, si bien poseen una irreductible dignidad moral así como derechos jurídicos reconocidos, no logran definir su ser particular; su pensamiento y su libertad no son concretas, sino formales. Por ello, el estatus político sólo se alcanza como fruto de una permanente actividad cívica al interior de una corporación (Knowles, 2002, 333);

---

<sup>42</sup> En este mismo sentido vale la pena preguntar por los rasgos de la autonomía de las corporaciones en tanto entidades que reúnen intereses individuales en el marco de la sociedad civil, asunto que Hegel no elabora suficientemente (Knowles, 2002, 300-301).

la condición política de un ciudadano es efectiva únicamente en tanto se hace parte de una comunidad. Así, como ya se ha indicado, las corporaciones ofrecen al individuo una posición social, un hogar que le permite realizar su propia y particular identidad. En la medida en que una persona se vincula a una comunidad cívica en la que asume fines universales, su individualidad adquiere contenido (Hardimon, 1994, 201; Hegel, 1993, §308).

Finalmente, en un tercer momento, a partir de lo dicho podemos colegir que la corporación cultiva una forma de participación cuasi-política, en tanto que no implica actividades internas a la estructura misma del estado o a nivel propiamente político (Hardimon, 1994, 201). La participación de los ciudadanos en los asuntos políticos es una herencia fundamental de la ciudad antigua; en Atenas los ciudadanos participaban de manera directa de las decisiones públicas, no sólo con su palabra, sino también con sus acciones en tanto ciudadanos dignos de confianza que bien podían defender a la polis en la guerra o ser elegidos para cumplir tareas públicas de gobierno (Rawls, 2002, 23). Sin embargo, Hegel limita la participación política de los ciudadanos modernos, pues el funcionamiento del estado queda en manos de una clase especializada de funcionarios, quienes, como veíamos en el segundo capítulo de este trabajo, tienen como objeto fundamental de su actividad la búsqueda de los fines estatales universales (Hegel, 1993, §205; §§287-297; Hardimon, 1994, 201).

Ahora bien, dado que la sociedad civil aparece como la institución intermedia entre la familia y el estado, y en ella no es posible la acción de los individuos en el sentido de lo público ni en el sistema de las necesidades ni en la administración de justicia ni en la administración pública, entonces la corporación es la institución de la sociedad civil que ofrece un lugar en el que es posible el cultivo de los fines comunes. Esto no quiere decir que la corporación sea una institución con un sentido plenamente universal, categoría que corresponde, en el ámbito del espíritu objetivo, al estado (Hegel, 1993, §258). La corporación es una institución de la sociedad civil, por lo cual tiene por naturaleza sustantiva el desarrollo de la libertad particular, de modo que su actividad se circunscribe y se limita al desarrollo y cuidado de intereses particulares en el ámbito general de la sociedad.

Sin embargo, la corporación añade a los intereses de cada uno de sus miembros los fines comunes del grupo, cultivando una identidad e interés ampliado, más general. Por ello, pese a las limitaciones que le son esenciales a la corporación, ésta ofrece un espacio social en el que

los individuos pueden desarrollar un actuar dirigido a fines públicos (Hegel, 1993, §255; Hardimon, 1994, 201). De esta manera, en la corporación se construyen espacios comunes que tienden un puente, así sea parcial, que permite al individuo concebir lo común, interesarse y comprender problemas y necesidades que van más allá de sí mismo. Por ello, la corporación hace posible al individuo participar activamente de fines públicos en un sentido cuasi-político. La institución corporativa construye una mediación solidaria que tiende a cerrar las brechas entre el egoísmo y la comunidad política, así este puente sea muy frágil dadas las contingencias inherentes a la sociedad moderna (Hardimon, 1994, 201-202).

## Conclusiones

Este trabajo ha reconstruido el concepto de la sociedad civil como esfera de la vida ética en la que se desarrolla la libertad particular como un camino antagonismo y formación *Bildung*.

Ante la pregunta política moderna por cómo conciliar los intereses de individuos y grupos particulares con la comunidad general, Hegel concibe la eticidad (*Sittlichkeit*) como categoría en la que las instituciones objetivas se reconcilian con el interés y deseo particulares. Así, la idea de la voluntad se hace concreta en la eticidad en cuanto que en ella las tradiciones, creencias y costumbres históricamente construidas por una comunidad humana se vinculan con el pensar, el querer y el hacer de los individuos (Hegel, 1993, §142).

