



CARLOS JESÚS MOLINA RICAURTE

**CONCEPTUALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL: UN ENFOQUE
HEGELIANO**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 19 de julio de 2013



CONCEPTUALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL: UN ENFOQUE HEGELIANO

**Trabajo de Grado presentado por Carlos Jesús Molina Ricaurte, bajo la dirección de
la Profesora Yelitsa Marcela Forero Reyes Ph.D.,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, julio de 2013**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL	16
Introducción	16
1.2. Origen hipotético de la Sociedad Civil. Deficiencias del concepto	21
1.3. Origen material de la Sociedad Civil	24
1.4. Formalización del concepto de Sociedad Civil	27
1.5. La reconciliación entre el ser y el pensar	37
CAPÍTULO 2: LÍMITES Y POSIBILIDADES DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL	52
Introducción	52
2.1. Elementos de la sociedad civil.....	53
<i>2.1.1. Principios de la sociedad civil</i>	<i>53</i>
<i>2.1.2. El sistema universal de necesidades y de los medios de satisfacer las necesidades</i>	<i>54</i>
<i>2.1.3. La administración de justicia</i>	<i>66</i>
<i>2.1.4. La policía</i>	<i>68</i>
<i>2.1.5. La corporación.....</i>	<i>70</i>

2.2. El bienestar y el derecho 72

2.3. El “hombre económico” y el “hombre político”..... 77

CAPÍTULO 3: LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y LA SOCIEDAD

CIVIL HOY 80

Introducción 80

3.1. El movimiento dialéctico en Hegel..... 83

3.2. La *Aufhebung* y el origen de la ética 84

3.3. Aplicación del método hegeliano al análisis de la Sociedad Civil..... 87

3.3.1. *Derecho en abstracto* 90

3.3.2. *Moralidad y “falsas conciencias”* 94

3.3.3. *Configuración ética del altruismo*..... 97

CONCLUSIONES..... 113

BIBLIOGRAFÍA 118

Obras de G. W. F. Hegel 118

Artículos..... 118

Bibliografía general 120

Otras Referencias..... 122

INTRODUCCIÓN

El inconformismo creciente a nivel social, político y económico y la fuerte presión ejercida por movimientos sociales, tales como la *Primavera Árabe* o el de los *Indignados*, sacuden el *status quo* de una latitud a otra. Los gobiernos son incapaces de afrontar este problema, pese a la tendencia que tiene esta situación a generalizarse. La rapidez con que se dan tales acontecimientos hace que sean cada vez menos inteligibles, produciendo la sensación de vacío e incertidumbre en cada uno de nosotros. Las ciencias, de forma denodada, se esfuerzan por explicar estos fenómenos y crear nuevas categorías que faciliten su análisis. Conceptos, tales como sociedad civil, entran en discusión.

El término de sociedad civil, como tal, tuvo origen en la economía política, y fue introducido por el filósofo escocés Adam Ferguson en el siglo dieciocho. Ahora bien, su uso se ha extendido de tal manera, que ya no puede atribuirse un interés exclusivo a la filosofía, ni siquiera a la economía, sobre el mismo. Un gran número de estudios adelantados en el campo de las ciencias sociales y humanas da cuenta de la transversalidad que va tomando el tema. Dicha complejidad denota una característica propia de la sociedad civil, lo que hace cada vez más difícil enfocarse en la sociedad civil, porque se torna concepto difuso.

El problema no sólo es epistémico, sino que hiere nuestra sensibilidad desde la capa más superficial hasta la más íntima. Las marchas y movilizaciones se han hecho parte del paisaje cotidiano, ni siquiera sabemos qué pretenden, si son legítimas sus aspiraciones o si su reivindicación de este grupo o aquél contribuye en algo a la democratización del espacio político y a una mayor inclusión. La razón principal para hacer una investigación sobre la

sociedad civil en el campo de la filosofía obedece a las impresiones que deja grabadas la realidad y de la necesidad racional de hacer un acto de conciencia de ella. ¿Cómo abordar un fenómeno tan complejo como la sociedad civil?

La condición de complejidad no implica necesariamente la ausencia de orden entre los elementos que componen una realidad. Por esa razón, desde hace algunas décadas se ha venido conformando un marco explicativo a partir de las llamadas teorías de la complejidad. Estas teorías se refieren a la constitución de un orden dentro del caos o *caosmos*. La sociedad civil, por mor de la realidad que comporta, obliga a no perder nunca de vista la complejidad que encierra y la dificultad de tematizarla, porque se trata de una característica esencial suya. Conviene estudiar la sociedad civil desde un plano fenoménico, como lo han hecho de manera excepcional las ciencias sociales, sin prescindir, con todo, del plano filosófico. Desde el punto de vista fenoménico o causal se pueden conocer en detalle las diversas manifestaciones de la sociedad civil, pero desde el plano filosófico se puede satisfacer la exigencia de racionalidad de estos fenómenos, estableciendo relaciones entre los mismos. No consideramos que haya que sacrificar la complejidad inherente a la sociedad civil sólo por hallar una solución a las contradicciones que esta misma plantea.

El hecho de que la sociedad civil se sustraiga de su comprensión integral y universal, lleva inevitablemente a formarse una idea errada de lo que es verdaderamente. De una mala concepción de la sociedad civil se desprende no sólo una discordancia cognoscitiva, sino también axiológica respecto a los valores que asignamos a esa realidad. Con frecuencia se afirman cosas de la sociedad civil que no son reales, o se le adscribe un poder que tampoco tiene. En un estudio responsable sobre la sociedad civil no debe desestimarse el análisis descriptivo de los elementos que la componen, pero tampoco debe desistirse de la reflexión filosófica y mucho menos renunciar a la garantía de racionalidad que viene con ésta.

Hay dos maneras de abordar el estudio de la sociedad civil, cualquiera que se elija sirve para determinar su naturaleza. Por un lado, tenemos el materialismo, por otro, el idealismo. Como es de suponer, el materialismo opta por la explicación material de la sociedad civil, en cambio, el idealismo lleva a preguntarse por su fundamento teórico. La explicación material de la sociedad civil se la debemos primordialmente a Carlos Marx. Para este pensador, la sociedad civil precede la aparición del Estado moderno y se

identifica con la sociedad industrializada del siglo diecinueve. En ese sentido, la sociedad civil se entiende como algo superado. La relación sociedad civil y Estado moderno no pasa de ser causal y, por ende, externa.

Por su parte, el idealismo – no el que se remonta a Platón, sino el que deriva del racionalismo y cuenta como iniciadores con Kant y Fichte – establece que la idea es el fundamento de la sociedad civil. La idea – y nos referimos a la idea en el pensamiento de un filósofo en particular, G. W. F. Hegel – está dotada de vida¹, consta de una inmanencia propia y se entiende como parte de un sistema. Al pensamiento como tal no le es legítimo hacer abstracción automática de las ideas, como si se trataran de *eventos* aislados en el orden causal. Las ideas conforman un sistema y no pueden entenderse como superadas ni podemos decir gratuitamente que éstas se vuelvan caducas. Así parezca contradictorio las ideas suponen, por necesidad, su propia superación, por tanto, desde su nacimiento ya están *de-terminadas*. El nacimiento de las ideas es tan necesario como la superación, para alcanzar su elevación y subsistencia². En la medida en que concebimos un sistema como un todo orgánico, dotado de vida, comprendemos la realidad de un modo consistente; de ese modo, a la vez que el pensamiento se hace transparente a sí mismo al poder reconocerse en la realidad, también la realidad nos aparece con un sentido, más allá del fluir mismo.

La exigencia de racionalidad lleva a que ese fárrago de acontecimientos que se engloban dentro de la sociedad civil precise de la intervención de un elemento estabilizador. Establecer el fundamento de la sociedad civil sobre la idea o concepto significa concebir la sociedad civil como algo dinámico y no simplemente como algo superado en el orden causal. Este dinamismo puede captarse, por decirse de alguna forma, a través del pensamiento; el puro fluir de la realidad es susceptible de estabilizarse por medio de la razón y adquiere el sentido de unidad para convertirse en objeto del pensamiento. Para Hegel la verdad de todo este proceso está en el Estado, como racionalidad en sí en la cual converge todo el sistema. La relación existente entre sociedad civil y Estado es de

¹ Para entender el concepto de vida debemos tener en cuenta que la realidad sólo es comprensible mediante la autoconciencia en su carácter de lo otro de ella, tiene en sí misma una cierta consistencia: “El objeto –dice Hegel- que para la autoconciencia es lo negativo, para nosotros o en sí ha retornado en sí, al igual que por otro lado lo ha hecho conciencia. Y mediante esta reflexión en sí el objeto se ha convertido en vida” DÍAZ, J. “Lo absoluto del saber absoluto”. [Versión electrónica]. En: *Eidos*. N° 11. Barranquilla: Universidad del Norte. 2009. pp. 10-34.

² Cfr. DÍAZ, J. 2009.

inmanencia, ningún elemento resulta externo al otro, y ésta es la diferencia fundamental con la explicación material de la sociedad civil ofrecida por Marx.

En este trabajo optaremos por la segunda vía, es decir, por la fundamentación teórica propuesta por el idealismo alemán, entendida, por supuesto, no como la abstracción absoluta del concepto respecto de los fenómenos que él mismo quiere explicar, sino captando la vitalidad que subyace al mismo y profundizando en la inmanencia que se manifiesta a partir de la idea. En el idealismo fue clave la identificación de la razón con la realidad; de ahí se siguió la asociación entre lo real y lo racional. En su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel aborda nuevamente este viejo problema. La filosofía moderna había dado por sentada la división entre el mundo fenoménico (correspondiente al mundo físico) y el mundo nouménico (correspondiente al espiritual), además cada uno tendría su propia legislación; el uno se regiría por la *causalidad* y el otro por la *finalidad*. No obstante, Hegel encontró que ambas leyes podían conciliarse. La condición moral en el hombre supone la superación de la necesidad natural, no obstante esta condición moral no se emancipa del todo de la necesidad, pues en la producción de su existencia social el hombre debe someterse todavía a nuevas mediaciones. Por tanto, la libertad no excluye la necesidad en la formación de la conciencia humana, pues al adquirir la razón una concreción, se sigue entonces que ella es inmanente al mundo, de ahí que la conciencia humana sea fruto de esa necesidad racional, es decir, de la manifestación de la razón en el mundo. Fue importante entonces la conexión realizada entre libertad y necesidad a lo largo del trabajo.

Hegel plantea la reconciliación entre el ser y el pensar de la siguiente manera: *En la ciencia, el conocimiento conceptualizado (...) [muestra] esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones* (§360). Por un lado, traza el derrotero para este trabajo, y por otro, determina el modo de proceder en el estudio del tema, por eso lo he titulado *Concepción Hegeliana de la Sociedad Civil*, que confirma la unidad intrínseca de *forma y contenido*.

Esta investigación tal vez no termine de resolver la mayoría de dificultades con que se encuentra cada una de las ciencias en el estudio de la sociedad civil, por la brevedad del espacio sólo podemos referirnos a aspectos generales de la filosofía, que en horabuena sí pueden aportarnos una mayor racionalidad a la comprensión del tema desde los múltiples ángulos en que se nos muestra la materia. Por último, con ella pretendí demostrar la

vigencia del pensamiento hegeliano, capaz aún de responder a las preguntas fundamentales del mundo contemporáneo.

El trabajo consta de tres capítulos. En el primer capítulo el propósito fue investigar el origen del concepto de sociedad civil; en vista de este objetivo se hizo un rastreo a través del pensamiento de la Modernidad que muestra distintas aproximaciones al concepto de sociedad civil y su recepción por parte del pensamiento hegeliano.

El segundo capítulo presenta las concreciones del concepto de sociedad civil en el pensamiento de Hegel, con sus límites y posibilidades; para ello me basé en la obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, con apoyo en otras obras del autor y en varios comentaristas que nos brindan la posibilidad de situar este concepto, de contrastarlo con las nuevas interpretaciones y de determinar los nuevos alcances que toma en la discusión. Considero una ganancia el haber consultado varias obras de Hegel, incluso haber revisado el concepto de sociedad civil en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, no obstante *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* tiene como coordenada principal el tema la libertad, una libertad en situación y en contexto, que constituye una preocupación de vital importancia en el trabajo.

En el tercer capítulo, siguiendo los pasos de Hegel, se formuló un problema, que corresponde al surgimiento de ciertos fenómenos a nivel social, político y económico en el mundo contemporáneo y que se tratan de analizar bajo el concepto de sociedad civil. Aquí fue crucial no sólo entender el sistema y el método hegelianos, sino tratar de aplicarlos. Sin querer decir una última palabra, también se consideró la relación hegeliana entre realidad y pensamiento, que no es más que la constatación de una realidad que resulta evidente *en sí* y *para sí* en la medida que revela la racionalidad que hay en su interior.

Finalmente, con este trabajo quise mostrar que todavía es posible hablar de razón en un mundo agitado y convulsionado, en el que la polarización crece incesantemente. La pregunta guía en este propósito fue acerca de la clave para encontrar esta razón.

CAPÍTULO 1

APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL

Introducción

Con el propósito de rastrear el desarrollo del *concepto* de sociedad civil, estableceremos un punto de partida que nos parece apropiado para mostrar en su mayor amplitud posible el despliegue que éste tuvo en la filosofía hegeliana, debido a que en ella confluyen una diversidad de ideas incipientes o dispersas sobre sociedad civil, alcanzando desde entonces una forma peculiar, valiosa o discutible, pero referente ineludible para cualquier estudio posterior al respecto. En este capítulo se presentan algunas fases del despliegue del concepto de sociedad civil anteriores al pensamiento de Hegel, que se presentarán desde una perspectiva filosófica y no tanto histórica, pese a la importancia que esta última encierra.

El origen del concepto de sociedad civil se remonta a Aristóteles³, pero nosotros partiremos de su significado moderno, porque él la muestra como un *hecho convencional*, es decir, como producto del consenso de los hombres y no como un simple hecho natural,

³ Cfr. BECCHI, P. “Distinciones acerca del concepto del concepto hegeliano de sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Doxa*. N° 14. 1993. pp. 379-419.

incapaz de dar cuenta de la relación entre necesidad y libertad, o entre causalidad y teleología.

Cabe advertir que tal vez tengamos que trastocar un poco el orden cronológico en la exposición del concepto, con el fin de ganar claridad para el mismo.

1.1. Sociedad Civil y poder político: problema en la determinación de su origen

El concepto de sociedad civil nunca ha estado libre de discusión, lo que pone de manifiesto su complejidad⁴. La modernidad se caracterizó por la búsqueda de nuevas explicaciones sobre el origen de la sociedad y del poder político. De ese modo se enfrentaron las teorías sustentadas en el derecho natural con las teorías contractualistas. No podemos decir que las teorías contractualistas hayan desplazado a aquellas fundadas en el derecho natural, sino que unas y otras se fueron perfeccionando hasta encontrar en Hegel un buen receptor.

El tratadista inglés Robert Filmer⁵ fue defensor de la doctrina del origen divino del poder político. Estrictamente hablando, no estableció ninguna diferencia entre organización social y organización política. Para Filmer la organización política, al igual que la familia, procede de un orden natural que se remonta hasta Adán y Eva, a partir de los cuales se da paso a una fundamentación teológica o metafísica de la realidad, y en concreto a la tesis de que todo poder y potestad sobre la tierra tiene una causa divina. La sociedad no necesita, en

⁴ “A nivel metodológico y analítico el concepto de sociedad civil está plagado de ambigüedades.” Traducción propia hecha a partir de la definición encontrada en: CRAIG, E. (Ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres y Nueva York: Routledge. 1998. pp. 369-372. “Tal como se utiliza en la actualidad, el término "sociedad civil" es desafortunadamente ambiguo, después que se subvirtiera su significado en el siglo XVII. En tiempos de Hobbes y Locke (y Grocio y Pufendorf), ésta [la sociedad civil] se representa como una sociedad cívica - es decir, como una *civitas* o un Estado. Esto es, como sociedad política. Hoy en día tiende a presentarse este nexo de relaciones sociales (de tipo económicas unas) que sobrepasan incluso que rivalizan con lo político. El término es por lo tanto difícil, pero lo importante aquí es que hay dos posibilidades. Si partimos de la hipótesis de un estado 'natural' de individuos aislados y examinamos la construcción de la "sociedad", tenemos dos opciones: podemos imaginar las personas formando relaciones y uniéndose por una vía distinta a la política; o podemos imaginar su origen [de la sociedad civil] en ausencia de un orden político y luego la construcción de uno, creando así la sociedad política.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: HARRISON, R. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge University Press. 2003. p. 156.

⁵ Cfr. ROMERO, F. *Historia de la filosofía moderna*. México: FCE.1967.

consecuencia, seguir un desarrollo distinto del que observamos en la familia, es decir, del desarrollo natural. Tanto la autoridad del patriarca en la familia, como la del rey en la sociedad política, posee el mismo fundamento divino, por lo tanto jamás deben entenderse como partes de órdenes distintos.

John Locke considera, en cambio, que la primera comunidad surge como respuesta a una deficiencia del orden natural. En la época previa a la institución del derecho y a la consolidación del orden político, los individuos viven en un estado de naturaleza y tienen derechos iguales y absolutos⁶. Cada uno puede desarrollar libremente su propia industria y buscar su bienestar particular. Los individuos, entonces, pueden acumular bienes para satisfacer sus necesidades y ello se reconoce como derechos connaturales al hombre que, sin embargo, no son ilimitados, pues la propiedad de la tierra es colectiva. De este modo se entiende que la acumulación de bienes debe derivar más de la habilidad y la capacidad propias de cada individuo que de la propiedad exclusiva sobre la tierra.

A estos derechos de libre industria y acumulación de bienes se suma el derecho a ejercer la justicia por cuenta propia. Como cada persona puede hacer justicia a su arbitrio cuando se presenten desavenencias y conflictos entre los particulares, nadie está exento de cometer abusos y desmanes. De continuar practicándose este derecho sin ningún tipo de control, es casi seguro que el sometimiento por razón de la fuerza de algunos individuos continúe y, con esto, el establecimiento de relaciones asimétricas en el orden social. Por consiguiente, a la desigualdad natural en habilidades y capacidades, se sumarían unas nuevas diferencias a nivel de las relaciones de poder.

Locke justifica la aparición del poder político como medio para la preservación de la convivencia social. Por esa razón deja en manos del poder político tanto la administración de justicia como la defensa de la soberanía frente a la injerencia y amenaza de enemigos

⁶ “Desde el punto de vista de la organización política las personas sólo pueden estar en uno de los dos estados de acuerdo con Locke: el estado de naturaleza o el de la sociedad civil. Mostrar cómo el Estado puede ser legítimo es, para él, mostrar cómo se puede llegar del estado de naturaleza a la sociedad civil de manera moralmente irreprochable. ¿Cuál es ese estado de naturaleza, como tal? Locke dice que en este estado todas las personas son libres, iguales e independientes. Locke no quiere decir que las personas sean libres de hacer lo que quieran. Ellos no son libres (moralmente hablando) para actuar en contra de la ley natural. En el estado de naturaleza la gente es libre de hacer lo permitido por la ley de la naturaleza. El estado de naturaleza es una condición en la cual ninguna de las instituciones del Estado existe, y por tanto, en el que no hay requisitos por parte de la ley positiva.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: LLOYD, D. A. *Locke On Government*. London and New York: Routledge. 1995. p. 20.

exteriores (*Segundo tratado del gobierno civil*). A diferencia de Filmer, Locke considera que la organización política es una creación de la sociedad, que le permite protegerse a sí misma de las fuertes divisiones que generan los intereses individuales al interior; para eso se precisa la intervención de un tercero o árbitro imparcial que dirima las diferencias entre los miembros de la sociedad pero, principalmente, que asegure la paz social. Por un lado, la sociedad civil implica en sí misma un alto grado de conflictividad entre sus miembros, pero por otro lado, y aquí es muy justa la crítica que de Locke a Filmer, la naturaleza establece una desigualdad entre los individuos al distribuir de manera dispar las dotes y capacidades entre ellos. Por tanto, sería poco razonable y conveniente que la sociedad tuviera que seguir orientándose por este mismo patrón. Si ya es inevitable que algunos individuos tengan más ventajas que otros, más grave es que los conflictos entre los individuos empiecen a generar relaciones de poder injustas entre ellos, de suerte que el orden social y la libertad individual todo el tiempo se encuentren amenazados. Hace falta constituir un orden distinto al natural, con miras a garantizar la protección de todos, especialmente la de los miembros más débiles y menos dotados de la sociedad.

La sociedad civil en Locke se hace presente a sí misma en la medida en que se diferencia de los individuos y se configura como una voluntad general. Esta voluntad se sostiene sobre el acuerdo de los individuos, el cual permanece externo a la voluntad particular, en el sentido de que al incorporar todas las voluntades de los individuos, se constituye como una voluntad independiente, tornándose inevitablemente abstracta. Más adelante se verá de qué manera esa idea encontró un desarrollo más maduro en Hegel y cómo, por fin, pudo salvarse la diferencia de *forma* y *contenido* entre voluntad general y voluntad particular.

Los individuos se integran a la sociedad civil a través del contrato, y la voluntad general de la que hablamos procede del mismo contrato, en virtud del cual las voluntades particulares revisten de autoridad al poder político. Un poder es legítimo siempre y cuando se sostenga sobre los principios de soberanía popular y legalidad. Si en el ejercicio de esta autoridad el poder político vulnera el contrato, los ciudadanos pueden volver al estado de naturaleza.

Para John Locke la sociedad civil constituye un contexto plural en el que se ventilan diversas opiniones y se da el encuentro entre intereses distintos, en consecuencia, los

desacuerdos y los conflictos entre los individuos son inevitables. A ciencia cierta no puede determinarse si la sociedad civil precede al poder político o si es capaz de sobrevivir al mismo en caso de que este sea derrocado. Locke se limita a decir que una vez el poder político ha infringido los principios sobre los cuales se basa el contrato, entonces la soberanía vuelve inmediatamente a los individuos, y éstos quedan nuevamente libres en el estado de naturaleza en el que se encontraban antes del contrato. En su teoría sobre el origen de la sociedad no podemos entender cómo es que no hay más precisiones al respecto. A pesar de fijar la existencia de los derechos naturales del individuo fuera del poder político, no establece otro ámbito donde estos derechos puedan permanecer a salvo y seguros, más que en el Estado mismo. La existencia de una propiedad colectiva sobre los recursos naturales puede llevar a pensar en un tipo de asociación muy incipiente de orden natural, aún incapaz de subsistir por sí misma⁷. Simplemente la sociedad civil aparece como una especie de transición entre el estado de naturaleza y el Estado, cuya existencia es asegurada por el mismo Estado, en la medida en que éste puede hacer realidad la tolerancia entre los individuos y la convivencia pacífica⁸.

⁷ “De hecho, antes de entrar a la sociedad civil las personas muy bien pueden tener en propiedad privada particularmente cosas.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: LLOYD, D. A. 1995. p. 114.

⁸ “Locke dice que la ley natural exige que debemos “procurar y preservar la vida en sociedad con otros hombres”. Esto plantea la cuestión de si Locke quiere decir que tenemos una obligación de intentar vivir socialmente en el estado de la naturaleza antes de la formación de la sociedad política, o si significa que tenemos la obligación de tratar de crear la sociedad política (si no existe todavía), o para mantenerlo, si ésta ya existe. Si tenemos una obligación directa en virtud de la ley de la naturaleza de sostener la sociedad política, y si nos encontramos ya en la sociedad civil, esto parece tratarse de un contrato que da lugar a una obligación innecesaria... Sin embargo, sigue siendo cierto que para Locke resulta tan razonable bajo la ley fundamental de la naturaleza entrar específicamente en la sociedad política, como también a la sociedad pre-política, no obstante, Locke cree que la sociedad política legítima mejora las perspectivas para la preservación de la humanidad.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: LLOYD, D. A. *Ibid.* pp. 48-49. Muchos comentaristas de Locke llevan convenientemente a pensar una cierta continuidad entre el estado de naturaleza y el estado civil más que una ruptura total entre ambos. La idea de un cambio gradual de la autoridad patriarcal incipiente a la institucionalización política formal ofrece una explicación mucho mejor del dato antropológico que la idea de un cambio dramático de un estado pre-político de naturaleza al de la sociedad civil explícitamente política. Cfr. BOUCHER, D. et al (Ed). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge. 1994. p. 56.

1.2. Origen hipotético de la Sociedad Civil. Deficiencias del concepto

Thomas Hobbes, quien se dio a conocer algunos años antes que Locke, tiene en común con este último haber abandonado la doctrina del derecho natural para adoptar la del derecho como contrato social. Para Locke los individuos tienen unos derechos que preexisten al Estado con base en la ley natural; no obstante, debido a que en este estadio todavía los individuos dirimen sus diferencias de modo excesivo sin ningún tipo de control, se hace necesaria la institución de un poder político que arregle las controversias entre los individuos, garantice sus derechos y vele por la estabilidad del orden social. En Hobbes, a diferencia de Locke, el estado de naturaleza no supone un estado de bienestar para el hombre, sino todo lo contrario, una vida precaria, corta y violenta. El estado de naturaleza se caracteriza, sobre todo, por ser “una guerra de todos contra todos”⁹.

Antes de que los individuos puedan organizarse en un cuerpo político, se ven todo el tiempo expuestos a la amenaza de los otros, lo que hace muy penosa su vida. Hobbes considera que el hombre es absolutamente libre en estado de naturaleza, sin embargo, para poder preservar su vida tiene que renunciar, inevitablemente, a esa libertad absoluta que le es innata y transferir su derecho a un poder absoluto que garantice la paz entre todos. La libertad absoluta del hombre debe ceder, entonces, a la realización de un bienestar particular y colectivo¹⁰. En palabras de Hobbes, lo opuesto al estado de naturaleza es la sociedad civil¹¹.

Para Hobbes el sometimiento de los individuos a un poder absoluto garantiza la paz general, por eso tiene sentido la renuncia al derecho absoluto que tienen los individuos en estado de naturaleza. Pero ello tiene su razón de ser únicamente en la naturaleza humana, como veremos a continuación. El pensamiento hobbesiano se caracteriza por encuadrarse en un materialismo mecanicista, que define la existencia de un solo “cuerpo” en la naturaleza. Esta teoría que desarrolló Hobbes en el período de investigaciones científicas,

⁹ Cfr. HOBBS, T. *Tratado sobre el ciudadano*. Rodríguez Feo, J. (Ed). Madrid: Trotta. 1999.

¹⁰ Cfr. HOBBS, T. 1999.

¹¹ Cfr. HARRISON, R. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge University Press. 2003.

influyó, indudablemente, en su pensamiento político¹². El materialismo mecanicista sostiene que todos los seres existentes se encuentran sometidos a las leyes de la naturaleza y que la naturaleza, por consiguiente, constituye la única forma de causalidad posible. Hobbes sostiene la existencia de *corpúsculos* que influyen unos sobre otros. Todo en la naturaleza está en movimiento, el hombre no es la excepción, ello explica por qué él responde a todos los estímulos o influencias del medio, y su principal fuerza motora la constituye el deseo. Las decisiones racionales del ser humano, o dicho en palabras de Hobbes, los *cálculos inteligentes*, se encuentran determinados por el deseo; por un lado, tenemos el deseo de acercamiento, que impulsa al hombre hacia las cosas que producen en él sensación de bienestar y plenitud, por otro lado, tenemos el deseo de alejamiento, que lo mueve a alejarse de las cosas que ponen en peligro su vida o disminuyen su bienestar. En esa medida los hombres están, primeramente, determinados a buscar su propia conservación.

Volviendo al tema del contrato social, podemos decir que ese instinto de conservación que mueve a cada hombre a preservar su vida y a buscar su propio bienestar, es el mismo que impulsa a todos los demás a asociarse a través de un contrato y a constituir un poder soberano¹³. Desde el momento que los hombres deciden salir de la atomización y la guerra de todos contra todos, tan característicos del estado de naturaleza, y deciden, al contrario, conformar un soberano como cuerpo único, están respondiendo efectivamente a ese deseo que se da de modo natural en ellos¹⁴. De esa forma se hace viable la organización social¹⁵.

¹² Cfr. HOBBS, T. *Tratado sobre el cuerpo*. Rodríguez Feo, J. (Ed). Madrid: Trotta. 2000.

¹³ La naturaleza aconseja la búsqueda de paz. Cfr. HOBBS, T. 2000. pp. 50-54.

¹⁴ “De acuerdo con Hobbes, en la condición natural encontramos un “falso razonamiento o estupidez”, que lleva a los seres humanos a violar las leyes de la naturaleza, al no ver que “ los deberes para con los demás hombres son necesarios para su propia conservación”. En otras palabras, aunque a través de la razón natural, los hombres son capaces de descubrir las leyes de la naturaleza, a menudo violan estas leyes, porque en su interpretación no tienen en cuenta las consecuencias para con los demás. Ellos no se ponen en el lugar del otro. Por lo tanto, la condición natural en Hobbes es una condición de guerra, no sólo por las pasiones humanas, sino también porque la única regla de actuación de cada individuo tiene como condición natural su propia razón natural. Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: THORNTON, H. *State of Nature or Eden?* The University of Rochester Press. 2005. p. 116. Ahora bien, todavía podemos decir que el inicio de la sociedad civil de Hobbes propiamente no parte de la razón natural del hombre, sino del temor. “Las acciones que surgen de este temor particular son inconfundibles y, es este temor particular que Hobbes considera, finalmente, como fundamento verdadero y ser moral de la sociedad civil. Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc. 1975. p. 147. Cfr. THORNTON, H. 2005. p. 135. A este respecto Hegel repuso: “Hobbes afirma: ‘ *El origen de toda sociedad civil hay que buscarlo en el temor mutuo de todos*’ ; lo que no pasa de ser un fenómeno que se revela a la conciencia. ‘ Toda sociedad es fundada en gracia al provecho o la fama propios,

En Hobbes resulta más difícil que en Locke identificar una entidad propia de la sociedad civil distinta del Estado¹⁶. La sociedad civil no pasa de ser un mero concepto hipotético necesario para la fundamentación de la teoría del contrato social, con unas dificultades muy serias a la hora de establecer su existencia real, por lo que queda sólo en una formalización. Podemos hacer referencia a las organizaciones sociales previas a la existencia del Estado, sin embargo todas estas asociaciones previas al surgimiento del poder político se caracterizan por su precariedad, por tanto, son poco duraderas¹⁷. Esto nos lleva a ratificar casi lo mismo que dijimos respecto a Locke, que sólo hasta el surgimiento del Estado el vínculo social encuentra la garantía suficiente para llegar a ser fuerte y sostenible en el tiempo.

La teoría del cuerpo político único en Hobbes servirá, no obstante, para entender el concepto de substancia absoluta en Hegel, pasando primero por las figuras de la familia y la sociedad civil, hasta llegar finalmente al Estado. Así mismo podremos hablar, en detalle,

es decir, por razones *egoístas*.’ El aseguramiento de la vida, de la propiedad y del goce: son, como se ve, fines muy terrenales. ‘ Los hombres, pese a la desigualdad de sus fuerzas, son todos, sin embargo, naturalmente *iguales*. ’ Hobbes alega, en apoyo de esto, una razón bastante curiosa, y es que ‘ cualquiera puede matar al otro ’, es decir, ejercer sobre él la violencia extrema. ‘ Cualquiera puede llevar a cabo este acto supremo ’. Su igualdad no proviene, pues, de la suprema fuerza, no se basa, como en los tiempos modernos, en la libertad del espíritu o en la dignidad y la autonomía de los hombres, sino en la igual debilidad de todos ellos; cada cual se siente débil, y lo es, con respecto a los otros” HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. T. III*. México: FCE. 1979. p. 333.

¹⁵ “La sociedad civil es aquí, por fuerza, un hecho convencional” PAVÓN Cuéllar, D. (et al). “El concepto de sociedad civil: br

eve historia de su elaboración teórica”. *Araucaria*, N° 21. 2009. p. 67.

¹⁶ “El uso del término ‘ sociedad civil ’ en la actualidad resulta ser muy ambiguo, luego de que en el siglo XVII se subvirtiera su significado. En tiempos de Hobbes y Locke (y Grocio y Pufendorf), ésta [la sociedad civil] se representa como una sociedad cívica - es decir, como una *civitas* o un Estado. Esto es, como sociedad política. Hoy en día tiende a presentarse este nexo de relaciones sociales (de tipo económico unas) que sobrepasan incluso que rivalizan con lo político. El término es por lo tanto difícil, pero lo importante aquí es que hay dos posibilidades. Si partimos de la hipótesis de un estado 'natural' de individuos aislados y examinamos la construcción de la "sociedad", tenemos dos opciones: podemos imaginar las personas formando relaciones y uniéndose por una vía distinta a la política; o podemos imaginar su origen [de la sociedad civil] en ausencia de un orden político y luego la construcción de uno, creando así la sociedad política. Hobbes lo hace en un solo salto.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: HARRISON, R. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge University Press. 2003. p. 156. “El contrato no explica el origen de la sociedad civil, pero sí cómo ésta siguió su existencia.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: THORNTON, H. *State of Nature or Eden?* The University of Rochester Press. 2005: Nota 108 del capítulo IV.

¹⁷ Cfr. MARTINICH, A. *A Hobbes Dictionary*. New York: Blackwell. 1996.

de la estrecha relación existente entre causalidad y teleología, que en Hobbes, tal como hemos visto, se rompe, pero que luego en el filósofo suabo vuelve a reconciliarse¹⁸.

1.3. Origen material de la Sociedad Civil

John Locke insistía en el rol del Estado como garante de la organización política con un sistema jurídico y judicial común, y el objetivo de frenar las inclinaciones anárquicas de los individuos. Cerca de un siglo más tarde se hallan concepciones muy parecidas en el filósofo escocés Adam Ferguson y, más tarde, en el pensador Adam Smith. Para ambos pensadores el rol del Estado liberal consiste en garantizar a los individuos, mediante la seguridad pública, la paz necesaria para su propio bienestar¹⁹. Debemos observar que el concepto de sociedad civil aparece en su origen como expresión del Estado liberal. En su evolución, la sociedad civil se alineó primeramente con el Estado liberal, pero a partir del siglo XX esta sociedad empezó a definirse en oposición al Estado, producto de algunos fenómenos de impacto internacional que pusieron en jaque la soberanía del Estado-nación tradicional²⁰.

Un Ensayo sobre la historia de la sociedad civil, de Adam Ferguson, puede ser considerado como un puente entre dos siglos. Sus contenidos pertenecen más al siglo XIX que al XVIII. La ética del individualismo y el papel de los partidos en la escena política son

¹⁸ Cfr. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo. 1970. p. 336

¹⁹ En su obra, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Ferguson (citado por Fernández Santillán, 2000) muestra más claramente la intención política de su pensamiento, que para muchos comentaristas de su obra, entre otros el citado, reivindica esta posición frente a las presunciones más frecuentes que giran alrededor de este pensador: «Quien dijo primero: ‘Me apropiaré de este campo y lo dejaré a mis herederos’, no se dio cuenta de que estaba estableciendo las bases de las leyes civiles y de las instituciones políticas.” La lección de Ferguson es inequívoca: si se desea que haya una sociedad civil bien constituida ésta debe contar con instituciones políticas sólidas, todo ello bajo el imperio de la ley (...) En efecto, para Ferguson el factor determinante de la sociedad civil es el político» FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. “Adam Ferguson y los orígenes del concepto de sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Estudios: Filosofía, Historia y Letras*. N° 62-63. México: ITAM. 2000. pp. 199-201.

²⁰ Cfr. GHERARI, H. *L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?* Cedin Paris X. 2003.

temas que conoce la especulación del siglo XIX, y no propiamente la filosofía de la época de la Ilustración. Estos temas son el resultado de una observación aguda y directa por parte del autor, de la política de su época, más que el resultado de la especulación puramente filosófica²¹. En Ferguson hay todavía rastros de los principios protestantes, por eso vemos su desconfianza ante la emergencia de nuevos fenómenos que traía consigo la Revolución Industrial, principalmente en el orden social. Para este pensador, las relaciones sociales dan lugar a las relaciones políticas; no por nada Marx consideró la historia de la sociedad civil compilada por Adam Ferguson uno de los productos más avanzados de la mentalidad burguesa, que permitió la entrada del materialismo histórico, y que sirvió finalmente para explicar la causa material del origen del Estado²². En *Un Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* Ferguson muestra cómo la división del trabajo, el refinamiento del *status* de vida y el relajamiento de las costumbres conducen al hombre a la corrupción y a la pérdida total de la vida política²³. Lo importante aquí es establecer unas pistas que nos ayuden a determinar el punto de partida de Hegel para relacionar el “hombre económico” con el “hombre político”; y al respecto Ferguson nos ofrece muchas, aun cuando tendremos también que apartarnos de su planteamiento.

Estudios de Adam Smith sobre la primera formación y el avance ulterior de la sociedad civil, el surgimiento y desarrollo de las artes y las ciencias, la adquisición y extensión de la propiedad en todas sus formas y el impacto combinado de éstas y otras fuerzas sociales en las instituciones y las leyes de un pueblo constituyen la historia natural de los establecimientos legales, por cierto, la contribución más importante de este autor a la ciencia del derecho²⁴.

²¹ Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: HEATH, E. & MEROLLE, V. (Ed). *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*. Londres: Pickering & Chatto. 2009. p. 87.

²² Cfr. HAAKONSSSEN, K. (Ed). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge University Press. 2006.

²³ “[La] especialización significó el advenimiento de la sociedad comercial, y también una importante causa de la corrupción que socavaba el papel de la virtud. Mientras que Hume y Smith creyeron que los beneficios materiales y morales de una sociedad comercial preservaban la libertad, Ferguson vio en ellos el riesgo de corrupción, entendida en el sentido de “la pérdida de autonomía en la búsqueda de la sociabilidad, la pérdida de un sentido de sí mismo, sin el cual no puede haber ningún sentido de lo público. No es casual que un ensayo de Ferguson sobre la Historia de la Sociedad Civil (1767) comience con un análisis de la moral, y termine con un retrato inquietante de corrupción.” Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: MONTES, L. *Adam Smith in Context*. New York: Palgrave Macmillan. 2004. pp. 66-67.

²⁴ Cfr. HAAKONSSSEN, K. 2006.

Con Hobbes veíamos la dificultad de fundamentar un origen material de la sociedad civil, con Adam Smith, en cambio, empezamos a dejar el plano hipotético para abordar uno más histórico. Este autor escribió una historia de la sociedad civil en la que encontramos la primera correspondencia entre historia "conjetural" e historia "civil" de la sociedad civil. Smith desarrolló un esquema progresivo de la historia de la sociedad civil, que se fundamenta en cuatro estadios - la caza, el pastoreo, la labranza, y el comercio -. Este esquema de "progreso" de la sociedad civil no fue invento del escocés, aunque Smith hizo mucho para promoverlo y también hizo importantes contribuciones al mismo, parece haber surgido de fuentes muy distintas y haber sido producto de la recopilación de muchos autores. Su principal valor consiste en la explicación que dio del origen de la sociedad civil a partir del estado de naturaleza, no obstante esto llevó también a considerar el progreso de la sociedad civil tomando como punto de referencia la historia de Europa. Este uso ilegítimo del concepto de "historia" privilegió, por un lado, a los pueblos de origen indoeuropeo, pero por otro desdeñó a las culturas no europeas, por lo que pronto tuvo que reevaluarse²⁵.

Hegel vivió en tiempos en los que el Estado liberal apenas se estaba comenzando a consolidar. Podemos afirmar sin temor a hacer juicios apresurados, que el pensamiento de Hegel fue movido por los planteamientos de los economistas ingleses clásicos David Ricardo y Adam Smith. Al menos puede explicarse cómo llegó a la concepción de sociedad civil como momento previo al establecimiento del Estado, mediado por el desarrollo infinito de las particularidades y caracterizado por la contradicción entre intereses particulares en su interior. Con Hegel veremos que el Estado constituye en sí una concreción finita y temporal del Espíritu Objetivo, siempre a tono con los acontecimientos sociales, que se muestra en concreciones cada vez más universales del espíritu, gracias a una suerte de *astucia inmanente de la razón*²⁶ que tiende siempre a un estado superior.

²⁵ Cfr. HAAKONSSSEN, K. *Ibid.*

²⁶ Esta concepción de la supuesta inmanencia de la razón proviene, muy seguramente, de la noción compartida por David Hume, Adam Smith y todos aquellos que se conocen como los economistas clásicos, quienes intentaron dar una explicación naturalista a los hechos morales y políticos. En lugar de la ficción racional individualista de un "estado de naturaleza", estos pensadores comenzaron a moverse en un doble registro; por un lado, en el campo de la historia y, por otro lado, en el campo antropológico; de esta forma llegaron a la concepción del hombre como una criatura social por naturaleza, que evolucionó hasta llegar a la creación de instituciones; lo cual se entiende mejor si consideramos esta evolución como resultado del cultivo, o bien, de la limitación de las pasiones en el ser humano; esto podemos verlo directamente reflejado

1.4. Formalización del concepto de Sociedad Civil

A *modo de recuento* diremos que en los autores modernos, en general, persiste la necesidad de explicar el origen de la sociedad civil a partir del desarrollo de la razón²⁷. En Hobbes, por ejemplo, vimos cómo se presentaba una relación problemática entre libertad y bienestar y para reconciliarlas propone que el individuo renuncie al derecho absoluto que tiene en el estado de naturaleza y entre así en la vida civil. Sólo de esta manera es posible disfrutar de una vida segura frente a la amenaza que representan los demás hombres en el estado de naturaleza y, por ende, gozar también de un cierto bienestar. Locke aunque pone el acento en la preeminencia de los derechos del individuo frente al Estado, entiende que es preciso que los individuos se adhieran al contrato social y superen el estado de violencia que supone la justicia privada. Los economistas ingleses coinciden en lo mismo, en que es necesario que el Estado garantice una paz que haga posible el crecimiento de la libre empresa privada. Todos concuerdan en una cosa, en que la sociedad civil es producto de un proceso de madurez de la razón en el hombre.

en la experiencia ordinaria de la “vida en común”. Éste mundo está hecho de imitadores; la imitación es un elemento constitutivo del ser humano; la identidad del individuo, como tal, es un engaño, pues todo el tiempo los individuos están imitando a otros. Podemos decir, que todos, sin excepción, nos sometemos libremente al auto-engaño, y sobre éste se fundamenta casi el acuerdo perfecto. Pero también la desigualdad que va surgiendo entre los individuos, se va marcando también a nivel de la sociedad y de grupos; esta desigualdad se evidencia principalmente a través del bienestar. Frente a un mundo social con estas características, Smith constató la necesidad de adaptar las soluciones ideales sugeridas por la teoría, tomando en consideración lo que de suyo resulta *contingente*, siempre imperfecto y que varía de acuerdo a las circunstancias. Muchas veces tenemos que capitular con males inevitables y necesarios, y por eso tampoco debemos renunciar a soluciones satisfactorias. Esto se debe a que nos encontramos en medio de las complejidades de un mundo de “sensaciones y sentimientos inmediatos”; un mundo querido, pero que a la vez, es el menos deseable; pero sin duda, el mejor mundo posible. Este interés que mostraron los economistas ingleses por un conocimiento del hombre como un ser social y la utilización de nuevos instrumentos, como son la historia y la antropología, marcaron un giro en la filosofía. En adelante, se impuso la necesidad de que la reflexión volviera a la observación de los hechos de la realidad social, y a la vez, que la realidad se comprendiera de acuerdo a una racionalidad que se encontraba presente en la realidad misma. Cfr. HAAKONSEN, K. (Ed). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge University Press. 2006. pp. 391-394. Para saber más sobre el planteamiento de David Hume, Cfr. NORTON, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press. 1994. pp. 228-229.

²⁷ Si no podemos decir que Kant y los contractualistas compartieron la misma concepción sobre el deber, al menos, debemos admitir, que apelaron a lo racional. Cfr. GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press. 2006. p. 441.

Los pensadores clásicos del contrato social, tales como Locke y Rousseau, no distinguieron muy bien entre el origen histórico y el origen hipotético de la sociedad civil. En su relato del contrato social Kant, por el contrario, elimina este fundamento empírico y distingue claramente entre una fundamentación racional de la sociedad y sus orígenes históricos. Kant no quiere fundamentar el contrato en el reino puro de la hipótesis. El contrato social es una construcción imaginativa, pero no es una construcción imaginativa en el sentido de ser un simple programa para la sociedad. Con Kant la noción de un contrato social es, en términos morales, constitutivo de una sociedad civil, debido a que la sociedad civil sólo llega a ser tal en la medida en que actuamos como agentes morales, es decir, racionales. Así pues, el contrato social no es precisamente algo que tome lugar después de constituida la sociedad civil, más bien pertenecemos a una sociedad civil sólo en la medida en que nos concebimos como obligados por un contrato original. En términos empíricos no es necesario que las personas se adhieran a la idea del contrato social, mientras que en términos morales sí lo es. Una sociedad civil en la práctica se disuelve en la medida en que sus miembros dejan de considerarse obligados por un contrato original²⁸.