El primer momento de la eticidad es la familia, la cual es una comunidad ética en la cual los individuos están unidos por lazos de sangre y por el amor, por lo cual los sujetos renuncian a un yo separado, diferenciado, para constituir un nosotros común. Así, la libertad es base de la vida familiar moderna (Knowles, 2002, 241, 243-244).

Quienes hacen parte de la familia son «miembros» de una comunidad en la que cada uno posee “fe y confianza” en sus otros, con quienes vive una relación de solidaridad en la cual se niega la voluntad personal para afirmar el vínculo con sus otros; así, cada uno posee conciencia de sí en la relación común (Ritter, 1989, 153; Hegel, 1993, §158).

En este orden de ideas, la familia posee importancia en el problema de la formación social de los individuos en tanto que ella cultiva a los hombres en la vida ética, esto es, ofrece a los hijos un “segundo nacimiento”, es decir, una educación en las normas, tradiciones y costumbres que son raíces de su propia personalidad (Hegel, 1997, §521). Por otra parte, la familia educa a los hijos en la conciencia de su libertad moral individual y, por ende, cultiva en ellos la necesidad de perseguir sus fines y aspiraciones particulares. De esta manera, por una parte, la familia forma a los hijos en las normas y costumbres, haciéndolos miembros de la comunidad ética y, por otra parte, cultiva en ellos la búsqueda de su autonomía. Por ello, la familia es espacio de formación ética que cultiva los dos momentos propios a la eticidad, estos son, la universalidad y la particularidad.

Sin embargo, en la familia la unión entre universalidad y particularidad es inmediata, formal. Para Hegel la libertad sólo es concreta en tanto que el individuo desenvuelve sus propios intereses particulares y adquiere una identidad definida por su propio trabajo y esfuerzo en el ámbito de relaciones entre hombres libres, en el espacio social. De esta manera, el desarrollo del concepto implica que la libertad se desenvuelva y se reconcilie con la comunidad, lo cual sólo es posible en el estado político.

Para el autor, el mundo moderno exige que los individuos persigan en el mundo sus propios intereses y se reconozcan y reconcilien en un mundo en el que se encuentren como en un hogar. Esta reconciliación entre individuos y comunidad universal conlleva que la comunidad política vea los fines y objetivos de los ciudadanos como propios (Hegel, 1993, §257).

Precisamente por ello, para Hegel, es necesaria la existencia de la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) como institución ética intermedia entre la familia y el estado. Este momento de la vida ética tiene como fin el desarrollo de la libertad particular; por ello, en la sociedad civil cada individuo afirma sus propias necesidades, intereses y búsquedas y, a su vez, se vincula a otros para desarrollar intereses comunes, ampliando su visión por encima del individualismo.

En este orden de ideas, el desarrollo de la libertad particular en la sociedad civil contiene dos etapas, la primera centrada en el desarrollo material y la tutela jurídica del interés privado y la segunda enfocada en el desarrollo comunitario y civil de la libertad particular. La sociedad civil posee un doble carácter, pues se revela como espacio que promueve los individuos para que desarrollen sus intereses privados y, por otra parte, también es ámbito que ofrece las condiciones para la defensa y el cultivo de asociaciones que construyen perspectivas, prácticas y creencias comunes (Hardimon, 1994, 202). De esta manera, la sociedad opera transiciones desde la lucha individualista propia del mercado hacia instituciones y asociaciones que construyen el estado político (Wood, 1990, 240).

La primera etapa de la sociedad civil está conformada por el sistema de las necesidades y la administración de justicia. En el sistema de las necesidades los individuos se revelan como engranajes del sistema de trabajo, producción e intercambio propios de la sociedad industrial moderna. Tal y como lo ha señalado Marini, este sistema de trabajo es fuente de formación del

entendimiento y del carácter, pues el hombre moderno, a diferencia del esclavo de la ciudad antigua o del siervo del mundo feudal, es libre de elegir su profesión y, por ende, hacer parte de una clase (*Stand*) en la cual desarrollar su actividad productiva en la sociedad (Marini, 1989, 232).