Para Kant, la razón práctica no admite más que el imperativo categórico como máxima de acción del sujeto; en lo que respecta a la felicidad, o dicho también, al bienestar, en principio considera un deber procurarla, sin que constituya el criterio de la vida moral. Cuando afirma que el fundamento del deber moral es el deber mismo, Kant está recalcando que el sujeto es libre únicamente cuando puede llegar a ser legislador de sí mismo, es decir, en la medida en que puede actuar autónomamente. Para poder autodeterminarse el sujeto debe afirmar su propia voluntad frente a la autoridad, ley o cualquier otro condicionamiento exterior; entre éstos las inclinaciones de la naturaleza. Los deseos, los instintos, aún la felicidad, no se adecúan a un obrar moral, pues de ser así el individuo no sería libre. Únicamente cuando el sujeto se determina por el deber mismo pone en marcha la acción moral²⁹.

La felicidad en Kant, como fin último subjetivo, es sólo una posibilidad; no obstante, dicha posibilidad supera la limitación temporal del individuo, por eso la pregunta por la

²⁸ Traducción propia hecha a partir del original en inglés de: BOUCHER, D. (et al). (Ed). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge. 1994. pp. 146-147.

²⁹ Cfr. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A. 1996. 440,15 – 445, 15.

felicidad lo lleva a plantearse, al menos como postulados de la razón práctica, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Dios, como postulado de la razón práctica, contribuye a construir la síntesis entre vida virtuosa, que hace del sujeto un ser digno de la felicidad, y tal felicidad, pero no como un dios que recompensa, sino como juez imparcial que conoce los corazones y sabe los motivos por los que actúan los hombres. Dentro de estos límites de la razón práctica le es posible al individuo esperar que se realice este ideal, y a su vez considerarlo como su propio fin³⁰.

Para el filósofo de Königsberg, el fundamento de la moral depende de la experiencia de libertad del sujeto; únicamente cuando el sujeto se determina por la razón, esto es, por la mera representación de principios, entonces es libre y un verdadero agente moral. La máxima de conducta del sujeto debe ser susceptible de universalización por parte de un sujeto dotado de razón e imprimirle la fuerza de orientarse conforme a esta máxima bajo cualquier circunstancia.

Si bien el imperativo categórico constituye el fundamento de los deberes de virtud del sujeto³¹, sin embargo es imposible que una persona conozca los motivos internos de otra para actuar; por tanto los motivos internos del obrar humano únicamente podrían deducirse a partir de una finalidad última, en este caso, del bien supremo³², pero sin una experiencia concreta tampoco puede dárseles dicha finalidad; “sólo los actos accesibles a una evaluación externa y empírica son enjuiciables”³³. Tenemos, entonces, que la moralidad en general para poder realizarse debe pasar por una moralidad encauzada por el *derecho*; sólo en la medida que la moralidad toma la forma externa de la libertad, es decir, de las relaciones con los demás, puede llegar a realizarse.

El derecho es un fin de la razón práctica. Como tal, es un fin que todos los posibles participantes de una comunidad jurídica [que no una comunidad moral] deben tratar de

³⁰ Cfr. CASTAÑEDA, F. (comp) *Inmanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del hombre y otros. 2007.

³¹ Los deberes de virtud se relacionan con la propia perfección y la felicidad del sujeto. Cfr. ANDALUZ, A. (Ed). *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Imprenta Kadmos. 2005. p. 410.

³² La noción de bien supremo en el Kant tardío ya no es un reino de los fines trascendente y abstracto, sino que es inmanente, en la medida que se deja pensar su realización en la historia por la humanidad misma, y ya no depende de la esperanza en Dios para su realización. Cfr. CASTAÑEDA, F. 2007. p.530.

³³ CASTAÑEDA, F. *Ibid.* p. 532.

realizar. El fin que al mismo tiempo es un deber no se debe confundir con los innumerables objetivos que pueden tener actores individuales. Se puede decir que el reconocimiento de la condición de posibilidad de la coexistencia de todos los seres libres bajo la ley es un fin *a priori* de todo actor libre. Es entonces un deber de todo ser humano el de colaborar con la construcción de una comunidad de derecho³⁴.

(...)

El punto importante en la transición de la moralidad en general a la moralidad limitada a las relaciones externas (legalidad) consiste en el hecho de que el carácter auto-obligatorio de la moralidad implica un derecho a la coerción en relación con los obstáculos externos a la libertad. El derecho consiste en la obligación y el reconocimiento recíproco entre los actores libres de dejarse coaccionar a respetar la libertad externa del otro³⁵.

Kant afirma que la razón, "por un imperativo categórico", nos impele a llegar al estado civil, y enumera expresamente como un "deber de justicia" (*lex iustitiae*) entrar en la sociedad civil. No parece referirse al deber moral de obedecer principios del derecho concebidos por separado. Kant señala que la ética "tiene deberes en común con el derecho", y que tenemos la obligación ética de cumplir con nuestro deber cualquiera que sea. Los deberes jurídicos son por eso "indirectamente" deberes éticos³⁶.

La moral ejerce notable influencia en el conjunto de la filosofía kantiana. En la segunda parte de su opúsculo titulado *Sobre la paz perpetua*, Kant pone de manifiesto la discrepancia de la filosofía práctica consigo misma, principalmente entre la política como teoría del derecho aplicada y la moral como teoría del derecho teórica. "No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría)". Para ello Kant toma distancia de la política como teoría del Estado. La importancia del Estado se ve limitada por el establecimiento del derecho cosmopolita. El Estado, como tal, debe propiciar un espacio adecuado para el desarrollo de

³⁴ CASTAÑEDA, F. *Ibid.* p. 532.

³⁵ *op. cit.* pp. 531-532.

³⁶ Traducción basada en el original en inglés de: GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press. 2006. p. 441.

la libertad de todos y cada uno de los individuos que estén dentro o fuera de él. Sus objetivos son la realización del derecho, entendido como actualización de los derechos del hombre, y la coordinación de las libertades de los individuos de acuerdo a una *ley universal*. Esta ley universal es expresión de una voluntad universal, y se conforma a la razón de los individuos, en la medida que éstos prestan su consentimiento a la ley y se someten libremente a ella; la ley universal constituye el paso del estado de naturaleza al *estado civil* de las voluntades particulares; los individuos que renuncian a sus derechos naturales lo hacen para poderlos recuperar en el estado civil y, de este modo, hacerlos exigibles a los demás³⁷. El estado civil no se supedita al Estado nación sino que extiende a la unión federativa de Estados, “que es necesaria y está dada *a priori* según los principios del derecho”³⁸. La política en Kant, podemos decirlo, es una política moral; y en ese sentido, cede a la moral³⁹.

Esta peculiaridad tiene la moral en sí misma y, concretamente, en relación con los principios del derecho público (en relación, por tanto, con una política cognoscible *a priori*), que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la utilidad intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada *a priori* la única que determina lo que es derecho entre los hombres⁴⁰.

No son adecuadas las soluciones intermedias entre derecho y utilidad para la consecución del bienestar y la felicidad. El derecho no está condicionado por la práctica. “Toda política debe doblar su rodilla ante el derecho”⁴¹. No pueden convertirse en máximas de la política la felicidad ni el bienestar, pues esto constituye un obstáculo para la universalización del derecho. La única garantía para que estos fines puedan darse es aquella que le confiere el derecho mismo, no pueden, por tanto, ponerse por encima del derecho

³⁷ Cfr. ANDALUZ, A. (Ed). *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Imprenta Kadmos. 2005.

³⁸ KANT, I. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos. 1998. p. 67

³⁹ Cfr. BOURGEOIS, B. *Filosofía y derechos del hombre*. Bogotá: Siglo del hombre. 2003.

⁴⁰ KANT, I. 1998. pp. 56-57.

⁴¹ KANT, I. *Ibíd.* p. 60.

dichos fines⁴². El principio de felicidad se subordina, en consecuencia, al principio del derecho, y no al contrario.

Kant erige una *fórmula trascendental* respecto al derecho público. A esta fórmula trascendental llega por vía deductiva y la infiere eliminando las condiciones empíricas que contiene el concepto del derecho político y de gentes⁴³.

Las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, no deben partir de la voluntad como supremo principio de la sabiduría política (aunque principio empírico) sino del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (partir del deber, cuyo principio está dado *a priori* por la razón pura)⁴⁴.

Kant otorga un lugar primordial a la moral, de ahí que ante cualquier discrepancia entre moral y política, se debe decidir en favor de la primera. Jamás deben ponerse por encima del derecho el bienestar y la paz⁴⁵. Kant supo distinguir entre los ideales y las condiciones empíricas de realización de estos ideales. Vio como realización última de la razón práctica no sólo la constitución del Estado, sino la instauración de una “sociedad política de los pueblos”. Esta “república mundial”, como sabemos, constituye una idea regulativa de la

⁴² La libertad e igualdad son atributos de todos los miembros de la comunidad. No obstante, el principio de igualdad no implica el igualitarismo económico entre los ciudadanos. El principio de igualdad es indiferente a la estructura económica de la sociedad; el avance de la igualdad social así como la justicia económica, simplemente, no son metas políticas. El Estado kantiano es por definición *antipaternalista*, y se limita a las funciones de la realización del derecho y la protección de la libertad; pero cuando consideramos los peligros que representa un mercado fuera de control para los derechos humanos, entonces uno ve que la filosofía del derecho requiere una extensión de los principios del Estado de derecho a través de medidas tendientes a un estado social de bienestar en procura de los derechos humanos y la libertad en sí. Cfr. GUYER, P. (Ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press. 1992. pp 352-358. Es claro, que una extensión de la filosofía del derecho en Kant, no significa, tampoco una vuelta al paternalismo de Estado; más bien, reconoce que hay necesidad de una esfera, que bien puede estar contenida en el Estado, y puede encargarse de la regulación de los intereses privados y de garantizar el bienestar de los individuos como derecho. Aunque Kant jamás haya llegado a decirlo, vio que el papel de la sociedad civil era fundamental para el funcionamiento del Estado moderno; y así tratará de retomarlo Hegel.

⁴³ Cfr. *op. cit.* p. 61.

⁴⁴ *op. cit.* p. 58

⁴⁵ “Recordando los análisis capitales y definitivos del opúsculo *Hacia la paz perpetua*: la afirmación del medio –el derecho– como principio riguroso del fin –la paz–, que se subordina entonces como simple consecuencia, es la única que puede garantizar tanto el derecho como la paz, tanto la libertad como la felicidad, los cuales fracasan por igual ante la sumisión, así se la pretenda limitada y provisoria, del derecho a la paz, de la libertad a la felicidad” BOURGEOIS, B. 2003. p. 37.

razón práctica, por tanto, las condiciones empíricas necesarias para su realización varían de una gradación a otra, por eso esta empresa de consolidación de una república mundial denota un proyecto inacabado. Esta nueva comunidad cosmopolita es la última concreción del Estado de derecho de la humanidad. La soberanía de los Estados pasaría a ser convencional, y el proceso de adhesión sería libre y procesual, por vía de la reforma y no de la revolución. El ideal de la república mundial no se puede construir de manera legítima si no es por un proceso de reconocimiento y de compromiso entre Estados legítimos y sus ciudadanos. A largo plazo se tiene que desarrollar una constitución cosmopolita que una, no sólo Estados, sino también individuos; de modo que la comunidad de derecho se extienda efectivamente a todos los hombres⁴⁶. Pero esto es sólo un ideal, ya que las condiciones empíricas dicen otra cosa. No pueden separarse por mucho tiempo lo racional de lo empírico, pues muy pronto terminan por mostrarse las contradicciones; no puede lo racional mantenerse a salvo de la contingencia y evitar también caer en dogmatismos. Hegel, por su parte, no se apartó del idealismo, pero trató de acercarse más a la realidad concreta, encontrando un elemento clave para formular su concepto de sociedad civil.

Para otro gran pensador alemán, Johann Gottlieb Fichte, la realidad es una creación del sujeto pensante o, lo que es lo mismo, el mundo es la materia a partir de la cual se hace el Yo. De ahí que únicamente pueda afirmarse la existencia de un Yo en forma absoluta, y el mundo como aquello que se le opone⁴⁷. Frente al planteamiento que acabamos de citar, expone el profesor Ezra Heymann: “fácilmente se piensa que la naturaleza o el curso del mundo pueden hacer que finalmente nuestro empeño [resulte] logrado o malogrado. Pero

⁴⁶ Cfr. CASTAÑEDA, F. *Ibid.* pp. 540-550. “Kant reserva un papel importante al individuo como tal, bien sea dentro o fuera del Estado. Esto considerando al individuo como coautor de la ley y factor unificador en la política mundial. Es cierto que Kant restringe severamente el número de individuos independientes dentro de la sociedad civil, y que no otorga propiamente *status* de ciudadanas activas a las mujeres, sin embargo, ayudo a democratizar considerablemente la visión realista de la política. Consideró la necesidad de ampliar los privilegios de la ciudadanía a personas fuera del Estado que estuvieran conectadas entre sí en una sociedad civil mundial. Estos individuos se encuentran conectados básicamente a través de la función de legislar; ésta es una labor que todos los sistemas políticos modernos tienen en común. Un sistema político moderno es para Kant representativo y republicano, y como modo de política moderna debe extenderse a todas partes del mundo así como también la responsabilidad de elaborar una legislación justa.” Traducción propia basada en el original en inglés de: BIRD, G. A *Companion to Kant*. India: Blackwell. 2006. p. 382.

⁴⁷ Fichte optó por apartarse de Kant en lo referente a la división de la realidad en un mundo de las *cosas en sí* y en un mundo de los fenómenos; Fichte advirtió que dicha separación dejaba espacio al escepticismo. Por eso Fichte prefirió apartarse de la noción de mundo noumenal y, de este modo, propuso fundamentar el conocimiento del mundo ya no a partir de los fenómenos, sino a partir del sujeto mismo. En ese sentido, el conocimiento ya no debía proceder en orden a fenómenos, sino que se mostraba como una creación del sujeto cognoscente.

en realidad no es solamente al final, en el último tramo de la acción, que se requiere que el mundo se preste a la acción emprendida”⁴⁸. Desde luego, ello no es así, los actos morales se encuentran atados a un sinnúmero de relaciones; en ese sentido, los actos siempre se encuentran sometidos a reclamos diversos, respecto de los cuales es imposible que el sujeto agente pueda hacerse consciente. La idea de relación moral no está contenida en una sola conciencia⁴⁹, pero de esto hablaremos más adelante.

Vale la pena destacar entre las obras de Fichte el *Fundamento del derecho natural*, en la cual evoca el surgimiento de la auto-conciencia como un *fenómeno social*. Ya veremos cuando llegemos al tema del reconocimiento de la particularidad en la sociedad civil en Hegel, que esta idea nos será muy útil. La cuestión que se pone de manifiesto apunta a la necesidad de una relación, que propiamente es una relación entre seres racionales, donde un ser racional para poder llegar a la auto-conciencia tiene que ser *evocado* por otro ser racional y, en ese sentido, a través del mutuo reconocimiento de la racionalidad de las dos partes es que el sujeto puede constituirse como auto-conciencia.

Como dijera Fichte en su obra *Sistema de la doctrina moral*: Lo que está fuera de mi cuerpo, por tanto, en la totalidad del mundo sensible, es un bien o posesión común [*Gemeingut*]. El cultivo de los bienes comunes, en conformidad con las leyes de la razón, no se encuentra entonces sólo bajo mi mandato, sino bajo el de todos los seres racionales. La responsabilidad por lo que está fuera de mi cuerpo no es sólo mía, por lo cual no se me permite proceder sobre la base de mi convicción personal, ya que no puedo actuar eficazmente dentro de este mundo sensible sin tener alguna influencia sobre los demás, por tanto, sin vulnerar su libertad (cosa que ocurre cada vez que mi influencia sobre ellos no está de acuerdo con su propia voluntad), y esto es algo que simplemente no se me permite hacer. Se me prohíbe en todo caso hacer cualquier cosa que ejerza una influencia en el mundo, a menos que cuente con el consentimiento de todos; sólo hasta entonces actuaría de acuerdo con los principios fundamentales aprobados por todos y de conformidad con las convicciones compartidas. Sin embargo, si la convicción compartida por todos y el acuerdo sobre la manera en la que todo el mundo debe influir en los demás se hace inviable, esto es,

⁴⁸ HEYMANN, E. “La crítica de la visión moral del mundo”. [Versión electrónica]. En: *Ideas y valores*. N° 133. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia. 2007. p. 86.

⁴⁹ Cfr. HEYMANN, E. 2007.

no puede cumplirse del todo, contradice la ley moral. Con mayor razón se obra en contra de la ley moral cuando no hay un acuerdo universal, pues el mandato incondicionado de la ley moral es que el acuerdo universal por sí sólo debe realizarse. Acerca de cómo a los seres humanos se les permite influir sobre otros – esto es, a través del acuerdo relativo a sus derechos comunes en el mundo sensible se llama contrato estatal [Staatsvertrag], y la comunidad que ha logrado tal acuerdo se llama Estado. Es un deber absoluto de la conciencia unirse con otros en un Estado. Cualquier persona que no quiera hacer esto no debe ser tolerada dentro de la sociedad. Esto se debe a que no se puede, en buena conciencia, formar comunidad con una persona así, ya que ella no ha declarado cómo quiere ser tratada⁵⁰.

Fichte fue un firme defensor del derecho del hombre a realizar él mismo su derecho, incluso por el uso de la fuerza⁵¹; esto explica el motivo por el cual Fichte se llegó a mostrar tan entusiasta con la Revolución Francesa, justificando incluso los hechos violentos que la acompañaron y, en particular, los propios del Régimen del Terror. Pero, de fondo, lo que subyace a esta libertad preconizada por Fichte es la existencia del principio suprasensible de la libertad⁵², que apunta a la realización de una libertad en el vacío y sin situación. Conforme a la descripción que ofrece Hegel de las manifestaciones históricas de la libertad, esta libertad puede calificarse como una libertad negativa. La libertad negativa se hace vacua y termina reproduciéndose a sí misma hasta el infinito. Mientras esta libertad sea sólo teórica no representa ningún peligro, pero cuando esta libertad vuelve a sí en la realidad, se torna completamente destructiva del orden existente, que significa al mismo tiempo la imposibilidad de cualquier organización para subsistir, pues el mundo sólo se presenta a esta voluntad como un límite exterior dado distinto de ella (FD § 5, 3). Más adelante veremos cómo en la concepción de la sociedad civil en Hegel este principio de la libertad en estado negativo necesita ser revisado.

Frente al problema de la libertad que encontramos, tanto en Kant como en Fichte, se seguirá la exposición del profesor Heymann, el cual toma una postura clara frente a las formulaciones de estos dos grandes pensadores. Heymann hace referencia a la distinción

⁵⁰ Cfr. FICHTE, J. G. *The System of Ethics*. Breazeale, D. (et al). (Trads. y Eds). Cambridge University Press. 2005. pp. 225-226.

⁵¹ Cfr. BOURGEOIS, B. *Filosofía y derechos del hombre*. Bogotá: Siglo del hombre. 2003.

⁵² Cfr. BOURGEOIS, B. 2003.

entre el cuidado de sí y el cuidado del otro y del mundo; esta división marca una escisión entre la moral y la ética, que está presente tanto en Kant como en Fichte. “Se ha señalado una tensión interna en la idea misma de una ética, la tensión entre la acción volcada hacia su objeto y la actividad vuelta auto-télica, pendiente de su propia excelencia, una tensión presente en la tensión aristotélica de *poiesis* y *praxis*”⁵³. “Apunta Kant que la razón recibe el encargo indeclinable de cuidar de nuestro bienestar, pero tiene, agrega, por encima de ello un cometido mucho más alto. Este cometido superior no es otro que su propio desempeño según su propia ley”⁵⁴. Cabe anotar que debido a la relevancia que adquiere el elemento interno del sujeto, primero en Kant y luego en Fichte, el cuidado del mundo queda relegado; ello lo expresa más exactamente el proverbio kantiano *Fiat iustitia et pereat mundus* (hágase justicia aunque perezca el mundo).

Esa escisión entre un orden interno y otro externo dificulta la comprensión del orden social y político. La comprensión del concepto de sociedad civil en Kant no resulta nada fácil, debido a los grandes baches dejados por el filósofo alemán al respecto⁵⁵. Ni en Kant ni en Fichte encontramos una noción clara y específica de sociedad civil, con todo, la

⁵³ HEYMANN, E. 2007. p. 90.

⁵⁴ HEYMANN, E. *Ibid.* pp. 83-84

⁵⁵ “Kant (...) escribe en su *Rechtslehre*: «Este estado de convivencia de unos individuos con otros se llama estado civil (*status civilis*) y su todo (...) lo constituye el Estado (*civitas*)»; «Los miembros de una tal sociedad (*societas civilis*), es decir, el Estado, unidos en vista de tal legislación, se llaman los ciudadanos (*cives*).” Traducción propia basada en la definición encontrada en: ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. II Les notions philosophiques Dictionnaire. v. 2. t.1. France. 1990. pp. 325-326. “Kant afirma tajantemente que para la aprobación de las leyes no basta la mera conciliación de las voluntades particulares y privadas (la unidad distributiva de la voluntad de todos), sino su reunión en un pueblo para constituir una voluntad común y pública (unidad colectiva de la voluntad unificada) en que todos *conjuntamente* se asocian para formar una voluntad concordante y unida de todos en la cual cada uno decide sobre todos y todos sobre cada uno, lo que es la voluntad popular universalmente legisladora; esta voluntad colectiva determina el arbitrio de cada sujeto, lo que constituye la libertad legal que se define como un atributo de los ciudadanos de no obedecer ninguna ley excepto aquellas a las que puede prestar su consentimiento” ANDALUZ, A. (Ed). *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Imprenta Kadmos. 2005. p. 411. Sin embargo, debemos precisar que la unidad de todos los ciudadanos no implica necesariamente la unanimidad de los ciudadanos; se introduce una distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos; entre los primeros encontramos los varones adultos cuya subsistencia no depende de ningún otro, mientras que los segundos incluyen los niños, las mujeres y los trabajadores (excluyendo de éstos últimos los funcionarios públicos). Esta división entre los ciudadanos puede ser objeto de crítica al poner como requisito para la realización efectiva de la libertad la propiedad. Kant no pudo evitar contradecirse en este aspecto, pues al transformar el estado racional en un estado de propietarios degradó a los ciudadanos no propietarios a la calidad seres políticos de segunda clase, excluyéndolos del ejercicio de una ciudadanía activa, y privándoles prácticamente de la posibilidad de autodeterminarse. Cfr. GUYER, P. (Ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press. 1992. pp. 540-550. Por esa razón, este Estado de derecho será luego blanco de duros cuestionamientos, pues en realidad, sirve para mantener a salvo los intereses de los propietarios, manteniendo a las mayorías al margen del estado civil.

decisión de esclarecer cuestiones como la libertad, la felicidad y el deber moral, nos servirá para entender lo que motivó a Hegel a retomar todos estos temas en la Filosofía del Derecho (en adelante: FD), y ocuparnos, a continuación, del concepto de sociedad civil. Lo que se puede destacar de la filosofía del derecho de Kant y de Fichte es el modo que se establece o no la relación entre moralidad y eticidad; pues ninguno de los dos pensadores, en principio, tuvo en cuenta dicha distinción, de la que Hegel, por su parte, se ocupó de manera especial. Tanto para Kant como para Fichte, el bienestar se supedita a la realización de la libertad del sujeto; desde luego que no nos referimos a cualquier libertad, sino sólo a una libertad radical como fundamento de los derechos del hombre⁵⁶. Esta idea fue pronto revisada por Hegel, hasta conducirla a sus posibilidades históricas de concreción.

1.5. La reconciliación entre el ser y el pensar

En Hegel no se da una ruptura definitiva con la filosofía precedente. El idealismo subjetivo de Kant y Fichte que apuntaba al despliegue de la libertad, encuentra en el desarrollo que le dio Hegel toda su madurez.

La voluntad que es en sí y para sí es verdaderamente infinita porque su objeto es ella misma, es decir, el objeto no es para ella ni lo otro, ni un límite, sino que por el contrario en el objeto ella ha vuelto sólo a sí. No es tampoco simple posibilidad, disposición, facultad (*potentia*), sino lo infinito-real (*infinitum actum*), pues la existencia del concepto o su exterioridad objetiva es lo interior mismo. (FD §22)

⁵⁶ El humanismo moderno basó el derecho ya no en un contenido metafísico sino en las exigencias mismas de la libertad. El idealismo alemán absolutizó esa libertad apartándola de toda mezcla empírica, otorgándole con ello un carácter meta empírico. La libertad quedó como único fundamento del derecho y como factor de unificación de los derechos de los muchos sujetos que forman parte de una comunidad en un sistema del derecho, que es uno en tanto derecho del hombre. Cfr. GUYER, P. 1992. pp. 56-57.

Por eso hablamos de una *realidad efectiva* (FD, Anotación al §1), es decir, de la unidad de lo interior (el sujeto) y lo exterior (el objeto), lo que en Kant se presentaba escindido.

Puede decirse que la filosofía de Hegel funge de bisagra entre la filosofía moderna y la contemporánea, aunque muchos pudieran no estar de acuerdo con esta división de la historia de la filosofía. Hegel situó el problema de la libertad en el centro de su reflexión filosófica. El debate giraba en torno a la emancipación del hombre del estado de naturaleza y de la necesidad de implementar algunas instituciones, en particular, las correspondientes al moderno Estado de derecho, con miras a preservar la libertad individual, la seguridad y la estabilidad social⁵⁷. «La “sociedad civil burguesa”, abandonada a sí misma es, parafraseando a Hobbes, la “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*)... incluso, según Rousseau, la justicia “natural” se... [transforma] en una injusticia “social”, “histórica”»⁵⁸, la sociedad civil precisa entonces de la existencia del Estado. La sociedad civil, lo mismo que el Estado, surge con el contrato social, lo que hace difícil establecer una clara diferencia entre ambos.

De acuerdo con la lectura de Kant la moralidad (*Moralität*) es la autodeterminación de la voluntad subjetiva. La moralidad es el derecho de la voluntad subjetiva, “[...] fundada en una ley autónoma y a priori. No depende de nada ajeno a ella misma y representa, en cuanto tal, el fundamento de la eticidad. Establece la existencia de la libertad al tiempo que resulta, a su vez, por ella constituida”⁵⁹. Sin embargo, cuando nos preguntamos si la moralidad constituye por sí misma la libertad, debemos empezar a pensar cuidadosamente nuestra respuesta, pues Hegel sostiene que esto no es posible porque en el terreno de la moralidad la voluntad todavía no tiene una existencia para-sí. Para Hegel la voluntad moral tiene una existencia en el sujeto únicamente como *arbitrio* (FD § 182) y no como libertad. La libertad tiene como fundamento la eticidad (*Sittlichkeit*). La moralidad no puede concebirse de modo independiente o separado del mundo, no puede autonomizarse a tal

⁵⁷ “Toda la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* presupone que no existe institución objetiva que no esté basada en la libre voluntad del sujeto, ni libertad subjetiva que no se haga visible en el orden social objetivo” MARCUSE, H. *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza. 1984. p. 198.

⁵⁸ ROSENFELD, D. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE. 1989. p. 172.

⁵⁹ RODRÍGUEZ, J. “El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel”. [Versión electrónica]. En: *Lógoi. Revista de Filosofía*. N° 13. 2008. p. 130.

punto que determine a la voluntad subjetiva evitando todo aquello que se relaciona con la contingencia y que por ello también se aparta de la universalidad del Estado y del reconocimiento de la identidad que existe entre ella y lo universal. Toda acción busca producir efectos en el mundo, por tanto resulta imposible no participar del curso del mundo. Para Hegel no es difícil sostener esto, gracias a que desde el punto de partida de su concepción filosófica el sujeto no es extraño al objeto, el mundo consta de una sola sustancia que se manifiesta como subjetividad libre y, a su vez, el sujeto puede reconocerse en esta sustancia. El mundo objetivo no se *opone* al sujeto como lo otro, sino que el sujeto llega a saberse y a quererse como una voluntad particular, en este proceso se descubre mediado por un *universal concreto* que conocemos también como mundo. Para Hegel lo universal es característicamente lo concreto, de otra manera se trataría de una universalidad formal limitada exclusivamente al pensamiento, separada completamente de la realidad efectiva. La libertad en Hegel sólo puede realizarse en situación, es decir, en esa universalidad concreta que se manifiesta en la vida de las comunidades, de la cual los sujetos participan⁶⁰. Estos sujetos buscan que los reconozcan como sujetos morales por medio de sus acciones, puesto que el carácter moral de las mismas sólo puede atribuirse en referencia a otros, al valor que poseen en el ámbito de sus propias comunidades.

El contexto en que vamos a introducirnos es la obra de G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho* (FD). El motivo principal para basarnos en esta obra y no en otra, como *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, se debe a que sólo en FD desarrolló la idea del Espíritu Objetivo sólo la desarrolla en detalle en FD. No es casual que la obra en su concepción haya surgido como reacción a las corrientes irracionistas y románticas que se propagaban rápidamente a comienzos del siglo XIX. Injustamente se ha relacionado a Hegel con estas corrientes, razón por la que se ha hecho necesaria cierta purificación doctrinal al interior del hegelianismo, como lo intentó hacer Georg Lukács en su obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Este autor optó por desvirtuar buena parte de las interpretaciones hechas por historiadores de la naciente burguesía alemana, preocupados más por justificar su favoritismo por la Restauración del Imperio, que en desarrollar en forma adecuada el pensamiento del filósofo. Estas

⁶⁰ Cfr. TAYLOR, Ch. *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE. 1983.

interpretaciones se difundieron rápidamente por el uso propagandístico que se hizo de la vida de Hegel y de las pocas pruebas que quedan para refutar dichas interpretaciones. Sólo considerando las de sus discípulos más cercanos, por ejemplo la de Rosenkranz, vemos que se trata de una versión poco precisa, a pesar que varios de los manuscritos de autoría de Hegel se presume pasaron por manos de Rosenkranz. La pérdida irreparable de muchos de estos manuscritos dificulta la verificación de su trabajo, así como la realización de estudios posteriores⁶¹.

Lo que interesa ahora es introducirnos en FD como base para poder exponer el origen del concepto de sociedad civil, en particular la cuestión de cómo llegó este concepto a Hegel y cómo lo elaboró dentro de su sistema. En la historia de la filosofía, el pensamiento hegeliano, al igual que el aristotélico y el tomista, ha sido caracterizado por su sistematicidad. Podríamos decir de cualquiera de estos sistemas que piensan lo real en forma de totalidad. Estos sistemas sin pretender dar una explicación de toda la realidad, son capaces de dar cuenta del movimiento que se encuentra a la base de totalidades concretas a través de conceptos que unifican, por decirlo así, los distintos momentos de desarrollo de esta totalidad.

Los problemas en filosofía, según Hegel, llegan con el crepúsculo, por eso la filosofía solamente puede dar cuenta de una realidad una vez ésta ha llegado a su madurez⁶². Tan cierto como que los filósofos son *hijos de su tiempo*, por mucho que hablen constantemente de las generalidades del pensamiento, jamás podrán abstraerse por completo de la situación social en la que viven. Por más que el sistema hegeliano nos remita al concepto, esto no deja de ser reflejo de la *unidad expresiva*⁶³, parte fundamental de las búsquedas de la sociedad industrial en la que vivió Hegel.

⁶¹ Para saber más sobre los acontecimientos históricos que rodearon la concepción de *Fundamentos de la filosofía del derecho* y demuestra la relación entre vida y obra de G. F. W. Hegel. Cfr. PINKARD, T. *Hegel. A Biography*. Cambridge University Press. 2000.

⁶² “Como pensamiento del mundo sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado. Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo” (FD, Prólogo).

⁶³ La *unidad expresiva* es un concepto que encontramos en la obra *Hegel y la sociedad moderna* de Charles Taylor, y hace referencia a uno de los ideales de la Modernidad, centrado en la búsqueda de la identidad del sujeto con el mundo que lo rodea. Esta identidad debe ser vista desde la pertenencia a una comunidad como

Hegel a lo largo de su obra mantiene la preocupación por ese modo de vida más universal, adecuado al individuo de la sociedad industrial contemporánea (FD §253, 2). En su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la preocupación fundamental es el desarrollo de la vida en todos sus estadios, y parte para ello de lo inorgánico. Aunque su interés principal lo desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, en la que la vida del espíritu (*Geist*) tiene mayor importancia, y es a través del desarrollo de la conciencia que el espíritu busca retornar a sí, ser parte de un nivel más inmediato, esto es, del nivel de la certeza sensible, hasta llegar a una *autoposición consciente de sí*⁶⁴. FD, en cambio, hace énfasis en el tema de la libertad como eje del desarrollo de la vida en común, que Hegel identifica como Espíritu. Aparentemente no se ve ninguna relación o continuidad entre estas obras de Hegel, pero enseguida veremos en qué forma éstas se complementan.

Hegel viene de decir en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que el Espíritu es ante todo “inteligencia, y que las determinaciones por las cuales avanza en su desarrollo (desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento) son el camino para proferirse como voluntad” (FD §4, 2). Precisamente FD da un giro hacia el tema de la voluntad, para mostrar cómo este espíritu que se constituye en voluntad parte de una voluntad inmediata, es decir, formal, en cuanto individualidad abstracta, y luego, una vez esta voluntad se eleva a la altura del pensamiento, adquiere un carácter universal y se comporta como actividad universal confiriendo a sus fines la universalidad inmanente y convirtiéndose en voluntad objetiva e infinita (FD §13).

La determinación absoluta, o si se quiere, el impulso absoluto del espíritu libre, de que para él sea objeto su libertad, objetivamente, tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el sentido de que ésta sea realidad inmediata, para ser para sí como idea, lo que la voluntad es en sí (*an sich*), el concepto abstracto de la idea de voluntad en general es la *voluntad libre*, la cual quiere a la *voluntad libre*.(FD §27)

también la conformidad del sujeto con las instituciones que organizan esta comunidad, como medio para alcanzar su propia realización.

⁶⁴ Cfr. TAYLOR, Ch. 1983.

FD permite ver la transición del Espíritu, que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*, hacia esa nueva determinación de sí, por la cual deviene una voluntad. Este espíritu deviene espíritu objetivo (FD §258, 2), que se concretiza en instituciones y en otras clases de mediaciones que establecen los individuos entre sí, por las cuales la voluntad se constituye como voluntad sustancial, en la que los individuos encuentran a su vez objetividad, verdad y eticidad para sí mismos.

Por lo que conocemos sobre la vida de Hegel sabemos que al comienzo de su carrera se desempeñó como profesor de lógica. No es fácil entender cómo desde el formalismo característico de la lógica pudiera optar por una explicación concreta de la realidad, ni tampoco que pudiera vencer la resistencia de ciertas doctrinas irracionistas de la época, sin caer en un formalismo racional o en un deductivismo. La analítica trascendental de *La crítica de la razón pura* es clave para entender el conocimiento como actividad propia del entendimiento, el cual arroja certeza sobre los *juicios sintéticos a priori*⁶⁵. Según Kant, sólo podemos conocer los fenómenos, es decir, las cosas en la medida en que éstas se nos dan en una experiencia posible, pero nunca podemos conocer cómo o qué son las cosas en sí mismas. Por esta razón ideas tales como Dios, mundo y alma, de las que no tenemos ninguna experiencia, no las podemos conocer, quedando entonces como ideas regulativas que expresan la tendencia que tiene la razón a articularse plenamente en unidades cada vez mayores. Sin embargo, la idea de la libertad, que en el contexto de doctrinas metafísicas tradicionales constituía uno de los atributos del alma, es asumida por Kant como un *factum de la razón*, perteneciente a la facultad práctica de la razón, de la cual recibe su realidad⁶⁶.

Esta experiencia de la libertad es un hecho del cual la razón nos da *certeza*. Cuando el sujeto llega a la conciencia de sí como sujeto autónomo, se determina, por derecho, como ser racional. Para Hegel, en cambio, no se trata de llegar simplemente a una certeza, sino que el proceso debe conducirnos a la *verdad*. Esta diferencia fundamental entre certeza y verdad es consecuencia de la reducción que Kant hace de la razón. Dicha reducción lleva a que se reconozca únicamente el primado del entendimiento (*Verstand*); siendo que éste, en realidad, constituye una facultad de la razón (*Vernunft*), y ciertamente no es la única. El

⁶⁵ Estos son los conceptos del entendimiento, que en su intelección de los contenidos provistos por las intuiciones sensibles, constituyen el mundo de la experiencia.

⁶⁶ Ver KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. castellana de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza. 2007. A 9.

entendimiento se encarga de ordenar (dividir), y luego de unificar los fenómenos que recibe a través de la intuición sensible. Para tal efecto provee criterios de unificación de lo múltiple que constituye a la percepción a través de las categorías *a priori* que se hallan presentes en él; por último, concreta mediante los juicios *a priori* dichos criterios de síntesis y unidad. Hegel llegó, sin embargo, a la siguiente crítica del procedimiento kantiano: que esta reflexión del entendimiento conlleva inevitablemente un proceso *ad infinitum*, por tanto, esta actividad del entendimiento se halla viciada de mala infinitud.

Puede ser que la razón, en un primer momento, opere en forma de entendimiento, pero debemos tener en cuenta que el entendimiento, de conformidad con su estructura, impone sus propias leyes a la realidad, por eso el mundo fenoménico se presenta al sujeto de manera dispersa y segmentada⁶⁷. El entendimiento establece una división entre el sujeto y el objeto y su visión de la realidad siempre será incompleta. El punto de vista del sujeto como conciencia no es más que una perspectiva finita, y no es lo verdadero, ya que como finito, está destinado a pasar. Sencillamente el entendimiento no es la capacidad humana más adecuada para llevarnos a una comprensión de la verdad - en todo el sentido de esta palabra- es decir, de poder captar *lo que acontece*⁶⁸ en la realidad, pues las categorías con las que cuenta son limitadas⁶⁹.

La caracterización del sujeto cognoscente en Kant no puede cerrar la brecha existente entre sujeto y objeto, donde el segundo aparece con una existencia independiente del primero. El sujeto no puede concebirse de manera abstracta respecto a la realidad, pues como parte de esta realidad se determina por ésta a la vez que actúa en ella. A pesar de que Kant se esforzó en la *Crítica de la razón práctica* por definir la libertad como un hecho de la razón, cerró al mismo tiempo la posibilidad de pensar la libertad como una sustancia

⁶⁷ “El entendimiento confunde constantemente experiencia (*stásis*) con verdad, y puede solamente entender el movimiento como una serie de momentos separados, no como la unión vital de momentos que implica una continuidad entre uno y otro y hacer que no aparezcan simultáneamente. El entendimiento no puede comprender el movimiento en sí.” Traducción propia hecha a partir de la versión editada de la tesis doctoral de: BUTLER, J. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France*. New York: Columbia University Press. 1999. p. 27.

⁶⁸ Lo que muta y, por tanto, está sujeto a un desarrollo.

⁶⁹ “Lo que se interpone entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no permite hallar la satisfacción en ella es la cadena de algo abstracto que no se ha liberado para el concepto (...) esta comprensión racional es la reconciliación con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de comprender y también de conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí” (FD, Prólogo).

metafísica ¿Cómo afirmar, entonces, la existencia efectiva de la libertad como un objeto? Frente a este vacío abismal Hegel se encargó de resucitar la noción de libertad como sustancia. Esta sustancia en Hegel, dotada de un carácter ético, hace referencia concretamente a comunidades (entes sociales) con carácter metafísico. Las relaciones que se configuran en torno a estas comunidades se convierten en el medio adecuado para que los sujetos realicen su libertad particular, pero sólo en la medida en que éstos participan efectivamente de la vida de sus comunidades⁷⁰. Este sujeto libre, al que apunta Hegel, sólo puede reconocerse como tal si pertenece a esta comunidad sustancial, porque sólo allí puede interactuar con otros sujetos libres como él y ser reconocido, en consecuencia, por éstos.

Para Hegel una comprensión adecuada de la realidad parte de la comprensión del propio sujeto en medio de esa realidad, no como algo distinto que se impone desde fuera, sino como portadora de una racionalidad inmanente⁷¹, que sólo puede hacerse comprensible al sujeto en la medida que éste deviene sujeto racional en la historia y se reconoce en esa realidad.

En la época que Hegel escribió FD, el desencanto entre los juristas era creciente, coincidía con el surgimiento del Estado moderno en Europa; era de esperar que el intento de teorización del Estado encontrara resistencia a su paso. El Idealismo, a pesar de su presentación como doctrina racional, no abandonaba del todo las pretensiones metafísicas, lo que despertaba aún desconfianza en el mundo intelectual.

Fue provocador por parte de Hegel anunciar la demostración científica del concepto del Estado (FD §256, 2), más que eso, pretender llegar a una fundamentación racional de la realidad. Hegel les recuerda a los positivistas que una verdadera ciencia del derecho es una parte de la filosofía, y su corrección la obtiene de la aplicación del método racional. Sin embargo, este método racional se diferencia del idealismo subjetivo, esto es, del de Kant y Fichte, en que no parte de la división entre noumenos y fenómenos, entre sujeto y objeto, entre lo interno y lo externo, sino más bien parte de la superación de esa escisión. Propiamente nunca se eliminan las diferencias entre los dos extremos, antes bien la unidad

⁷⁰ Dialéctica finito-infinito. Unidad del individuo con la sustancia.

⁷¹ En eso Hegel se acerca muchísimo al planteamiento de Spinoza. Cfr. SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1984.

que se establece supera dicha división manteniendo su diversidad. Para Hegel las categorías del entendimiento no son adecuadas para conocer la realidad, porque el entendimiento, sencillamente, opera a través de la fragmentación y división, y luego se da a la tarea de reunir lo que ha fragmentado en una síntesis *ad infinitum*, sin ningún éxito⁷². El entendimiento se encuentra impedido para *comprender* la totalidad del mundo real, pues no puede por sí mismo captar la unidad del mundo, dado que para ello necesita el apoyo de la razón, que le permita hallarse a sí mismo en el mundo. Únicamente sabiéndose parte de este mundo es que el entendimiento puede llegar a tomar conciencia de sí.

Muchos de los objetos de que trata la ciencia jurídica se encuentran inmersos en el mundo de la contingencia, sin embargo, no podemos decir que la ciencia jurídica, por hacerse cargo de objetos particulares, carezca de conceptos. Para Hegel el concepto posee una inmanencia propia, gracias a la cual, a pesar de la diferenciación en su interior y a que su determinación en la realidad empírica lo lleve a expresarse en múltiples objetos, no niega la racionalidad subyacente a dicha multiplicidad, sino que en su despliegue procura la reconciliación de la misma.

Del mismo modo como Hegel se interesó por aspectos atinentes a la filosofía, así también tomó cuidado de los problemas de la realidad concreta. Los problemas del pensamiento son reflejo de la realidad, pues el ser y el pensar se encuentran estrechamente relacionados. Esta filosofía se llama *especulativa* y constituye un recurso valiosísimo a la hora de comprender las contradicciones propias de la sociedad industrial capitalista. Para Hegel, la filosofía debe ocuparse de los problemas de la realidad, una vez éstos han llegado a su madurez, elevándolos a la altura del pensamiento y reconociendo el paso de la razón a través de ellos.

El camino o modo de proceder propuesto por Hegel es todavía válido hoy día. En el estado actual de las ciencias se habla de una superación de la lógica formal lineal. Para muchas personas que reflexionamos sobre problemas de la realidad, el modo de proceder del pensamiento debe renovarse, de la lógica lineal debemos pasar a la “lógica paraconsistente”⁷³, más apta para comprender la racionalidad presente en el mundo. No nos referimos a una racionalidad impuesta desde fuera, producto de una reflexión unívoca ciega

⁷² Cfr. HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, Vol. 2. Buenos Aires: Solar. 1982.

⁷³ MALDONADO, C. *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2002. p. 34

a la realidad, sino lo contrario, una racionalidad immanente, presente en individuos y comunidades en momentos concretos de la historia. Las personas no siempre son conscientes de este proceso. Esta razón permanece oculta al entendimiento, pero se revela a lo largo de la historia tomando distintas figuras a través de la acción de los individuos.

Pese a que el sujeto aún no es consciente de este movimiento de la razón, y con dificultad apenas ve un poco más allá de su situación vital, el espíritu absoluto es consciente de sí y puede expresarse en la naturaleza, para poder reconocerse en el mundo objetivo que, no lo olvidemos, se vale del movimiento de la razón⁷⁴. En ese camino que recorre el espíritu absoluto de vuelta a sí⁷⁵ se produce el mundo material u objetivo, a partir de la escisión que hace el espíritu absoluto de sí mismo. En este proceso de diferenciación se pone de manifiesto la multiplicidad existente en el mundo, se infiere, por eso, que todo lo racional es real, así como todo lo real es racional (FD, Prefacio). Pero finalmente es la conciencia, después de pasar por un largo desarrollo a través de la historia, la que posibilita esta vuelta del espíritu absoluto a sí mismo; pues sólo a través de un robustecimiento de la razón en el hombre es que el espíritu llega a la comprensión de sí y de la realidad en el mundo. En la medida en que se dé este desarrollo de la razón en el mundo objetivo al lado de la libertad humana, puede concretarse la unidad de *plenitud expresiva y libertad radical* en el mundo objetivo⁷⁶.