El hombre moderno elige una profesión, busca realizar un proyecto propio en el mundo social, por lo cual se asocia a otros individuos libres para promover objetivos comunes. En el trabajo el hombre adquiere una disciplina práctica y se hace capaz de entender, esto es, aprende hábitos, técnicas y habilidades productivas, así como creencias y maneras de pensar vinculadas a la producción en una determinada clase.

Así, la libertad en tanto la experiencia de reconciliación del hombre con su mundo se gana a través del trabajo, se hace concreta en tanto se realiza en la cooperación con otros, quienes también buscan su propia y particular realización. Encontrar un lugar en el mundo en el cual el hombre se sienta como en su hogar conlleva el esfuerzo del trabajo. De esta manera, el trabajo posee un papel crucial en la formación social del hombre en tanto le muestra que su profesión y el reconocimiento son el resultado de su propia actividad en medio de la sociedad.

Por otra parte, Hegel muestra cómo en el mercado cada individuo está guiado por su propio interés, de modo que se relaciona con los demás y con las instituciones sociales de manera estratégica e instrumental; en consecuencia, la sociedad aparece como un sistema conformado por átomos independientes trenzados en una competencia que articula relaciones materiales y económicas. Por ello, la economía política clásica ha captado que el egoísmo, que genera la competencia general entre individuos, también teje los distintos individuos en un orden en el que el trabajo y producción de unos satisface las necesidades de otros.

Sin embargo, el antagonismo entre los distintos individuos, avivado por el deseo egoísta por el lujo y el derroche, conllevan también la miseria ajena. Así, Hegel muestra cómo la desigual participación en el patrimonio y riqueza sociales, la multiplicación de las necesidades y medios de satisfacción, así como la exacerbación del egoísmo y la generación de la plebe patentizan el sentido negativo de la sociedad civil. De esta manera, Hegel expone cómo el tipo de trabajo moderno, fuente de cultura y liberación, también es camino de dependencia, pobreza y miseria.

La negatividad propia del sistema de las necesidades también se expresa en la maquinización del trabajo y estandarizando la producción, propias de la fábrica, lo cual conduce a la deshumanización del trabajo y a la exclusión de muchos de la posibilidad de trabajar, por lo cual pierden la oportunidad de participar de los bienes materiales y espirituales de la sociedad.

Así, el sistema de trabajo y generación de riqueza y civilización también genera exclusión, pobreza y miseria, problemas que la sociedad no puede solucionar (Ruda, 2011, 165-166). Así, en el mundo moderno la afirmación de la libertad de los hombres se expresa en un sistema de necesidades fundado en un «individualismo atomista», el cual genera el antagonismo social que conduce a la plebe.

Por su parte, la administración de justicia se muestra como momento que hace parte de la esfera social que promueve y defiende el interés privado, pues las instituciones jurídicas defienden el interés de los individuos en tanto propietarios. El derecho aparece como un sistema instrumental necesario para asegurar una adecuada regulación de la economía; ante este sistema los individuos aparecen con el fin de defender su interés. El antagonismo social entre individuos, propio del sistema de necesidades, se expresa en las disputas jurídicas (Hardimon, 1994, 202).

Ahora bien, para Hegel, en tanto que los individuos se conciben ante la ley como hombres con iguales derechos y deberes, la administración de justicia posee una importante misión educativa, pues cultiva en cada individuo la conciencia de su libertad y dignidad, la cual comparte con todos los demás seres humanos (Hegel, 1993, §209). Así, en el conocimiento y discusión pública de las leyes, en la participación en los procesos, en los tribunales, en los jurados y demás instituciones jurídicas, el individuo entiende el valor universal de su personalidad, en tanto sujeto libre, digno, con derechos y deberes para con el todo social. Para Hegel, en la práctica jurídica cada hombre se reconoce y es reconocido en su condición universal. Precisamente por ello, la administración de justicia lleva a los hombres a respetar la ley, no por temor, sino por la conciencia de los otros en tanto personas (Hardimon, 1994, 203).



Sin embargo, en la medida en que la administración de justicia se centra en la defensa de los intereses privados, su sentido educativo es parcial. A este tenor, la sociedad civil también incluye una esfera comunitaria, la cual es constituida por la administración pública y la corporación.