No siempre lo que es primero en el orden del ser es primero en el orden del conocimiento (FD § 256, 3). A veces el verdadero fundamento se revela únicamente con el resultado. El resultado es el que determina los momentos previos, estableciendo consigo y con los demás momentos una relación necesaria, sin que por ello pierda su carácter absoluto.

Hegel, en su método, enuncia unas tricotomías que sirven para entender las contradicciones que forman parte de la estructura de la realidad. Esta división tripartita se muestra en la distribución que hace Hegel en su obra FD, en la que establece un orden que corresponde con el despliegue del *concepto* o *idea* de libertad y cómo ella coincide consigo misma. Parte del derecho abstracto y cierra con la eticidad, como última determinación que

⁷⁴ Cfr. TAYLOR, Ch. *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE. 1983.

⁷⁵ Aquí Hegel comparte ciertos rasgos predominantes del sistema plotiniano. Cfr. PLOTINO. *Eneadas*. Madrid: Gredos. 1982.

⁷⁶ Cfr. TAYLOR, Ch. 1983.

toma la libertad en el mundo objetivo⁷⁷. La FD se divide en tres secciones principales, el derecho abstracto, la moralidad, y la eticidad. En la “Introducción” a FD insiste en que es mejor hacer una distinción entre moralidad y eticidad. Las dos se relacionan, no hay moralidad sin eticidad, ni tampoco puede haber eticidad sin moralidad. El desarrollo de la personalidad es tan importante como la consolidación de nichos significativos de reconocimiento e identidad que son las comunidades. “Únicamente cuando estas figuras se mueven en el reino de la universalidad, del concepto absoluto, pueden ser pensadas en sí. Pero, en este caso (el de la moralidad), se mueven en el vacío y en la “no realidad”, en la inoperancia.”⁷⁸. “La moralidad puede hacer imposible la ética, aunque la ética no se conquista si no se parte de la moralidad”⁷⁹.

1.5.1. La eticidad

Hegel caracteriza la eticidad como 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 sí y para sí y su fin motor, el concepto de libertad se convierte en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia (FD §142). En dicha eticidad Hegel aborda las tres esferas institucionalizadas de la vida en común, que son: la familia, la sociedad civil y el Estado. Hemos de advertir que tanto en la estructura general de la obra como en la división de la sección sobre la eticidad, se hallan tres momentos. En un primer momento, encontramos la unidad en estado simple; en un segundo momento, la diferenciación de esa unidad en estado simple. Cada momento sirve de medio para que se realice alguno de los principios en que se determina la libertad. Estos principios son dos, el de universalidad y el de particularidad. Hegel propone un tercer momento que se supone contiene los momentos anteriores. La nueva unidad supera la unidad inmediata primigenia, así como su aparente diferenciación que se da en el segundo momento, permitiéndole a

⁷⁷ Rosenfield (1989), dice al respecto “La lectura que proponemos de la *Filosofía del derecho* consiste, por ello, en determinar el despliegue de las figuras que hacen posible la coincidencia de la Idea de libertad consigo misma” ROSENFELD, D. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE. 1989. p. 16.

⁷⁸ RODRÍGUEZ, J. “El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel”. [Versión electrónica]. En: *Lógoi. Revista de Filosofía*. N° 13. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 2008. p. 135.

⁷⁹ RODRÍGUEZ, J. 2008. p. 137.

Hegel establecer los fundamentos de la subjetividad y de la intersubjetividad. Ahora bien, para llegar a este tercer momento o síntesis, como lo llaman algunos autores⁸⁰, deben conservarse necesariamente los dos momentos anteriores, o mejor dicho, los principios de universalidad y de particularidad. La reconciliación de ambos momentos se da de forma provisional, permitiendo que la libertad continúe determinándose a sí misma. Esta relación entre los distintos momentos siempre será contradictoria, lo que Georg Lukács, en su obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, enunció como la “tragedia en lo ético”.

1.5.2. La sociedad civil

La sociedad civil surge en el segundo momento de la eticidad, entre la disolución de la familia y la constitución del Estado, se caracteriza por una diferenciación infinita de la particularidad de los individuos. Contiene tres momentos, que Hegel enumera en este orden: el sistema de necesidades, la administración de justicia y la policía y, por último, la corporación; concretamente el sistema de necesidades, determina el mayor dinamismo de este momento. Aquí la tricotomía cambia de orden, lo que mueve el primer momento es el principio de particularidad. La radicalización de la diferencia hace parte de la esencia de la sociedad civil, tiene lugar dentro del proceso de escisión que sufre la familia, pero a su vez es la encargada de posibilitar el desarrollo de la individualidad, que será luego la que determine el surgimiento de la sustancia infinita, que es el Estado.

Dentro de la sociedad civil el sistema de necesidades conduce al “momento de la diferenciación infinita hasta el ser en sí de la autoconciencia que es para sí”, y conlleva la realización de la particularidad. Luego le siguen la administración de justicia y la policía, las cuales se encargan de llevar al “momento de la forma de la universalidad que es en la cultura, la forma del pensamiento, por medio del cual el espíritu se es objetivo y real como totalidad orgánica en leyes e instituciones, en su voluntad pensada” (FD § 256, Observación). Estos dos principios contradictorios de la sociedad civil, el de la

⁸⁰ Principalmente Alexandre Kojève.

universalidad y el de la particularidad, que reclama cada uno su derecho, los volvemos a encontrar articulados, surge, entonces, la corporación.

La sucesión de unos momentos a otros, hace énfasis en la descomposición, la escisión, la disolución y la desorganización. Esto se debe a un hecho, la finitud, que está a la raíz de todo el proceso de realización de la libertad. La constatación de que los momentos llegan inexorablemente a su caducidad, no desmedra, en ningún sentido, la verdad de cada uno de los momentos, verdad que aunque relativa, enfoca su atención sobre la finalidad de cada momento en particular y no es menos respecto a la finalidad que tienen todos en común (FD § 30, Aclaración).

Cuando hablamos de momentos evocamos inevitablemente al tiempo. En el lenguaje hegeliano los momentos se corresponden con una evolución de la conciencia humana a través de las edades de la historia, por eso tampoco se pierde el verdadero sentido, el cual es señalar el movimiento que subyace a la totalidad, que para Hegel se encuentra siempre presente (FD § 3, 5). Esta totalidad se relaciona directamente con el concepto⁸¹.

Los últimos párrafos de la sección sobre la sociedad civil ponen acento en el carácter de finitud que tiene la sociedad civil y en el papel que cumple el Estado como fundamento de la familia y de la sociedad civil, es decir, como verdad universal del concepto. “El Estado es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo deber supremo consiste en ser miembros del Estado” (FD § 258). No entraremos a discutir tal definición, sin embargo, es preciso completarla con la crítica de Hegel al Estado liberal: “Cuando el Estado se confunde con la sociedad civil, y se pone su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces el interés de los individuos como tales constituye la finalidad última en que se unifican, y de ahí se sigue precisamente el que ser miembro del Estado sea algo discrecional” (FD § 258, 1). El numeral siguiente, dice: “la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior satisfacción particular, su actividad, el modo de su comportamiento, tienen a esto sustancial y válido universalmente como su punto de partida y resultado.”

⁸¹ “Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia” (FD, Prefacio).

Sin duda alguna, para Hegel el resultado de todo este proceso emancipatorio de la Modernidad es el Estado de derecho, no obstante, y ya vamos a explicarlo, este Estado no puede convertirse en instrumento al servicio de los fines egoístas de los individuos, para ello tiene como fin el bien común: el Estado deviene en sustancia, o mejor dicho, la sustancia ética deviene en Estado, y se configura como una voluntad sustancial en la que el saber y actividad de los miembros tienen su existencia mediada (FD § 257). Los individuos se relacionan con otros individuos en la medida en que hacen parte de la sustancia ética. Según Kant los individuos libres no precisan estrictamente de instituciones ni de mediaciones para relacionarse entre ellos; estos individuos pasan, fácilmente, por *átomos*. Para Hegel, la moralidad de los individuos no puede prescindir en ningún momento de la eticidad⁸².

Hegel insiste en que la familia, la sociedad civil y el Estado «no son algo ajeno al sujeto», sino «una parte integrante de su propia esencia». Califica a la relación del individuo con estas instituciones como un «deber y una obligación», que restringe necesariamente su libertad. Pero Hegel sostiene que restringe sólo su «libertad abstracta» y, por lo tanto, implica más bien la liberación de su «libertad sustancial»⁸³.

En lo posible, tomaremos distancia de la teoría del Estado propuesta por Hegel, por la dificultad que representa sostener la supuesta unidad, sustancialidad y autofinalidad absoluta del Estado (FD § 258). Es obvio que una lectura comprensiva de Hegel lleva también a aceptar sus limitaciones. De esto han dado cuenta algunos comentaristas como Georg Lukács y Charles Taylor. Hegel no tuvo delante de sí más que la sociedad civil burguesa y el naciente Estado moderno para hacer sus reflexiones. Apenas entendible que su visión no anticipara el desarrollo posterior del capitalismo ni tampoco pudieran preverse todas sus inconsecuencias.

⁸² Cfr. ROSENFELD, D. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE. 1989.

⁸³ MARCUSE, H. *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza. 1984. pp. 200-201.

Hegel no ha quedado atrás en la filosofía. El párrafo 247 de FD⁸⁴ es ejemplo de la lucidez de su pensamiento y su pertinencia en el debate contemporáneo sobre la sociedad civil. La supuesta *desterritorialización del pensamiento*, que comenta el filósofo francés Gilles Deleuze⁸⁵, apunta a un fenómeno resultado de la *desterritorialización del capital*. La *desterritorialización del pensamiento* más que reflejo del desarrollo y expansión del capital, responde necesariamente a la universalización del pensamiento y obedece a un movimiento propio del pensamiento, al que Hegel presta especial atención y que desarrolla cuando trata el tema de la educación. Entender esto sirve para abordar problemáticas propias de un mundo globalizado, donde las sustancialidades éticas se encuentran seriamente afectadas y las libertades así como distintas formas de organización social y política se ven comprometidas. A continuación daremos paso a una reflexión en torno a los planteamientos de Hegel sobre la sociedad civil para encontrar toda su actualidad en la discusión sobre este tema.

⁸⁴ “Así como para el principio de la vida familiar es condición la tierra, *fundamento* y *suelo* fijo, así también el *mar* es para la industria el elemento natural que la anima hacia afuera. En la búsqueda de ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, la búsqueda se eleva a la vez por encima de la ganancia y cambia el arraigo al terruño y al círculo limitado de la vida civil, de sus goces y deseos, por el elemento de la fluidez, del peligro y de la decadencia. De esta forma la búsqueda – a través de este gran medio de vinculación – pone además a países lejanos en relación de tráfico comercial, relación jurídica que introduce el contrato, en cuyo tráfico comercial se encuentra igualmente el mayor medio de educación, y el comercio obtiene su significación histórica mundial” (El subrayado es mío).

⁸⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama. 1999.

CAPÍTULO 2

LÍMITES Y POSIBILIDADES DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL

Introducción

En el presente capítulo examinaremos los momentos de realización de la sociedad civil: 1) el momento de la diferenciación infinita hasta el ser en sí de la autoconciencia que es para sí, y, 2) el momento de la forma de la universalidad que es en la cultura, la forma del pensamiento, por medio del cual el espíritu se hace objetivo y real como totalidad orgánica en leyes e instituciones, en su voluntad pensada (FD§ 256, 3) así como una variedad de elementos que dinamizan ambos momentos y muestran su complementariedad y reciprocidad.

Analizaremos la relación que Hegel establece entre bienestar y derecho, a fin de responder al problema planteado por Kant y Fichte sobre la moralidad. El bienestar no puede sustraerse al derecho, pero tampoco el derecho puede separarse del bienestar. El problema no lo resolveremos de manera simple sino que trataremos de dar una respuesta más acorde con la realidad; y ésta nunca es simple.

La relación “hombre económico” y “hombre político” demuestra que hay un punto de encuentro entre lo económico y lo político. El miembro de esta sociedad, a quien llamamos “burgués”, “hombre económico” u “hombre libre” es el mismo “hombre político”, “ciudadano” en *potencia*⁸⁶. En su movimiento, la sociedad civil pasa de una comunidad de intereses particulares a una comunidad política.

El ser humano ha intentado muchas formas de organización social y política, en ese camino ha alcanzado también un alto desarrollo como sujeto racional. Por mediación de los otros, la conciencia del sujeto lo mismo que su comportamiento adquieren objetividad. Como individuo, entra en posesión de una existencia en sí y para sí cada vez más cerca de un modo de estar con otros en el mundo. El sujeto para realizarse no tiene que alejarse de los otros, al contrario, los hechos sociales y políticos ponen de manifiesto que la mediación de lo universal es cada vez más urgente; un universal concreto.

2.1. Elementos de la sociedad civil

2.1.1. Principios de la sociedad civil

En esta escisión suya, la idea concede a los momentos *existencia empírica propia*, concede a la particularidad el derecho de desarrollarse y explayarse, y a la universalidad el derecho a manifestarse como fundamento y forma necesaria de la particularidad, así como el de manifestarse sobre ella y como su finalidad última. (FD § 184)

Esos dos principios o momentos, que *aparentemente* se contradicen en la sociedad civil, son el de la particularidad y el de la universalidad, pero en realidad están mutuamente condicionados.

⁸⁶ ROSENFELD, D. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE. 1989. p. 181.

La sociedad civil surge de la disolución de la *unidad sustancial inmediata* de la familia (FD § 158). En un primer momento, asume una diferenciación infinita para dar paso al desarrollo de las particularidades. Es el momento en que la actividad del individuo toma mayor despliegue, pero también, donde la moralidad encuentra su verdadero espacio⁸⁷.

La familia para asegurar su propia existencia necesita escindirse. Los individuos se separan de su familia nuclear para conformar nuevas familias. Esa existencia inmediata de la familia es posible gracias al arbitrio de los individuos que lleva a que conformen nuevas familias. Al conjunto de familias relacionadas entre sí se atribuye una existencia más universal, que posteriormente encarna el Estado, sin embargo, como el Estado se compone principalmente de ciudadanos más que de familias, se hace necesario que los ciudadanos, o mejor dicho, los individuos alcancen el pleno desarrollo de su particularidad. La mediación que precisa la particularidad para poder llegar a esa infinitud en sí y para sí sólo puede propiciarla la sociedad civil⁸⁸.

2.1.2. *El sistema universal de necesidades y de los medios de satisfacer las necesidades*

El sujeto moral aspira a la realización infinita de su libertad, pero al mismo tiempo, se enfrenta con la finitud de sus propios actos y con la imposibilidad de afirmar su propia existencia en el mundo objetivo. En cambio, la persona concreta, que se manifiesta como *finalidad particular*, sólo puede hacerse valer y satisfacerse *en referencia* a otra particularidad semejante (FD § 182)⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. AMENGUAL, G. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta. 2001.

⁸⁸ La intención de Hegel al introducir la categoría de sociedad civil pudo haber sido (en sus propias palabras, explicar la contribución a la libertad de) instituciones que son intermediarias entre la familia y el Estado, que media particularidad y universalidad en las formaciones sociales actuales. Cfr. KNOWLES, D. (Ed). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York. 2002. pp. 298-299.

⁸⁹ En la *Fenomenología del espíritu*, capítulo IV, Hegel afirma que “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra conciencia”. En el tránsito que tiene la conciencia a la autoconciencia la conciencia se convierte ahora en objeto para sí misma (es sujeto y objeto al mismo tiempo, es auto-conciencia). En un primer momento, la autoconciencia se encuentra en estado simple (*en y para sí*), no tiene como esencia la vida y se define como esencia pensante. Cuando la autoconciencia se dispone a actuar en el mundo, y éste es el segundo momento, ésta inevitablemente es despojada de la identidad consigo misma, pues la vida se le opone como *lo otro*, y encuentra en esa oposición un impedimento para poder afirmarse a sí misma y ser independiente. La autoconciencia no puede superar lo otro mediante una actitud negativa frente a él, porque al negarlo lo está afirmando. La autoconciencia no puede afirmarse a sí misma, a menos, que lo otro mismo cumpla en sí su propia negación. Esta negación de lo otro por sí mismo, es producto de la acción de otra

El verdadero infinito de la persona ha de incluir la particularidad, porque a esa tendencia a la totalidad está acompañada de la necesidad de reconocimiento, ese deseo de que otra persona la reconozca constituye el camino para elevarse a la forma de la universalidad (FD § 186). Así, lo finito deja de ser lo contrario a lo infinito, para convertirse en un momento constitutivo de lo infinito.

Se sabe que en la sociedad civil los individuos quedan libres a su arbitrio para buscar sus propios fines y, en ese sentido, toman a la sociedad civil como *medio* para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, todavía no es muy claro cómo lo universal llega a mediar los intereses de los individuos. Sólo en la medida en que cada individuo determina su saber, su querer y hacer de forma universal, puede entonces, convertirse en miembro de esta totalidad concreta. En Hegel lo universal toma la característica de concreto. Ese proceso de universalización se lleva a cabo a través de la educación (*Bildung*). La educación es el punto de transición de la sustancialidad inmediata del estado de naturaleza a la sustancialidad espiritual (FD § 187). Hegel revive la vieja discusión con los *naturalistas*, y enfila baterías contra Rousseau⁹⁰. Para Hegel el principal logro de la educación es la superación de la inmediatez, la simplicidad y la brutalidad propias de la naturaleza. La educación (*Bildung*) es, por tanto, un proceso de liberación del espíritu sometido a la mera positividad de la naturaleza. La educación es, en ese sentido, la “laboriosa emergencia de la inmediatez de la vida sustancial”, la adquisición de los “principios universales”. Simultáneamente es un proceso de auto-transformación y de adquisición de un poder para comprender y articular las razones de lo que uno cree o conoce⁹¹.

autoconciencia. Luego, la autoconciencia sólo puede retornar a sí misma a partir de un “otro” que sea él mismo autoconciencia. La autoconciencia necesita un reconocimiento por parte de otra autoconciencia. La esencia de la autoconciencia es el movimiento (tercer momento), en que la contraposición entre “ser otro” y “ella misma” es superada. La unidad de la autoconciencia es el resultado de su devenir y no una unidad inmediata. Este reconocimiento es un conocimiento activo, y en ese sentido, se traduce directamente en el campo práctico.

⁹⁰ Los críticos de la sociedad civil moderna (entre otros, Rousseau) ven en el refinamiento de las necesidades y en la especialización del trabajo el total abandono de la sociedad moderna a la corrupción y a un sistema artificial. Hegel es consciente de este punto de vista, que está basado en la noción de inocencia del estado de naturaleza y de la simplicidad ética de los pueblos primitivos. Desde este punto de vista la educación (*Bildung*) en sí aparece como forma de corrupción. Hegel es igualmente consciente de la respuesta a estas críticas, que toma una forma de defensa de la educación, concebida como cultivo de nuestras capacidades intelectuales y prácticas, y merecidamente como medio para la satisfacción de las necesidades y los placeres y confort de la vida particular. Hegel rechaza ambos puntos de vista, porque fallan en reconocer la naturaleza del espíritu y el fin de la razón. Cfr. WOOD, A. *Philosophy as Education*. Routledge. 1998. p. 18.

⁹¹ Cfr. WOOD, A. 1998.

En efecto, en la sociedad civil tiene lugar la emancipación definitiva del estado de naturaleza. La contingencia externa de la naturaleza se interioriza, y puede abrirse paso un *sistema de necesidades* que permite a los hombres romper –al menos, en cierta medida– la dependencia con la naturaleza. El sistema de necesidades introduce nuevas necesidades, que tienen el carácter de sociales y empiezan a diferenciarse de las necesidades naturales, principalmente en el modo de satisfacerlas, con lo cual todas las contingencias con las que tenía que enfrentarse el hombre en el estado de naturaleza para satisfacer sus necesidades ya no le afectan, por la sencilla razón de que la sociedad le ha proporcionado otros medios para hacerlo. En este aspecto, Hegel rebate la teoría rousseauiana, según la cual, en el círculo limitado de las necesidades naturales el hombre podría alcanzar más fácilmente su satisfacción, en la medida, en que siendo mínimas podría acceder con más seguridad a los modos para satisfacerlas. Hegel niega la validez de esta teoría aclarando que el hombre en tanto depende de la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades se hace esclavo también de sus contingencias, pues aun en el caso de que el círculo de necesidades en el hombre sea mínimo, no se garantiza con ello que los medios para satisfacerlas estén asegurados, si todavía depende de la naturaleza para ello⁹².

El sistema de necesidades es una forma de universalizar las necesidades, los medios y los modos de satisfacción de esas necesidades en la sociedad. Está visto que “el hombre se relaciona en su consumo preferentemente con producciones humanas, y tales esfuerzos son los que él consume” (FD §196). Por esa razón, lo más lógico es que el individuo se someta junto con sus semejantes a un sistema universal de necesidades. La realización egoísta establece un sistema de dependencia multilateral; la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos; y al encontrarse con los otros en la consecución del mismo objetivo, confirma una conexión real y asegura su propia realización (FD §183).

⁹² Cfr. KNOWLES, D. 2002. pp. 266-268; CHURCH, J. “The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society”. *American Journal of Political Science*. Vol. 54. 2010. pp. 125-139.

2.1.2.1. *Las clases sociales*

Hegel no sólo concibe la existencia de clases sociales en la sociedad civil, sino que también afirma la existencia de un sistema de clases.

El medio infinitamente variado y su movimiento, igualmente infinitamente entrelazado en la producción e intercambio recíproco, se *juntan* y se *diferencian*, mediante la universalidad inmanente a su contenido, en *masas universales*, de modo tal que la conexión total se constituye en *sistema* de las necesidades vitales *particulares*, de sus medios y trabajos, de modalidades y maneras de la satisfacción y de la cultura teórica y práctica. (FD §201)

En la sociedad civil tienen asiento tres clases sociales: una clase sustancial, que sería la clase campesina, que vive en el campo; su modo de vida está determinado por una sustancialidad que se basa en los ciclos de la naturaleza y en los valores tradicionales de la propiedad de la tierra y la familia. En esta sustancialidad simple encuentra su realización, por lo que el único derecho que reclama la voluntad particular para sí es el de poder proveer a su propia subsistencia y bienestar, así como el de su familia ante distintas contingencias que provienen de la naturaleza. Una segunda clase, es la universal, la cual tiene como determinación lo universal, es decir, el bien común, y por tanto, su actividad particular se concreta en hacerse cargo de las tareas generales; el Estado le cede un patrimonio a los individuos que forman parte de esta clase en compensación por las funciones que realizan, con el fin de que éstos puedan atender sus propias necesidades. La tercera clase, es la industrial, que ya tendremos tiempo de estudiarla.

Los individuos, según su participación en el sistema de mercado, pertenecen a una clase social. Para poder adquirir realidad y objetividad ética los individuos necesariamente deben pertenecer a una clase social concreta. Por esa razón, al pertenecer a una clase social, los sujetos van más allá de la sola determinación universal de sí mismos, la cual constituye una determinación abstracta e irreal de los sujetos (FD §207).

El sistema de clases debe garantizar una movilidad de los individuos, de modo, que la pertenencia a una clase social específica más allá de las peculiaridades naturales y de las circunstancias externas debe depender de las decisiones que toman los propios individuos, así pues, logra garantizarse al individuo el derecho a determinarse a sí mismo a través de su

actividad y trabajo. La satisfacción de las necesidades individuales así como la contribución al patrimonio universal dependen de la actividad del propio sujeto. Hegel deja sentado que esta división de clases es más que necesaria para la objetivación de la existencia de los individuos así como para la concreción de un sistema universal de necesidades y medios.

2.1.2.2. Igualdad y diferencia en la sociedad civil

En la sociedad civil, los individuos se liberan de sus necesidades naturales por mediación del sistema de necesidades.

Puesto que la necesidad social – en cuanto unión de las necesidades inmediatas o naturales y de la espiritual de la *representación* – lo último es en cuanto universal lo preponderante, en esa medida radica en tal momento social el aspecto de la liberación, de suerte que se oculta la severa necesidad natural de la necesidad, y el hombre se comporta en referencia a su opinión, ciertamente universal, y a una necesidad instituida sólo por él mismo, ya no en referencia a la contingencia sólo exterior, sino a la interior, al arbitrio. (FD§194)

A través del sistema de necesidades la sociedad civil provee a sus miembros de un sistema de mediación de sus necesidades. Este sistema se constituye como un todo, gracias a que existe una mediación de los otros.

A los ojos de Hegel no hay problema en decir que en la sociedad liberal los intereses particulares pueden armonizarse con los intereses comunes. Hegel no va a negarlo, el mercado, como conjunto de interacciones entre necesidades y medios para satisfacer dichas necesidades, adquiere una existencia real. La economía se arroga una autonomía y una existencia que no tiene y sale del control de la sociedad, finalmente determina la realidad recíproca de los individuos entre sí (FD §192), conduciendo de este modo al sujeto a su alienación.

Hegel no considera mejor ni peor la sociedad capitalista; es consciente de que la reflexión de los individuos es pieza clave en la evolución del espíritu. Gracias a la economía los individuos encuentran la mediación universal necesaria para poderse determinar en sí y para sí. Sabe, en principio, que lo que está en juego es la libertad, y por

ello nos introduce muy sutilmente en este tema. Su obra parece más un tratado de antropología filosófica que de derecho, por eso se permite hablar de mecanismos fundamentalmente antropológicos.

El carácter social de las necesidades y de los medios y modos de satisfacción de necesidades determina un *mecanismo de imitación* entre individuos. Para Hegel la *imitación* se constituye en fuente principal de reconocimiento entre los individuos, respondiendo a una necesidad de la particularidad, ya que es verdadera fuente de multiplicación de las necesidades y su difusión (FD§193). Básicamente la imitación es un mecanismo constitutivo del hombre que posibilita su mediación universal a través de los otros. La imitación exige una igualdad entre los individuos, esto no da lugar a decir que el proceso de diferenciación introducido en la sociedad civil mediante el sistema de necesidades sea insustancial él mismo, pues permite igualmente a los individuos reforzar los lazos de dependencia y reciprocidad con otros. No podemos reducir la relación de reciprocidad a una simple asimilación, por cuanto la imitación lleva también al camino de diferenciación de los individuos, aunque bajo el signo de conflictividad en la búsqueda de un mutuo reconocimiento (FD §193)⁹³.

Realmente no son gran problema las diferencias sociales. “En el sistema de necesidades humanas y de su movimiento, es la razón inmanente la que articula lo universal mismo en un modo orgánico de diferencias” (FD §200). Ciertamente, los liberales

⁹³ La filósofa Judith Butler (1999), en su libro *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France*, propone establecer la relación entre deseo y reconocimiento. Afirma que, el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no es resuelta en la identidad. Según Butler, el deseo humano se distingue del deseo animal (instinto) en virtud de su reflexividad (33). Por tanto, el deseo humano tiene sus propios requisitos, o mejor dicho, la autoconciencia pone sus propios requisitos a la experiencia del deseo (32) El deseo es siempre deseo de algo que es *lo otro*, y a la vez, manifiesta un deseo propio de la autoconciencia por expandirse (34). Pero estas dos modalidades del deseo se excluyen mutuamente; pues cuando deseamos eso otro, nos perdemos a nosotros mismos; y viceversa, cuando nos deseamos a nosotros mismos, entonces, perdemos el mundo. El deseo cumple, entonces, un sentido de limitación de la conciencia sensible. De una primera confrontación que tiene la conciencia sensible en la inmediatez de sus deseos con la alteridad, la satisfacción de los deseos revela una manera capaz de admitir en sí la interdependencia, a través de la cual la conciencia puede ganar más en identidad (35). Aquí hace notar Butler un punto clave de la transición que tiene la conciencia sensible a la autoconciencia. El deseo se vuelve deseo-para-otro-deseo (42). El deseo en la autoconciencia llega a la existencia gracias a que este deseo ya se encuentra en otra autoconciencia. No existe otra mediación. La verdadera satisfacción del deseo consiste en ser encontrado en un objeto que refleje la estructura reflexiva del deseo en sí, es decir, en otra autoconciencia (40). La verdad de la autoconciencia es otra autoconciencia y se representa lógicamente como la apropiación del objeto del deseo (41-42). Por ese motivo el deseo en Hegel desempeña un papel muy importante en la realización de la autoconciencia, y es un tema, que después de tratarlo en la introducción de FD lo retoma en la sección que trata de la sociedad civil, específicamente, cuando aborda el sistema de necesidades.

contemporáneos, como Rawls, toman distancia de este planteamiento, porque no están de acuerdo con él o simplemente lo pasan por alto, y creen que la realización de la sociedad pasa necesariamente por la igualdad social. Esta *nueva racha* de “igualitarismo” podemos entenderla como una respuesta a muchas de las incongruencias e injusticias del sistema capitalista. Sin embargo, esta nueva doctrina parece desconocer las diferencias que se presentan a nivel de la naturaleza. En lo que respecta a los talentos, las capacidades y las habilidades, la naturaleza es la primera en introducir desigualdades entre los hombres. Se contradicen quienes sostienen que en el estado de naturaleza prima la igualdad entre los individuos. Es la cultura la que tiene que promover al menos la igualdad de oportunidades para todos. Desde luego, es indiscutible el hecho de que debe garantizarse siquiera un mínimo que permita una vida digna a todos los miembros de una comunidad, pero tampoco este es motivo para negar de modo radical las diferencias.

Para la época de Hegel, las teorías socialistas se convierten en las más firmes defensoras de la igualdad social, pues recelosas de cualquier brote de particularidad fueron consideradas por Hegel como producto de una reflexión vacía del entendimiento, incapaces de satisfacer las necesidades de racionalidad del concepto y de realización efectiva de los individuos (FD § 200).

Si hablamos del tema del *deseo* y aceptamos la *diferenciación* como hecho objetivo sobre el cual se fundamenta el sistema de clases sociales y la particularidad de los individuos, cabe aún preguntarse por los individuos que perteneciendo a una clase social particular desean diferenciarse aún más. Si quisiéramos ser consecuentes con lo dicho hasta ahora, tendríamos que exigir además del derecho a la diferencia, un derecho a ser diferentes dentro de la diferencia. Este planteamiento lo esgrimen especialmente los defensores del multiculturalismo, para quienes la diferencia de grupo puede convertirse también en una fuerza opresora y aniquiladora de las singularidades del sujeto⁹⁴.

Este tema de la diferencia nos lleva a la discusión sobre la igualdad y la libertad. ¿Quién discute que el *igualitarismo* constituya una, si no la mayor de las conquistas de nuestras sociedades liberales? Sin embargo, en nombre de este igualitarismo puede también

⁹⁴ Ver: KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós. 1996.

reprimirse y hasta censurarse la fuerza creativa de los individuos presentes en la sociedad civil. El *igualitarismo* pone trabas no sólo al desarrollo de la particularidad, sino también al proceso de universalización de los modos de vida de los sujetos en la comunidad.

Nadie niega que la democratización haya avanzado en muchos espacios y que sea mayor el empeño de las instituciones públicas en abrirse a la sociedad no obstante falta por averiguar por qué razón los ciudadanos de estas sociedades cuestionan severamente estas instituciones. ¿Será por eso que hablan de un retroceso de las sociedades modernas? ¿Qué buscan los miembros de estas sociedades que sorprendentemente no encuentran en la oferta institucional que está a su disposición? El filósofo canadiense Charles Taylor, en su libro *Hegel y la sociedad moderna*, dedica buena parte de su obra a este tema. Para Taylor, el problema fundamental no radica en el mayor o menor grado de participación que tengan los ciudadanos en sus sociedades, sino en la falta de nichos identitarios, es decir, de focos de identidad para los individuos que están en medio de una sociedad cada vez más globalizada, en la cual echan de menos un lugar de reconocimiento, donde su participación y su opinión sean valoradas. Esto no es difícil para las sociedades que son homogéneas, pero cuando nos referimos a sociedades donde prima más bien la diferencia y la diversidad, esto no sólo se hace más difícil, sino imposible. El *igualitarismo* es una de las principales consignas de las democracias liberales, pero toma también un camino distinto de la realidad, por lo que se convierte en una nueva edición de la libertad en abstracto.

En la sociedad civil hallamos realizada la naturaleza de la autoconciencia en un mundo objetivo existente, en el que se reivindica este derecho de la particularidad.

2.1.2.3. *El trabajo en la sociedad civil*

La división o particularización se produce igualmente en el mundo del trabajo. Para Hegel esta división del trabajo procede como una abstracción que acentúa la diferencia de los individuos en la sociedad civil y también asegura su pertenencia a una clase social específica. Puede parecer primero una limitación del actuar, sin embargo, esta abstracción del trabajo es necesaria para la objetivación de éste como actividad universalmente válida (FD §197). Como dice Hegel: la “abstracción de la habilidad y del medio completa la dependencia y la relación recíproca de los hombres para la satisfacción de las restantes

necesidades en orden a la necesidad total [es decir, al sistema de necesidades]” (FD §198). En principio, el trabajo determina la pertenencia de los individuos a una clase social específica y los individuos pueden sentirse parte de un todo, no obstante, el trabajo sigue dicho proceso de abstracción hasta el infinito, y deja de ser una actividad exclusiva del hombre, hasta el punto que deja al hombre por fuera y pone a las máquinas en su lugar (FD §198). Las consecuencias no se hacen esperar: el ser humano se reduce al carácter unidimensional y deviene en *homo laborans*, y el trabajo se convierte, finalmente, en una actividad donde el hombre deja de reconocerse⁹⁵.

Muchos estudios sobre Hegel lo comparan con Karl Marx. Uno de tantos estudios es el de Sean Sayers⁹⁶. Según Sayers, Hegel coincidió casi con las mismas observaciones a las que llegó Marx en su reflexión sobre el trabajo. Marx criticó este proceso de abstracción del trabajo y por ello consideró la necesidad de un estadio más allá de la sociedad burguesa como alternativa a las contradicciones que ésta misma planteaba. A diferencia de Marx, Hegel termina esta parte muy optimista, y así lo refiere Sayers.

Para Hegel el desarrollo se produce a través de un proceso de alienación y de su superación. La sociedad se mueve desde una fase inicial de la unidad simple e inmediata, a través de un período de la particularidad y la separación en la que los individuos están separados unos de otros y de la comunidad. La tercera y última etapa es de síntesis y reconciliación. El individuo se reintegra a la comunidad, y con los demás la alienación es superada. Es importante ver que la alienación, por esa razón, no es un fenómeno puramente negativo. Por el contrario, es una etapa necesaria en el proceso de desarrollo. De igual manera, la alienación no es una condición que subsista por sí misma y que cause la desintegración interior en las personas y de sus conexiones sociales. Hay una unidad para

⁹⁵ Estas reflexiones de Hegel – en palabras de Papaioannou – acerca de la división del trabajo, la acumulación de la riqueza, el pauperismo, el dinero y la alienación del mundo mercantil, anuncian la problemática del socialismo, al tiempo que explicitan el primado que Hegel concederá más tarde al Estado burocrático. Cfr. PAPAIOANNOU, K. *Hegel*. Madrid: EDAF. 1975. pp. 137-143.

⁹⁶ Cfr. SAYERS, S. “Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism”. [Versión electrónica]. En: *Science & Society*, Vol. 71. 2007. pp. 84-102.

superar y encontrar la reconciliación, que de acuerdo con Hegel se logra en la sociedad liberal moderna⁹⁷.

2.1.2.4. *Contradicciones de la sociedad civil*

Hegel era consciente del carácter antagónico, “[d]el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética” que comportaba de la sociedad civil (FD §185). Los efectos de la desigualdad social, tales como la miseria, la desocupación y la acumulación de riquezas fueron de su conocimiento, gracias a casos como el de la Inglaterra de la Revolución Industrial.

A pesar de la contradicción que se muestra en su interior, el sistema de mercado mantiene cierta “apariencia de racionalidad” (FD§ 189, 3). A diferencia de los economistas clásicos (Smith, Say y Ricardo), el filósofo suabo no cree que el mercado se pueda autonomizar y quedar bajo la dirección de una *mano invisible*. Hegel no piensa que la economía se pueda agenciar por sí misma⁹⁸, precisa de una substancia universal que controle la fuerte polarización que se da en su interior. La aparente contradicción entre el principio de particularidad y el principio de universalidad, en realidad muestra la complementariedad que existe entre ambos principios en la concreción de la sociedad civil⁹⁹.

La sociedad civil trae consigo una división de los hombres en ganadores y en perdedores, ello puede atribuirse a la mediación del sistema de necesidades. Como no puede dejar a sus “hijos” a su propia merced (FD § 238), debe encargarse de ellos. No obstante, es casi inevitable el surgimiento de una gran masa de individuos en la sociedad, a la que Hegel llama plebe, la cual queda reducida a la situación de miseria. Estos individuos anodinos son los grandes perdedores del sistema, experimentan una pérdida de autonomía y

⁹⁷ Cfr. SAYERS, S. 2007. pp. 84-102.

⁹⁸ “Hegel dice que la sociedad civil no puede ser un fin en sí mismo porque es incapaz, debido a sus contradicciones intrínsecas, de alcanzar una verdadera unidad y libertad.” MARCUSE, H. *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza. 1984. p. 199. La sociedad civil tiende necesariamente a la superación de sí misma. En modo alguno esta necesidad proviene del exterior, sale del interior de la sociedad civil como si fuera el interior mismo que determinara el movimiento hacia afuera.

⁹⁹ La sociedad civil articula el dominio de la vida privada como una rama de la ética; lo particular está mediado por lo universal. Cfr. KNOWLES, D. (Ed). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York. 2002. pp. 297-ss.

dignidad y se sienten marginados en esa sociedad a la cual pertenecen. No tienen un empleo, pero ello no puede atribuirse a su desidia, sino a que no pueden acceder a un trabajo y a una sociedad que no está en capacidad de proveérselos¹⁰⁰. Esta masa superflua va perdiendo el sentido de pertenencia al todo; no tiene la mínima posibilidad de desarrollarse material ni espiritualmente. La plebe aleja a los individuos de la existencia universal, por lo tanto, del necesario reconocimiento de la particularidad en la sociedad civil, que ahora sí está lejos de realizarse.

La sociedad civil no puede por ella misma resolver estos problemas que le son inherentes, pues el movimiento que lleva en sí misma se despliega al infinito, y del mismo modo, las contradicciones que se alojan en su interior se extienden al infinito. Se plantea por eso que la sociedad civil debe ir *más allá* de sí misma (FD § 246). Denis Rosenfield habla de un *más allá histórico* y de un *más allá conceptual*. El más allá histórico es consecuencia directa del desarrollo de la sociedad civil. En vista del crecimiento de la población, de una masa empobrecida llamada plebe, así como de la sobreproducción, se prevé que ciertas sociedades industrializadas abran, por ejemplo, nuevos mercados en sociedades donde la industria no esté tan desarrollada para satisfacer las necesidades de sus miembros. Por una parte, la búsqueda de nuevos mercados puede estimular una nueva demanda y, por otra parte, esta masa desempleada puede emplearse en sus propios países. Además de la expansión del mercado, estas sociedades industrializadas pueden exportar su población desocupada a nuevos territorios, de tal manera que la sociedad civil, a través de su propia escisión, pueda garantizar su conservación. Pero éstas tampoco serían soluciones definitivas al problema endémico de la sociedad industrial.

Sea mediante la expansión de mercados, la exportación de su población desempleada a otras tierras o la formación de colonias, se fomenta un intercambio entre distintas sociedades, no sólo de tipo comercial, sino también cultural. Debemos tener en cuenta que este intercambio cultural, mediante el cual el pensamiento toma forma universal, se lleva a cabo por una *desterritorialización*; la primera desterritorialización, la del capital, planteada por Hegel, sólo se da de forma relativa; la del pensamiento, en cambio, asume una forma

¹⁰⁰ “Hegel arguye que la pobreza no es precisamente un problema de indigencia personal, sino más bien consecuencia del mecanismo económico salido de control.” Traducción propia hecha a partir del texto original en inglés de: KNOWLESS, D. (Ed). 2002. p. 288.

absoluta, a través de la cual la Idea puede llegar a su propia inmanencia¹⁰¹. Para Rosenfield la desterritorialización de los principios liberales del mercado adquiere una forma universal, generando una cultura (*Bildung*)¹⁰², pero en lo que respecta a la solución de las contradicciones internas de la sociedad industrial, esta desterritorialización sólo es parcial. Por eso Rosenfield habla de un *más allá conceptual* de la sociedad civil, que se plantea desde una determinación conceptual de la sociedad civil, la idealidad de la sociedad civil precisa de algo más allá de sí misma, algo universal, que en este caso viene a ser el Estado¹⁰³.

Hasta aquí podemos decir que ese proceso infinito de diferenciación que recorre la sociedad civil en pos del desarrollo de la particularidad, y que es necesario, reproduce inevitablemente las contradicciones internas de la sociedad civil hasta el infinito. La sociedad civil se plantea necesariamente un *más allá de sí misma*, no sólo para superar sus propias contradicciones, sino también para preservar la particularidad de los individuos que ella misma engendra. El más allá de la sociedad civil incluye, en sí mismo, la universalidad; se hace necesaria una totalidad orgánica que se muestre en la realidad social a través de leyes e instituciones.

Es el momento de la aparición de la administración de justicia, la policía y las corporaciones; el principio de universalidad cobra pertinencia y el principio de particularidad su verdad. La inmediatez de las instituciones y el orden legal comienzan a realizarse en el mundo objetivo. Debemos cuidarnos, en todo caso, de hablar de una

¹⁰¹ Cfr. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama. 1999.

¹⁰² Cultura o, más propiamente, cultivo. Más adelante explicaremos el sentido de este concepto en Hegel y el valor que adquiere en la construcción de la sociedad civil.

¹⁰³ Otros autores como Nathan Ross plantean esta misma vía para entender la filosofía política y social de Hegel, que se da a través de su lógica. Ello ha reavivado viejas discusiones acerca del “mecanicismo” del pensamiento hegeliano. Mientras que la teoría organicista ha tratado de depurar esa tendencia mecanicista, por considerarla, por demás, el motivo de muchos de los ataques contra Hegel acusándolo de determinista y de volver a la teleología pre-moderna, Ross ha mostrado la supuesta teleología no como una teoría global o argumento totalizante sino como una mediación parcial que muestra su mérito argumentativo y práctico al momento de resolver problemas filosóficos específicos. Podemos recurrir a ella para entender mejor el modo como se articulan la sociedad civil y el Estado dentro de un sistema y cómo las contradicciones hacen parte de este sistema. Dice Ross: “Mi tesis es que la concepción de Hegel de tal estructura socio-política sólo puede ser entendida si volvemos a la concepción de mecanismo absoluto de la *Lógica*” Traducción propia hecha a partir del texto original en inglés de: ROSS, N. *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York: Routledge. 2008. p. 8. Esta lógica conceptual -según Ross- puede servirnos para llenar las indeterminaciones que están contenidas en la consideración de Hegel sobre estas instituciones de la FD.

*positividad muerta*¹⁰⁴, porque no se trata de un orden impuesto desde fuera, de manera abstracta, sino que es expresión de una racionalidad presente en la realidad, que revela la coincidencia de la idea consigo misma.

El no considerar la legislación en general y sus especiales determinaciones aisladas y abstractamente, sino por el contrario como momentos dependientes de una totalidad en conexión con todas las determinaciones restantes que expresan el carácter de una nación y de una época, contexto en el cual reciben ellas su verdadera significación así como, con ella, su justificación. (FD § 3, 4)

Antes de la aparición del Estado racional (*Vernunft*), tiene lugar un Estado de necesidad y del entendimiento (*Verstand*), que se identifica con la sociedad civil. Los ciudadanos de este Estado son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés. Esto acentúa el conflicto entre los particulares, por eso Hegel cree que es necesaria la intervención de la administración de justicia para poder encauzar la particularidad.

2.1.3. La administración de justicia

En el sistema de eticidad tiene lugar un momento caracterizado por la abstracción de la realidad de la Idea (FD § 184). No obstante, si no es por esta abstracción la autoconciencia tampoco puede detentar el derecho que le corresponde dentro del sistema de eticidad¹⁰⁵.

La administración de justicia hace posible la realización del derecho abstracto, el cual es ilegítimo si se toma *en sí* mismo, tal y como lo explica Hegel en la sección de FD sobre el derecho abstracto. La determinación universal de la ley proporciona solamente un límite general, por eso es esencial la opinión del juez para la aplicación de la ley a casos particulares (FD § 214, 3). En general, la ley se caracteriza por no tener forma definida, la

¹⁰⁴ Cfr. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo. 1970.

¹⁰⁵ “Ciertamente la particularidad no puede ir sola, aunque no sea más que debido al hecho de que domina universalmente; en este sentido la particularidad dice siempre relación con la universalidad; de hecho se trata de una particularidad generalizada, multiplicada, plural. Pero la universalidad que ciertamente constituye el fundamento de la particularidad es «todavía sólo interior y por lo tanto sólo aparece en lo particular de un modo formal»” AMENGUAL, G. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta. 2001. p. 412.

indeterminidad y su defectuosidad (FD § 211, 2). El operador judicial sólo puede conocer el derecho *reflexionando*, es decir, ejercitando su entendimiento, y de este modo es que puede llevar el contenido de la ley a lo particular (FD § 211, 5)¹⁰⁶.