La administración pública hace posible que la sociedad civil sea un lugar con condiciones propias de una comunidad, ello en tanto vela por los bienes comunes que hacen posible el desarrollo y el bienestar de todos los individuos, tales como la conservación de carreteras y la iluminación, la seguridad pública, la educación, entre otras (Hardimon, 1994, 203). Estas instituciones policiales también regulan y controlan el mercado para evitar que se vulnere el derecho de los sujetos en la búsqueda de su bienestar; se trata de una institución que tutela los derechos de los individuos a fin de promover su desarrollo.

El carácter formativo de la administración pública está en que ella enseña a los individuos a preocuparse por los bienes, espacios y servicios comunes en tanto condiciones sociales en las cuales vivir. Así, el individuo comienza a exigir derechos y condiciones sociales comunes, lo cual lo lleva, implícitamente, a concebirse como miembro de una comunidad. Además, ante las instituciones públicas los individuos excluidos pueden exigir su derecho a vivir con bienestar, como hijos de la sociedad; por ello las instituciones de policía son mediaciones para enfrentar la miseria (Hardimon, 1994, 203). Sin embargo, la policía abarca instituciones impersonales, reguladoras, preventivas, que no poseen elementos de construcción cooperativa y solidaridad.

Por ello, en el último momento de la sociedad civil Hegel presenta a las corporaciones como comunidades en las que los individuos se asocian a partir de intereses o de una condición profesional común. Las corporaciones son fundamentales en la formación de una comunidad en tanto que fundan, junto a los intereses individuales, fines comunes; de esta manera, la corporación amplía la visión del individuo más allá del egoísmo y tiende mediaciones de solidaridad con sus otros. La solidaridad no implica sólo la defensa de los derechos de los individuos, sino también la ocupación y el cuidado de sus necesidades particulares (Hardimon, 1994, 204).

Igualmente, los miembros de la corporación se forman en habilidades, competencias y formas de pensar comunes que les permiten construir su identidad particular y valerse por sí mismos. Así, la corporación forma profesionalmente a sus miembros y les ofrece un lugar ético que, de manera similar a la familia, les permite construir su propia posición particular, su dignidad y honor.

La corporación construye las mediaciones que reconcilian y conservan la libertad individual con intereses y fines comunitarios, construyendo vínculos éticos; si bien el egoísmo se conserva, éste se media a través de la formación de intereses comunes que amplían la mirada hacia objetivos más generales. De esta forma, la corporación es la institución que brinda a los hombres la posibilidad de construir una relación más reconciliada con la universalidad ética. La corporación construye una relación que permite al sujeto comprender que solamente en la mediación con la comunidad universal es posible la plena realización personal.

Desde una perspectiva política el papel de las corporaciones puede identificarse tanto en el poder ejecutivo o gubernativo del estado, como en la primera cámara de diputados, la cual hace parte del poder legislativo.

Los funcionarios de las corporaciones, como miembros del poder ejecutivo del estado, tienen por tarea velar por la conexión entre los fines generales del estado y asegurar la cohesión de dichos fines con los intereses particulares desarrollados en la sociedad civil. Así, su función implica buscar la realización de los fines y objetivos públicos en medio del antagonismo social (Hegel, 1993, §289).

Por otra parte, los representantes de las corporaciones participan del proceso legislativo que tiene por objeto la definición y actualización de las leyes respecto a los derechos de los individuos y grupos. Dichos representantes son elegidos por cada una de las corporaciones (Knowles, 2002, 331).

Para Hegel los individuos no participan directamente del estado, sino a través de las corporaciones. Así, cada individuo hace define y hace concreta su identidad en tanto participa activamente de la corporación, en la que elige sus representantes y funcionarios logrando así una participación pública activa, cuasi-política (Hardimon, 1994, 201).

Sin embargo, todo el proceso de mediación que se desarrolla en la sociedad civil, tanto en las esferas que cultivan el interés privado como en las que se ocupan de la formación de la vida comunitaria, no demuestra la superación de las contradicciones sociales y la plebe; estas limitaciones propias de la sociedad exigen una institución superior que haga posible la realización de la libertad de los individuos, esta institución es el estado.

De esta manera, para Hegel la sociedad civil es una esfera de libertad propia e independiente ante el estado, pues ella encarna radicalmente el derecho de libre desenvolvimiento, individual y colectivo, de la particularidad. Por ello, la sociedad civil se relaciona con el estado sin perder su identidad y distinción.

El «pensar» y el «hacer» frutos de la reconciliación entre individuo y comunidad social implican una síntesis que forma al individuo en el pensar al interior de una comunidad universal, lo cual sólo será posible en el estado (Pelczynski, 1989, 258-267). Se trata de una formación social del estado y de una formación política de la sociedad; esto es, una formación de la particularidad en el ámbito social y, así mismo, una formación de lo público universal en el seno de las relaciones societales.

Así, la exposición de la sociedad civil no logra reconciliar plenamente la universalidad y la particularidad, pues el sentido mismo de la sociedad civil es la formación de la libertad individual, mediando su egoísmo en la relación con la universalidad.

La sociedad civil es el momento negativo de la eticidad, por ello es el suelo en el que crece la diversidad de opciones sociales en búsqueda del bienestar individual, la disputa entre propietarios, la reflexión crítica de la ley y la discusión social sobre el sentido de las instituciones. En consecuencia, lejos de socavar la libertad social, es necesario comprender su formación; la filosofía hegeliana concibe el antagonismo social como crisol de la libertad particular, la cual es fuente de la legitimidad y salud del estado moderno.<sup>43</sup>

Educarse es, entonces, autoconstruirse en una relación dialéctica, de carácter individual y social, que debe hacer justicia tanto a las pasiones e intereses personales como a la vocación

---

<sup>43</sup> En este aspecto es llamativa la referencia que realizó el profesor Ramón Valls-Plana en uno de sus cursos sobre la relación entre la sociedad civil y el estado en Hegel, señalando que, en su opinión, la decadencia y caída del estado soviético se debía a que la URSS tenía mucho de estado, pero muy poco de sociedad civil (Valls, 1993, 2).

humana por encontrar objetivos comunes. Esta formación no es una tarea exclusivamente escolar, sino que se dinamiza como un conflicto permanente, en el que los individuos se mueven entre su egoísmo y la construcción de espacios de solidaridad, los cuales son opuestos insoslayables en una reflexión filosófica de la sociedad civil.

Así, cada proyecto social común implica una dimensión individualista y, de manera correspondiente, las búsquedas individuales se legitiman y realizan en tanto son solidarias con fines que quiebran, siempre parcialmente, el egoísmo. Es necesario, entonces, descubrir el egoísmo y la solidaridad como las dos caras inseparables de la realidad social.

Ante la miseria, la masificación o la enajenación de los individuos en el mundo contemporáneo, diversos proyectos sociales pretenden promover formas de reconocimiento y construcción comunitaria. Sin embargo, la presentación hegeliana de la sociedad civil, en tanto dinámica formativa marcada por el antagonismo, nos muestra que no es posible superar el egoísmo, pues él es una dimensión legítima, en tanto derecho particular, de lo humano.

En consecuencia, pensar la sociedad y la construcción de proyectos solidarios en ella requiere un ánimo un tanto aciago dado que estos proyectos son siempre contingentes, fragmentarios, trágicos, pues en los sueños comunitarios siempre anida el egoísmo como la otra dimensión, necesaria, de la libertad humana.

## Bibliografía

Obras de G.W.F. Hegel:

Hegel, G.W.F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.

Hegel, G.W.F. (1970). *Werke in 20 Bänden*. Berlín: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G.W.F. (1983) *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.

Hegel, G.W.F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.

Hegel, G.W.F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Libertarias/Prodhufi.

Hegel, G.W.F. (1995). *Hauptwerke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hegel, G.W.F. (2000). *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (2008). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, G.W.F. (2010a). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Adaba Editores.

Hegel, G.W.F. (2010b). *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Editorial Gredos.

Literatura secundaria

Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel:

Amengual, G. (Ed.) (1989). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.

Amengual, G. (2001). *La Moral como Derecho: estudio sobre la moralidad en la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta.

Cordua, C. (1989). *El Mundo Ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos.