Hegel insiste en que es imposible que la ley prevea todos los casos, lo que aumenta el riesgo de una extralimitación del juez y un abuso en la aplicación del derecho (FD § 214, 1). La administración de justicia, más concretamente la actividad del juez, es expresión de un poder constituido en el Estado de necesidad y del entendimiento, es decir, en la sociedad civil. Todavía el concepto de organización permanece en su pura abstracción y no se ha desplegado hacia el Estado racional.

Más importante que la aplicación del derecho es la accesibilidad universal al derecho y la comprensibilidad que se tenga del mismo (FD § 215). La publicidad de las leyes confiere al derecho la existencia necesaria para ser reconocido, sabido y querido como universal y la validez y objetividad que le da el ser sabido y querido (FD § 209). En este aspecto, la educación adquiere vital importancia. El derecho tiene que ser conocido y querido por todos, tanto por el operador judicial que hace una aplicación del derecho a un caso particular, como por el *ciudadano de a pie* que necesita sentirse igualmente reconocido en los tribunales cada vez que se acerca a uno de éstos (FD § 228, 2)¹⁰⁷. En este momento, el derecho logra deshacerse de su abstracción inicial.

El derecho no debe convertirse en una imposición o en un destino externo a los individuos. “A la administración de justicia hay que considerarla como deber lo mismo que como derecho del poder público” (FD § 219, 2). La construcción de unas relaciones éticas entre los individuos supone la unidad entre derecho y deber.

En esta identidad de la voluntad universal y de la particular se aúnan, pues, deber y derecho, y por medio de lo ético tiene el ser humano derechos en la medida en que tiene deberes, y deberes en la medida que tiene derechos. En el derecho abstracto yo tengo el derecho, y otro el

¹⁰⁶ Cfr. KNOWLES, D. (Ed). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York. 2002. pp. 278-279.

¹⁰⁷ “Los miembros de la sociedad civil que son remitidos para la subsistencia a su actividad, a su propio saber y querer, son mantenidos como extraños (...) no sólo frente a lo más personal y propio, sino también frente a lo sustancial y racional en ello, el derecho. Aunque tengan, en verdad, el derecho de estar corporalmente en el tribunal, con los pies (*in judicio stare*), esto es poco si no han de estar presentes espiritualmente con su propio saber, y el derecho que obtienen sigue siendo para ellos un destino exterior” (FD § 228, 2).

deber frente al mismo; en lo moral el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, sólo debe estar unido con los deberes y ser objetivo. (FD § 155)

La contraposición entre lo interno y lo externo, producto también de la tensión entre universalidad y particularidad se resuelve en la medida que el derecho se pone a nivel del saber y del querer de los individuos, y en que los individuos, por su parte, se reconocen efectivamente en el derecho. El derecho jamás debe ponerse por encima de los individuos ni debe despojar a los sujetos de su propio destino, de ser así, la autoconciencia perdería su derecho a realizarse.

Hegel pone de manifiesto que aún con la mediación del sistema de necesidades y de la administración de la justicia, la subsistencia y el bienestar del individuo y de la familia se encuentran sometidos a la contingencia. En el sistema de necesidades, recordemos, la satisfacción de las necesidades del individuo apenas es una *posibilidad*, y la realización de ésta depende, más bien, del arbitrio y la peculiaridad de cada individuo. En la administración de justicia se muestra otro poco de este devenir de la autoconciencia. Por eso en la función punitiva de la administración de justicia, es apenas lógico que intervenga el criterio del juez en la aplicación del derecho (FD§ 214). Dicha *accidentalidad, contradicción y apariencia* precisa la constitución de un poder universal, “como que la garantía de la subsistencia y del bienestar del individuo, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho” (FD§ 230)¹⁰⁸. Pero aún nos queda por ver una institución más de la sociedad civil: la policía.

2.1.4. La policía

El poder de la policía¹⁰⁹ se hace necesario para el desarrollo de la particularidad. En razón de la multiplicación de necesidades y de las innumerables relaciones que establecen los individuos entre sí, éstos no siempre pueden mantener un control sobre los efectos que resultan de sus acciones; de hecho, estas acciones crean tantos riesgos que tienden a

¹⁰⁸ Cfr. KNOWLES, D. 2002. pp. 296-297.

¹⁰⁹ Para saber más sobre el poder de policía en Hegel ver: COHEN, J. y ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. MIT. Cambridge (Mass.). 1997. pp. 104-105.

volverse imprevisibles para sus propios agentes¹¹⁰. Por eso se ven precisados a recurrir a un poder que o bien reduzca al máximo los riesgos a los que se someten, o bien los elimine del todo. La policía tiene como una de sus funciones principales precaver los riesgos que trae consigo la actividad privada y disminuir al máximo las contingencias que ésta pueda producir. Por eso la sola posibilidad de daño por causa de la actividad privada se convierte inmediatamente en fundamento de la sanción policial, no hace falta una *certeza* que pruebe la existencia del daño¹¹¹.

Los individuos están ya preocupados con las ocupaciones del día a día con mayor razón, en un mundo donde “se cambia el arraigo al terruño y al círculo limitado de la vida civil, de sus goces y deseos, por el elemento de la fluidez, del peligro y de la decadencia” (FD § 247). Se hace necesario recurrir a un *poder exterior* (FD § 256) para que se haga cargo de las tareas generales y de los asuntos de utilidad común, tales como la regulación de precios, la salvaguarda de la buena fe en los negocios, el arbitraje del mercado internacional, incluso de la inspección de la educación, porque los individuos están distraídos. Ello para demostrar que hace falta una *regulación con conciencia* (FD § 236), en el sentido de que los individuos no siempre son conscientes de las posibles consecuencias de sus acciones o sencillamente estas actividades generales se encuentran más allá de su finalidad netamente egoísta. Hegel aquí se aparta de los economistas clásicos (Smith y Stuart Mill), quienes veían en el mercado una necesidad inconsciente, por medio de la cual el mercado podría autoregularse. Es más que evidente que la sociedad civil precisa de un poder como la policía para poderse regular¹¹².

¹¹⁰ “El caso que se presenta está insertado en múltiples relaciones y con ello está sujeto a reclamos diversos. Los términos involucrados adquieren una relevancia moral propia de la cual el agente puede ser consciente, pero que también se le puede escapar. Surge la idea de una relación moral que ya no puede estar contenida en una sola conciencia. Ante mi conciencia del deber en general pierden peso propio y quedan en suspenso las múltiples obligaciones, la abigarrada red de nuestros compromisos. Pero hay otra conciencia que me las recuerda y me demanda, otra conciencia que puede ser concebida como divina, la personificación del Otro como instancia no disponible, o simplemente una conciencia más” HEYMANN, E. “La crítica de la visión del mundo”. *Ideas y valores*. N° 133. 2007. pp. 79-93.

¹¹¹ “La previsión policial realiza y conserva ante todo lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil” (FD § 249).

¹¹² “La economía política clásica describía a la sociedad moderna como un «sistema natural», cuyas leyes parecían tener la misma necesidad de las leyes físicas. Este punto de vista perdió muy pronto su magia. Marx mostró cómo las fuerzas anárquicas del capitalismo adquieren la cualidad de fuerzas naturales en la medida en que no estén sometidas a la razón humana, que el elemento natural de la sociedad no es un elemento positivo, sino negativo. Hegel parece haber intuido esto.” El subrayado es mío. MARCUSE, H. *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza. 1984. p. 214.

En el capítulo III se presentarán los temas relacionados con la asistencia pública que incorporan algunos elementos adicionales sobre la policía (FD §§ 245-247). Por lo pronto, pasemos a tratar otra de las instituciones que hacen parte de la sociedad civil: las corporaciones.

2.1.5. La corporación

La corporación junto a la familia constituye una de las raíces éticas del Estado (FD § 255). Ahora bien, la corporación está destinada propiamente a la clase industrial. La clase industrial experimenta un desarrollo inusitado de la particularidad, a diferencia de las otras dos clases, es decir, de la sustancial (campesina) y de la universal, no se supedita a lo universal inmediato ni tampoco toma lo universal como su finalidad particular.

El trabajador industrial es distinto al jornalero, así como de aquel que está dispuesto a prestar un servicio individual y accidental. Aquél el maestro, o el que quiere llegar a serlo, es miembro del gremio no para una ganancia individual y accidental, sino para toda la extensión, para lo universal de su subsistencia particular. (FD § 252, 1)

Esencialmente la corporación se dirige al individuo (FD § 250)¹¹³. Existe una limitación del llamado derecho natural a ejercer la habilidad propia y a ganar con ella lo que hay que ganar¹¹⁴; en la medida en que los miembros de la corporación se libran de su propia opinión y contingencia, su actividad individual se eleva a una actividad consciente en orden a una finalidad común (FD § 254). La dignidad de clase se convierte en el valor ético principal de los miembros de la corporación. La corporación sirve de medio a los individuos para que éstos puedan articularse al todo de la sociedad civil y así obtener un reconocimiento. La corporación, en ese sentido se configura como el *modo de vida más universal* adecuado para los individuos relacionados con la sociedad industrial (FD § 253, 2).

¹¹³ Cfr. KNOWLES, D. 2002. p. 294.

¹¹⁴ John Locke, en cambio, sí aboga por el carácter absoluto de la libertad de industria.

Los individuos que hacen parte de un gremio específico en la sociedad civil encuentran en la corporación una *segunda familia* (FD § 252). Cuando los individuos son arrancados de la unidad sustancial del núcleo familiar, la sociedad civil adquiere no sólo un derecho sino también una obligación con ellos; se supone que la sociedad civil es un sistema universal mediante el cual cada individuo logra resolver sus necesidades y garantizar su subsistencia y bienestar particulares. Las contradicciones y límites de este sistema de necesidades se resuelven, en primera instancia, a través del derecho de la administración de justicia y del ordenamiento exterior policial, que neutralizan en buena parte la contingencia descontrolada, producto del despliegue inusitado de la iniciativa particular experimentado en la era industrial. En efecto, no sólo hablamos de una segunda familia, sino que todo este ámbito de la objetividad del Espíritu es en realidad una *segunda naturaleza* (FD § 151). Por medio de las corporaciones se avanza y profundiza en esa segunda naturaleza que constituye propiamente la eticidad.

Por otra parte, la corporación sirve también de articulación entre la sociedad civil y el Estado, porque la corporación opera como medio de representación de los intereses de sus miembros ante la instancia política.

Sin lugar a dudas la corporación aparece como la institución civil más apta para hacerse cargo de sus miembros agremiados. Sin embargo, frente a la corporación la dinámica del mercado margina a un número creciente de personas (la plebe) que conforma una especie de masa sobrante en la sociedad. Esta masa no logra articularse al mercado ni a las instituciones de la sociedad civil, que se ve desbordada por su propia dinámica y no puede hacer nada para evitar las crecientes contradicciones.

La corporación contribuye a disminuir la brecha existente entre las clases más opulentas de la sociedad industrial y la plebe. Además de constituir una alternativa a la pobreza en la sociedad civil respecto del proletariado, la corporación¹¹⁵ tiene el mérito de fomentar un sentimiento de dignidad de clase, una conciencia de sí del individuo merced al reconocimiento que recibe dentro de su propia clase y, más que eso, de elevar el valor de la *personalidad universal* frente a la decadencia propia de la sociedad industrializada.

¹¹⁵ Hegel frente al problema de la miseria, pone de relieve la crítica dirigida a la sociedad industrial inglesa, especialmente, en Escocia, y que puede sonar con un marcado cinismo, pero es fruto de la indignación frente a la eliminación de las corporaciones en Inglaterra (FD§ 245).

Podemos decir que gracias a la corporación, el bienestar particular de un grupo de individuos, sobre todo los menos favorecidos, existe y se realiza como derecho (FD§ 255)¹¹⁶.

Las corporaciones, con todo, tampoco están exentas de la contingencia, y tal como ocurre con la administración de justicia y la policía, presenta falencias. Es necesario afirmar, más que la hegemonía del Estado racional, la interdependencia existente entre sociedad civil y Estado. La autoridad pública no nace espontáneamente de la sociedad de mercado, sino que procede de la imposición de una estructura externa, y se hace tanto más necesaria en la medida que sirve para proteger las corporaciones de sus propias deficiencias y contradicciones¹¹⁷.

2.2. El bienestar y el derecho

“El bien debe ser lo sustancial para la voluntad y ella tenerle como fin y cumplirle, así como por su parte el bien sólo en la voluntad subjetiva tiene la mediación por la que entra en la realidad” (FD § 131). Se trata de algo más que de un saber particular, producto de la relación de la voluntad subjetiva con la idea del bien, pues su relación con la acción no es precisamente de tipo formal, carente de contenido, sino que su relación con la acción es de tipo sustancial, luego es apropiado referirnos al bien en términos sustanciales.

La sustancialidad en la FD la encontramos en las formas objetivas en que deviene el espíritu subjetivo, es decir, la familia, la sociedad civil y el Estado, que son las formas que encarnan la eticidad. En ese sentido, la moralidad en Hegel no guarda ninguna diferencia con la eticidad, por cuanto en ese proceso de devenir la voluntad subjetiva que está en búsqueda de un contenido objetivo alcanza la voluntad general que se materializa en la familia, la sociedad civil y en el Estado. Así, entonces, el proceso que sigue a la

¹¹⁶ Para saber más acerca de la corporación en Hegel Cfr. COHEN, J. & ARATO, A. 1997. pp. 106-110.

¹¹⁷ Cfr. KNOWLES, D. 2002. pp. 296-297.

autoconciencia es la interacción con otras autoconciencias, dejando de lado su solipsismo¹¹⁸.

El *derecho de la voluntad subjetiva* deriva de la absolutización de la conciencia de sí que supera la conciencia de lo otro, esto es, del mundo. Este hecho parte de la tensión interna en la ética kantiana, que separa el cuidado del objeto del cuidado de sí, y establece la supremacía del cuidado de sí. La dificultad propiamente viene de Aristóteles, que establecía una división entre las artes poéticas (*poiesis*) y las prácticas (*praxis*); para las artes poéticas, el fin lo constituyen los objetos que éstas producen, en cambio el fin de las artes prácticas son precisamente ellas mismas. Cierta identificación con la ética llevó a que el cuidado de sí se convirtiera en objeto de la *praxis*. En Kant, a pesar de que la conciencia permanece inmersa en el mundo, su función principal es la de regularse a sí misma; el mundo es concebido como algo separado del sujeto, esto justifica que pase de modo indiferente, en algunos casos inadvertido, para el sujeto: *Fiat iustitia, pereat mundus*¹¹⁹. Este derecho de la voluntad subjetiva en Hegel toma solamente la característica de convicción subjetiva. Si nos fijamos bien, la *praxis* en ningún momento se puede escindir de la *poiesis*, esto es, el cuidado de sí no puede desobligarse del cuidado de lo distinto de sí¹²⁰.

El derecho de la objetividad [por el contrario] adopta la figura de que por ser la acción una alteración que debe existir en un mundo real, y por tanto quiere ser reconocida en éste, ha de ser en general conforme a lo que en él vale. En esta realidad quien quiere actuar, justamente por ello, se ha sometido a sus leyes y reconocido el derecho de la objetividad. (FD § 132, 4)

¹¹⁸ Sin embargo, no hay que olvidar el planteamiento de Juan Antonio Rodríguez en su artículo *El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel*, que habla de la distinción entre moralidad, eticidad y derecho, con todo, no niega tampoco la complementariedad y la interdependencia de estos términos, de estos tres momentos distintos en el desarrollo de la conciencia. Propongo que tomemos una nueva posición en esta ocasión, que identifica moralidad y eticidad, y está basada en la posición del profesor Ezra Heymann. Básicamente creo que es la más conveniente, por ahora, en la medida en que sirve para explicar una concreción de la voluntad que encontramos en Hegel y que designa con el nombre de felicidad.

¹¹⁹ Cfr. GÓMEZ, C. “De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral”. [Versión electrónica]. En: *Eidos*. Nº 10. 2009. pp. 10-50.

¹²⁰ Cfr. HEYMANN, E. “La crítica de la visión moral del mundo”. [Versión electrónica]. En: *Ideas y valores*. Nº 133. 2007.

Debemos tener en cuenta que el sujeto se enfrenta a una trama de relaciones bastante compleja, que le exigen al tiempo deberes distintos, incluso unos contrarios a los otros. En esa medida, vale la pena abordar el problema del hombre moderno que nos presenta Hegel, el individuo es más que un sujeto de relación, es sujeto de una trama infinita de relaciones, y esto le acarrea una cantidad de consecuencias portadoras de nuevas obligaciones para con los otros.

El deber consiste en hacer justicia y velar por el bienestar (bienestar propio y bienestar en determinación universal, es decir, el bienestar de otros). No obstante, cuando el deber es determinado formalmente, esto es, cuando cae en la voluntad subjetiva, se determina por él mismo (FD §§ 133-134). La consecuencia es la pérdida del *sentido* del deber. El conocimiento de la voluntad no se puede reducir a un formalismo vacío, ni la ciencia moral a una retórica del deber por el deber (FD § 135).

El mundo no puede concebirse al modo de Fichte, es decir, como un material que se ofrece como mera resistencia al yo absoluto. El imperativo categórico, por ejemplo, consiste en una idea reguladora de la conciencia subjetiva, sin embargo la identidad que gana la conciencia respecto de sí misma es estrictamente formal y es incapaz de llevar al sujeto a comprender la multiplicidad de su propia experiencia. Efectivamente, el sujeto debe ser requerido por algo más que su propia convicción. Esto implica que el deber es realmente una obligación, o más exactamente, un conjunto de obligaciones para con los otros.

El caso que se presenta está insertado en múltiples relaciones y con ello está sujeto a reclamos diversos. Los términos involucrados adquieren una relevancia moral propia de la cual el agente puede ser consciente, pero que también se le puede escapar. Surge la idea de una relación moral que ya no puede estar contenida en una sola conciencia. Ante mi conciencia del deber en general pierden peso propio y quedan en suspenso las múltiples obligaciones, la abigarrada red de nuestros compromisos. Pero hay otra conciencia que me las recuerda y me demanda, otra conciencia que puede ser concebida como divina, la personificación del Otro como instancia no disponible, o simplemente una conciencia más¹²¹.

¹²¹ HEYMANN, E. 2007. pp. 90-91

Pero volvamos al tema del bienestar. Cuando la conciencia moral subjetiviza el bien, ésta se priva de su contenido objetivo y cae en una representación abstracta, que difícilmente puede ser compartida por otros. El *alma bella* kantiana busca emanciparse del estado de naturaleza, por tanto se vacía de cualquier contenido empírico y prefiere mantenerse de este modo.

El bien es la idea – en cuanto unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular – en que el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior, en cuanto autónomos para sí, están *superados*, pero con ello contenidos y conservados en ella según su esencia: *es la libertad realizada, la absoluta finalidad última del mundo.* (FD § 139)

El bien, entonces, no tiene por qué aparecer como algo externo a la voluntad.

El profesor Ezra Heymann, en su artículo titulado *La crítica de la visión moral del mundo*, habla de una superación de la contraposición que se da entre los dos órdenes, el natural y el moral, y hace una crítica a la absolutización de la conciencia moral frente al deber, el derecho y la existencia del mundo. Al respecto, dice:

La conciencia moral declara que ella no es mero propósito, sino empeño efectivo. Ahora bien, fácilmente se piensa que la naturaleza o el curso del mundo pueden hacer que finalmente nuestro empeño resulte logrado o malogrado. Pero en realidad no es solamente al final, en el último tramo de la acción, que se requiere que el mundo se preste a la acción emprendida. Ya su inicio y todo su desarrollo presuponen una inserción apropiada en la realidad, justamente lo que Hegel llama “la unidad de su realidad con ella”, en el sentido amplio que admite la expresión “unidad”, que bien puede abarcar múltiples formas de adecuación¹²².

La felicidad, el bien o bienestar, indican indistintamente la sustancialidad a la que aspira la voluntad subjetiva; sustancialidad que encuentra el sujeto agente en un mundo necesariamente compartido con otros. “El bienestar de otros muchos particulares en general es entonces también finalidad esencial y derecho de la subjetividad” (FD § 125).

¹²² HEYMANN, E. *Ibid.* p. 86.

El problema de la subjetivación de la conciencia o del reflejo infinito de la autoconciencia para sí, lo hemos expuesto con amplitud. Si la autoconciencia tiene necesidad de reconocimiento, este reconocimiento lo busca en otra autoconciencia. En Hegel los fines particulares se conjugan con los fines generales (FD§ 123). “Mi particularidad, como la de los otros, es (...) en general un derecho sólo en cuanto que soy un ser libre. Ella no puede, por tanto, afirmarse en contradicción con este fundamento sustancial” (FD§ 126). Por eso, “una de las equivocaciones frecuentes de la abstracción es hacer valer en sí y para sí el derecho privado y el bienestar privado frente a lo universal” (FD§ 126, 2).

A nivel de las relaciones interpersonales es necesario que se dé un reconocimiento entre los sujetos de la relación para así poder validar la existencia de un mundo compartido. Para Hegel el mundo no está lleno de mónadas que se excluyen unas a otras. Todos tenemos el mismo derecho en abstracto, sin embargo cuando la particularidad se hace capaz de relativizar este derecho subjetivo, dejando atrás la identidad consigo misma, se acerca cada vez más a la apertura a los otros. Esta situación significa no sólo la reivindicación de la *diferencia* sino un reconocimiento efectivo de la existencia de la diferencia como condición en la formación del sujeto.

El bienestar particular se da en la sociedad civil como posibilidad dentro del sistema de necesidades, pero también se da como una condición imprescindible del bienestar general, en la medida en que la búsqueda del bienestar individual se inserta en la consecución del bienestar colectivo. El bienestar particular toma la forma de *deber* en referencia al bienestar universal, sin embargo, como derecho subjetivo adquiere toda su existencia y protección por la mediación del bienestar universal (FD§155). El bienestar, sobre todo, muestra ese carácter dual del derecho y del deber sin excluir uno u otro, ya que constituyen dos aspectos distintos de una misma realidad. Por decirlo de otra forma: *son dos caras de la misma moneda*.

Es común encontrarnos en Hegel con este tipo de ambigüedades: finito-infinito; universal-particular; deber-derecho. Una cosa se conecta con la otra y muchas veces termina convirtiéndose en *imagen* de la otra. Una adecuada comprensión del movimiento dialéctico lleva a entender que una cosa es superación de la otra, no porque la primera se haya suprimido sino porque ha llegado a su realización en el concepto (interiorización), y

del mismo modo la idea, por mediación de la cosa, se ha desplegado en la realidad. Enseguida analizaremos una más de las tensiones que están presentes en la sociedad civil; muchos pensadores opinan que esta ha conducido a la degradación del ciudadano, sin embargo en Hegel se muestra como parte de ese despliegue del concepto.