- Cordua, Carla. (1992). *Explicación suscita a la Filosofía del derecho de Hegel*. Santafé de Bogotá: Temis.
- Hardimon, M. (1994). *Hegel's Social Philosophy, the project of reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knowles, D. (2002). *Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge.
- Marini, G. (1989). Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mesa, D. (1990). *Estado, derecho y sociedad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pelczynski, Z. (1984). Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of State. *The State and civil society*. Cambridge: Cambridge University.
- Pelczynski, Z. (1989). La concepción hegeliana del Estado. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Riedel, M. (1989). La Sociedad civil hegeliana y el problema de su origen histórico. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ritter, J (1984). *Hegel and French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: The MIT Press.
- Rosenfield, D. (1998). *Política y Libertad*, México: FCE.
- Siep, L. (1989). ¿Qué significa «superación de la moralidad en la eticidad»? *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.
- Siep, L. (2005). Autorrealización, reconocimiento y existencia política. Sobre la actualidad de la filosofía política de Hegel. *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Valcárcel, A. (1988). *Hegel y la Ética: sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona: Anthropos.
- Walton, A.S. (1984). Economy, utility and community in Hegel's theory of civil society, *The State and civil society*. Cambridge: Cambridge University.

Weil, E. (1970). *Hegel y el Estado*. Córdoba: Ediciones Nagelkop.

Wood, A. (1990) *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University.

Smith, S. (2002). *Hegel y el liberalismo político*. México: Ediciones Coyoacán.

Comentarios, crítica e interpretación de la obra de Hegel:

Ameriks, K. (Ed.). (2000). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University.

Beiser, F (Ed). (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University.

Duque. F. (1998). *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Ediciones Akal.

Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península.

Izuzquiza I. (1990). *Hegel o la rebelión contra el límite*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Marx, K. (1968). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo.

Marx, K. (1998). La cuestión judía. *La cuestión judía y otros ensayos*. Buenos Aires: CS Ediciones.

Marx, K. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.

Paredes M. (1998). Hegel: El héroe político. *La política desde la ética*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

Paredes, M. (2013). Mediación y universalidad en la sociedad civil y el estado. *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Pinkard, T. (2001). *Hegel, una biografía*. Madrid: Acento.

Pinkard, T. (1986). Society Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 2: 209-232

Solarte, M, R. (2012). Like a plantation owner among his slaves. *Universitas Philosophica*. No. 58, Año 29: 157-174.

Valls-Plana, R. (1993). “Societat civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel.” Texto inédito recuperado de [http://www.icps.cat/archivos/WorkingPapers/WP\\_I\\_67.pdf](http://www.icps.cat/archivos/WorkingPapers/WP_I_67.pdf).

Obras y comentarios de la tradición filosófica de la política:

Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo Sacer III*. Madrid: Pretextos.

Agamben, G. (2000). Política del exilio. *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Editorial Trotta.

Arendt, H (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Hobbes, T. (1999). *Leviatán*. Madrid: Alianza editorial.

Hofmann, H. (2002). *Filosofía del derecho y del Estado*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Mill, J.S. (1997). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza editorial.

Negri, T. Hardt, M. (2000). *Imperio*. Cambridge: Harverd University Press.

Vallespín, F. (2002). *Historia de la Teoría Política, 4*. Madrid: Alianza editorial.

Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.

Rubio, J. (1990). *Los Paradigmas de la Política*. Barcelona: Anthropos.

Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.

Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, Ch. (1997). *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu.



Literatura en torno a aspectos jurídicos, económicos y políticos de la sociedad civil:

Amengual, G. (1993). La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad. *Revista Internacional de Filosofía Política*. No.1. Madrid: CSIC.

Borrero, A. (2008). *La Universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Coing, H. (1995). La ciencia del Derecho privado en Europa en el siglo XIX. *Glossae. Revista de Historia del Derecho europeo*, Número 7, pp. 169-182. Murcia: Universidad de Murcia.

Corte Constitucional de Colombia, sentencias T327-01, T227-97, C-024-94.

Escudero, J. A. (2012), ¿Cuándo escribirá usted una ética? Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica. Rojas J. (Ed.), *Filosofía, Ética y Sociedad, perspectivas teóricas* (pp. 9-34). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Gaviria, C. (2002). *Sentencias. Herejías constitucionales*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (1976) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press.

Superintendencia Bancaria de Colombia. (15.11.2000). Concepto No. 2000023915-3. Recuperado 28.09.2013 de <http://www.superfinanciera.gov.co/Normativa/doctrinas2000/superbancaria034.htm>

Taylor, F. W (2003). *Principios de la administración científica*. Bogotá: Edigrama.

Uribe, M. (2001). *Desplazamiento forzado en Antioquia*. Bogotá: Secretariado Nacional de Movilidad Social.