2.3. El “hombre económico” y el “hombre político”

La familia, la sociedad civil y el Estado se imbrican profundamente como formas de vida en común de los hombres, la existencia más universal es la que dota de verdad cada uno de los momentos por los que pasa la libertad. La escisión infinita que procede de la sociedad civil tan sólo es una *apariencia exterior*, pues aquí se presenta realmente una *necesidad interior* de la sustancia ética que lleva primero a que ésta se constituya en un momento abstracto (Estado de entendimiento) para darse definitivamente una existencia universal que, como veremos más adelante, se concreta en el Estado racional hegeliano¹²³.

El miembro de la sociedad burguesa, a quien llamamos “burgués”, “hombre económico”, “hombre libre”, se convierte en fundamento sobre el cual se despliega el “hombre político”, el “ciudadano”. “En el derecho el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, *el miembro de familia*, en la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como *bourgeois*)” (FD§190).

Este individuo de la clase industrial es el mismo “burgués”, “hombre económico”, “hombre libre”. Para Hegel es, sobre todo, el hombre que vive en la ciudad y que *en acto* resulta ser ese sujeto agente cuyo medio es la sociedad civil. En el intento de comprender los problemas de la naciente sociedad industrial, Hegel no tuvo a la vista otra cosa que la sociedad burguesa, por tanto, su reflexión giró en torno a ella. En la concepción de sus ideas simpatizó muchísimo con los economistas clásicos ingleses; pero ésta no fue la única influencia que recibió, también la Ilustración produjo un fuerte influjo en Hegel,

¹²³ Cfr. STERN, R. (Ed). *G. W. F. Hegel Critical Assessments. Tomo 4*. New York: Routledge. 1993. pp. 151-155.

especialmente en su juventud. Otros pensadores anteriores a Hegel, como Kant y Fichte, hicieron esta misma asociación entre el hombre libre y el individuo burgués, dando lugar muchas veces a confusiones conceptuales en el ámbito de la filosofía práctica. El sujeto que reivindicaba el derecho de la autoconciencia era el mismo que reclamaba el derecho de libre empresa.

Enfatizando la importancia que tiene esta transición de la reflexión abstracta de la autoconciencia a la concepción de un mundo objetivo, es necesario señalar que en el sistema de la eticidad, los sujetos, más que como autoconciencias, obran primero como esposos, padres, hijos, hermanos y posteriormente como individuos, es decir, como dueños, asalariados, comerciantes, etc. Es en la sociedad civil, por tanto, donde por primera vez toma validez la existencia de un mundo objetivo.

La escisión de la idea tiene como finalidad dar paso a la universalización del concepto. El concepto ya no se halla en la identidad simple consigo mismo, sino que se hace objetivo para sí mismo, esto es, se hace existente en el mundo, de suerte que la realidad de la idea no resulta distinta para sí. Una clave que cabe considerar en aras de explicar la transición que se da desde lo particular hacia lo universal es el surgimiento de la clase universal. Cuando decimos que lo universal se convierte en una actividad consciente de lo particular, estamos afirmando la existencia de unos fines en el individuo que no son puramente egoístas, más aún, de unos fines que, en esencia, son universales.

Ancuando la sociedad civil está contenida en el Estado, lo antecede. Pasa lo mismo respecto de *lo privado*, que estando de suyo contenido en *lo público*, sin embargo precede a lo público. El miembro de esta sociedad, a quien llamamos “burgués”, “hombre económico”, “hombre libre”, es el fundamento a partir del cual se despliega el “hombre político”, el “ciudadano”¹²⁴. Si bien lo público no está en contradicción con lo político, tampoco lo público se puede reducir a lo político. Esta concepción de lo público nos lleva a situarlo en la sociedad civil. El tema de lo público cobra una vital importancia a la hora de hacer notar un problema al que nos referimos en el numeral anterior, esto es, a la crisis de la

¹²⁴ En estudios realizados por pensadores marxistas, esta relación entre “hombre económico” y “hombre político”, así como la relación entre sociedad civil y comunidad política, no está presente. Para corroborar lo anterior disponemos del siguiente texto, tomado de Ernst Bloch: “De esta sociedad [burguesa] hay que distinguir, según Hegel, el Estado, del mismo modo que el hombre como miembro ideal del Estado (como *citoyen*) se distingue del hombre real de la sociedad civil” El subrayado es mío. BLOCH, E. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE. 1983. p. 237.

participación política en las sociedades contemporáneas. Buena parte del problema apunta a la relación que se establece entre sociedad civil y Estado; ésta varía de una relación de colaboración y cooperación a una de autonomización progresiva del Estado.

*La construcción de la sociedad civil implica la construcción de lo público*¹²⁵. Definitivamente, la clave de lo público no radica en el despliegue de un aparato estatal omnipresente, sino en algo que al comienzo parece más bien fluido y dinámico: la sociedad civil. La dialéctica está a la base de las instituciones y es entendida como una oscilación entre lo universal y lo particular. Lo privado parece tomarse lo público, cuando en realidad se trata de lo público que llega a su máximo despliegue debido a esa nueva incursión de lo privado.

¹²⁵ Cfr. BOLÍVAR, I. (et al). “El papel de las ONG en la sociedad civil: La construcción de lo público”. [Versión electrónica]. En: *Controversia*. N° 170. 1997. pp. 58-97.

CAPÍTULO 3

LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y LA SOCIEDAD CIVIL HOY

Introducción

El acercamiento a la visión filosófica de Hegel sobre su época, procura el impulso investigativo en el que es preciso problematizar la cuestión de la subjetividad en el seno de la sociedad burguesa. La toma de conciencia filosófica sobre la realidad objetiva se vincula inevitablemente a un espacio y un tiempo. El alejamiento del mundo objetivo, del *mundo de la vida* (llamado así por los intérpretes posteriores a Hegel), para abandonarnos a una *positividad muerta* y determinista, incorpora el riesgo de caer en formas vacías de ilusión. El espíritu de la historia revela que los grandes cambios de la humanidad están impregnados de los deseos y pasiones de hombres concretos. La pregunta por el sujeto en el seno de la sociedad civil se nos convierte, por ello, en pregunta por la actividad social del individuo.

La filosofía no puede limitarse a un conocimiento teórico, no basta con hacer un repaso histórico de ideas, sino que se requiere tomar una posición intelectual con respecto a ellas. La filosofía se convierte entonces en tarea, como creía Kant. Por otra parte, una comprensión adecuada del pensamiento hegeliano, implica familiarizarnos con su sistema y con su método.

Es importante determinar las *formas* como se estructura la sociedad hoy día, pero también debe considerarse el *contenido* que le damos actualmente a la subjetividad. Afortunadamente ambos temas los encontramos en la misma obra de Hegel, lo cual nos permite indagar acerca del tipo de relación posible entre la forma y el contenido.

Para Hegel la relación primordial, más que mera relación de causalidad, es la relación de superación (*Aufhebung*). Cada momento en la cadena interminable de hechos se establece como absoluto, en tanto que es necesario a todo el proceso. No obstante, a la vez que cada momento es absoluto e insustituible, se hace también relativo, en la medida en que respecto al todo del proceso se considera apenas como un momento.

No es fácil la articulación de descripciones y conceptos con el concepto de sociedad civil, sobre todo, si tenemos en cuenta que el punto de partida es uno distinto la filosofía. Para poder llevar a cabo la tarea que nos propusimos con el título trabajo, una *Conceptualización de la sociedad civil*, es preciso tomar riesgos, así implique apartarnos de la metodología que ya traemos. Obviar lo anterior supone hacer una abstracción del concepto de sociedad civil y desestimar su efectividad, que aún está en ciernes. Todas estas concreciones y experiencias, si bien no abarcan el sentido completo del concepto de sociedad civil, no obstante revelan el momento de diferenciación del concepto consigo mismo permitiéndonos captar su despliegue en la realidad objetiva. Las descripciones y análisis que presentamos a continuación cumplen con todo el rigor y exigencia científica, sin embargo los tomaremos solamente como material, llamémoslo así, para contrastar el concepto de sociedad civil, de este modo pasamos de la simple observación fenoménica a una *formalización* propia de la filosofía. Seguiremos el orden que establece Hegel en *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* en cuanto al despliegue de la idea de libertad, y empezaremos por el *Derecho Abstracto*, considerando las limitaciones al momento de contrastar el *Derecho Abstracto* con la realización efectiva de la idea de libertad; pasaremos luego por la *Moralidad* que se caracteriza por la abstracción de la idea de libertad *en sí* y *para sí* y su extrañamiento de un orden objetivo, lo que la hace todavía extremadamente contingente en su concreción; y abordaremos finalmente la *Eticidad*, en la cual se objetiva y se realiza la voluntad particular que se sabe y se quiere *en sí* y *para sí* por la mediación de una voluntad universal que se concreta a través de instituciones y prácticas. En la evolución de las ONG encontramos unos momentos que se equipan a las categorías propuestas por

Hegel, de modo que nos guiaremos por estas categorías para comprobar la pertinencia de las ONG en el desarrollo de la sociedad civil y si se cumple con las exigencias de racionalidad del concepto. Apelaremos a una figura relativamente nueva, la del *altruismo*. Esta figura ha hecho carrera desde la primera mitad del siglo XX y hoy reviste una importancia en cuanto a la labor realizada por las ONG. El altruismo, creemos que tiende a una *racionalización*, por una parte, la mayor visibilización y reconocimiento que tienen las ONG en relación al impacto que tienen en los gobiernos locales, en los Estados nacionales y a nivel internacional, por otra también, el poder que tienen de abrir nuevos espacios y configurar nuevas relaciones desde instancias a las que los ciudadanos de un país, incluso los no ciudadanos, anteriormente no tenían acceso, p. e. la Corte Penal Internacional. La reconfiguración del poder y la concreción de la libertad en espacios cada vez más amplios y diversos permite hablar de una reconfiguración de la relaciones éticas, incluso de un *más allá* de la ética, por eso vale la pena analizar el caso de las ONG y la racionalización del altruismo en su evolución.

Deseo reiterar la pertinencia de esta última parte del trabajo, pues considero que es una aplicación práctica de la filosofía, la cual podemos llamar provisionalmente filosofía social. Una adecuada aproximación al sistema hegeliano resulta imposible si dejamos de lado su método¹²⁶, pues uno y otro permiten su mutua comprensión. Es menester, entonces, sumergirnos en la realidad social de la cual parte Hegel y reconocer esa relación inextricable entre sujeto y objeto. La sola aplicación del método puede ayudarnos a captar la dialéctica que se da al interior del altruismo, pero principalmente a comprender el sistema sobre el cual Hegel basó su pensamiento. El sistema hegeliano es el reflejo del movimiento incesante presente en la realidad y es el mejor testimonio de la finitud y la temporalidad inherentes al mismo. Como dijimos antes, Hegel no quiere quedarse con la última palabra, antes bien, cede el paso al avance de la historia, y es precisamente ése el reto que nos propone.

¹²⁶ “La exposición del método [hegeliano] implica recorrer todo el despliegue del contenido”. DÍAZ, J. *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1986. p. 133.

3.1. El movimiento dialéctico en Hegel

Diremos que es importante estudiar el movimiento en Hegel, toda vez que es la clave para comprender su pensamiento y las implicaciones que tiene en la filosofía. Para Hegel “[e]l método es la conciencia sobre la forma del auto movimiento de su contenido”¹²⁷. Lograr establecer una relación entre forma y contenido, más que eso, una relación necesaria, sin que por eso alguno de los dos tenga que perder su propia determinación es uno de los aportes más brillantes que debemos a Hegel. Una “conciencia sobre la forma”, esto es, un saber no sólo del objeto, sino sobre el saber mismo del objeto, fue la nueva posibilidad de la lógica que trajo consigo el método hegeliano; pero particularmente reconocemos la intención ética que está a la base, en la identificación que Hegel halló entre el sujeto y el objeto.

Muy cierto es que no podemos reducir el método hegeliano al momento dialéctico, pues en la totalidad del movimiento el momento dialéctico apenas contiene la negación negativa de los dos primeros momentos, por tanto, hace falta la negación positiva de un tercer momento, donde efectivamente los momentos se niegan para superarse a sí mismos y así lograr afirmarse. En razón de que la dialéctica constituye esa negación negativa de los dos primeros momentos, Hegel prefiere caracterizar su método como especulativo y no como dialéctico¹²⁸ y es esa variación de la dialéctica hegeliana lo que la diferencia de la dialéctica kantiana. Kant ya había descubierto las antinomias, sin embargo no había podido superar la pura negatividad de las mismas. “Todas las contradicciones tienen que llegar a superación en el espíritu, aunque sabemos también que en el caso de Hegel la superación apunta más al proceso superador que a la situación de estar-superado”¹²⁹. Ello lleva a decir que no sólo la pugna es eterna, sino también su superación¹³⁰; nunca podrá hablarse de una victoria definitiva en la contradicción.

Para Hegel la conciencia de la realidad, y más que eso, la conciencia de esa conciencia, es decir el *saber absoluto*, viene de la captación de esa negatividad como base del sistema;

¹²⁷ Cfr. DÍAZ, J. 1986.

¹²⁸ Para saber más sobre la dialéctica hegeliana como método Cfr. DÍAZ, J. *Ibid.* pp. 131-147.

¹²⁹ LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo. 1970. p. 398.

¹³⁰ Cfr. LUKÁCS, G. 1970. p. 397.

pero no de una negatividad negativa que hace forzosa la división artificiosa del mundo en un mundo nouménico y otro fenoménico para poder explicar la realidad, sino de una negatividad positiva, capaz de comprender el desarrollo de la realidad sin tener necesidad de duplicarla.

El problema surge de la representación que hacen los sujetos de la realidad. Si el sujeto es capaz de representarse las leyes que gobiernan la realidad, sencillamente no hace falta hablar de dos planos de la realidad. Justamente cuando el sujeto logra reconocerse en el objeto, la conciencia que toma del objeto no es distinta de la conciencia que puede tomar de sí mismo. Es más, puede ocurrir que los individuos jamás logren hacerse conscientes del todo del saber absoluto, y eso es lo que ocurre, pues la “la razón de la historia” continúa velada para ellos.

La Idea de la sociedad civil, o más exactamente la determinación de la Idea en la sociedad civil, parte de ese *ser-otro* de la Idea, de su diferenciación, puesto que de esa manera podemos representarla en el mundo. El momento de la dialéctica es el punto de partida para emprender una reflexión y captar en su complejidad el movimiento especulativo que nos propone Hegel; sin embargo, ésta es sin duda una tarea más ambiciosa de lo que podemos imaginar. En lo particular, no creo que sea un ejercicio que arroje solamente como resultado un concepto más elaborado y complejo de aquello que deviene en sociedad civil; más allá de eso, creo que puede llevarnos a una comprensión de lo que es la filosofía misma y fundamentalmente a comprender en qué consiste el pensar humano.

3.2. La *Aufhebung* y el origen de la ética

Como señalábamos en la introducción general al trabajo, resulta imposible separar el ser del pensar; al igual que el pensamiento determina su forma y contenido a partir de la racionalidad que encuentra en el mundo, del mismo modo, el mundo es capaz de apercibirse a sí mismo y, más aún, llegar a la conciencia de sí como espíritu objetivo una

vez se determina como pensamiento. Esta relación entre ser y pensar la podemos distinguir básicamente como una relación inmanente, y únicamente así puede concebirse.

En este capítulo insistiremos en la persistencia de la dialéctica o relación de los opuestos –que no contrarios– entre sí, y tal vez por esta vía podamos afirmar una metafísica del yo en relación con el otro. Démonos por bien servidos si de la afirmación de la identidad logramos retornar a la intersubjetividad como origen de la identidad. La oposición entre un término y otro no significa que se dé la aniquilación de alguno de los dos, sino la superación de ambos términos en un estadio superior (*Aufhebung*). La dialéctica hegeliana recurre con frecuencia a paradojas tales como el *otro que hay en mí*, o la *diferencia en la identidad* para poner de manifiesto el movimiento u oscilación que subyace a la dialéctica¹³¹.

¿Vale la pena sostener la mutua exclusión entre ser y pensar? ¿Qué es *lo interno* y qué *lo externo* en este caso? No hay que volver sobre este punto. Un pensamiento, si es inmanente, no hace esta clase de divisiones, pues tratándose de la realidad objetiva no tiene por qué resultarle ajena. Este pensamiento no es estático, sino que se encuentra siempre en

¹³¹ A propósito de la *Aufhebung* resultan muy pertinentes los aportes hechos por el filósofo francés René Girard en su último libro *Clausewitz en los extremos* (2010), donde establece una comparación entre las visiones de Clausewitz y Hegel; dos contemporáneos que tuvieron nociones completamente distintas sobre la guerra. El primero con una perspectiva, puede decirse, apocalíptica de la historia, percibe en el conflicto la amenaza constante de la reciprocidad violenta, es decir, una oscilación en los extremos, que lleva inevitablemente a la eliminación sistemática del adversario; mientras que el segundo, con una perspectiva mucho más mesiánica, ve la reconciliación como un paso inminente en el curso de la historia, pero todavía sobre la base fundamental de la violencia. “La escalada a los extremos desmitifica toda reconciliación, toda *Aufhebung*” (80). Girard acusa a Hegel de un optimismo excesivo, sin embargo tampoco renuncia a la posibilidad de una paz o reconciliación.. Ambas posiciones, tanto la de Clausewitz como la de Hegel, son vistas como concreciones del mecanismo victimario y suponen el sometimiento o sacrificio de uno de los adversarios para poder lograr la paz. A pesar de que en la construcción de su filosofía política Hegel bebió en buena parte de la antropología cristiana, se apartó paulatinamente de ésta al poner una excesiva confianza en las instituciones humanas; Girard, contrario a Hegel, no ve en el heroísmo, es decir, en el sacrificio individual del héroe, el fundamento de la universalidad concreta (la nación); este sacrificio puede, sí, convertirse en fundamento de la ley, con la connotación violenta que ello pueda tener. En un modelo de economía de mercado, la pobreza constituye uno más de los problemas estructurales de la sociedad que obstaculizan la convivencia pacífica entre los individuos. Reconciliación no significa aceptar una organización social que excluya a los sujetos de la participación. Una verdadera reconciliación implica demandar del mundo real, imperfecto, contingente, plagado de contradicciones, que cambie, permitiéndole a los individuos reconocerlo como su propio hogar. En orden a esa reconciliación el pensamiento girardiano apuesta por *una esperanza más allá de lo simplemente humano*, –aspecto que muestra la principal carencia de la filosofía hegeliana–. Es necesaria la ruptura con ese pensamiento que aún se encuentra encerrado dentro del mecanismo victimario, que nos impide ver más allá de la mediación negativa en la solución de los conflictos, y propender, más bien, por una mediación positiva de los conflictos, que garantice al mismo tiempo la supervivencia de la diferencias de los sujetos, evitando la terrible oscilación en los extremos. Cfr. GIRARD, R. *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz. 2010.

movimiento; *es movimiento pero sin movimiento*; es simple, pero a la vez complejo. Quizás ahora nos sea más fácil comprender qué es la sociedad civil, es decir, un conjunto heterogéneo de grupos y organizaciones que interactúan todo el tiempo al interior de la sociedad, un orden que siempre está en movimiento.

Al hablar de la diferencia entre Estado y sociedad civil, es necesario mencionar la relación que se da entre ambos, puesto que algunas veces se alude a una mutua exclusión¹³², y otras de una relación armónica entre Estado, sociedad civil y una esfera que llaman privada: primero el Estado; luego la esfera privada y, por último, la sociedad civil¹³³. La sociedad civil actual surgió y se configuró en la segunda mitad del siglo XX, como consecuencia de la diferenciación y especialización del sector público y de la subsiguiente politización de otros espacios de la vida social. Estudios recientes en ciencia política, sociología y filosofía consideran vital la distinción entre Estado y sociedad civil en los regímenes democráticos. La cuestión central gira en torno a la separación entre el sector público, el sector privado y la sociedad civil, pero para Hegel no es necesariamente así¹³⁴.

Si la diferencia entre Estado y sociedad civil no es lo suficientemente clara, cabe mencionar todavía el sector privado. Ahora bien, ¿qué relación hay entre el sector público y el privado? No puede decirse que los sectores público y privado propicien ellos mismos las condiciones para una vida ética. Ninguno de los dos proporciona por sí mismo el medio para el mutuo reconocimiento entre los individuos, tampoco es capaz de mantener los lazos de pertenencia a una comunidad, ni mucho menos de permitir la consolidación de focos identitarios realmente significativos para los individuos; ello solamente puede hacerlo la sociedad civil. El sector público resulta todavía extraño a los individuos, y éstos se sienten excluidos de la participación y de la incidencia en él, por otra parte, es difícil que los particulares se interesen por algo distinto de su propio bien.

¹³² Cfr. GHERARI, H. *L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?* Cedin Paris X. 2003 ; GARRIDO, D. *El lado oscuro de las ONG*. Barcelona: Arcopress. 2007.

¹³³ Cfr. VILLAR, R. *El tercer sector en Colombia. Evolución, dimensión y tendencias*. Bogotá: Confederación Colombiana de Organizaciones No Gubernamentales. 2001; MALDONADO, C. *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2002; HUDOCK, A. *NGOs and Civil Society. Democracy by proxy?* New York: Polity. 2001.

¹³⁴ Las implicaciones filosóficas de esta tesis de la ontología social [en Hegel] son que lo personal y lo social, lo público y lo privado, ya no están demarcados a priori. Cfr. KNOWLES, D. (Ed). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York. 2002. p. 298.

Pero si al interior de la sociedad civil persiste todavía la división, eso quiere decir que estamos lejos de una reconciliación definitiva. Contrario a lo que pensemos, la escisión de la idea de libertad demuestra que la escisión entre lo universal y lo particular en la sociedad civil (que identificamos como lo público y lo privado) es indispensable para que pueda darse su posterior conjunción. No cabe una conjunción sin una disyunción, ni una disyunción sin una conjunción. La sociedad civil es el estadio que hace posible la convivencia de lo *Interno-Externo*, de lo *Finito-Infinito*, pues en sí contiene la superación de esta eterna lucha – de hecho, no una superación definitiva– . Debemos admitir que la sociedad civil es tan necesaria como lo son las otras dos esferas, tanto la vida pública como la privada, en la realización de la idea de libertad.

3.3. Aplicación del método hegeliano al análisis de la Sociedad Civil

En el campo de las ciencias sociales y las ciencias políticas, los tratadistas sostienen que la sociedad civil surgió como consecuencia de un proceso de diferenciación de la comunidad política y de la politización creciente de formas de vida social diferentes a la comunidad política. Es correcto decir que estos tratadistas parten de una diferenciación entre sociedad civil y Estado, sin embargo las opiniones se dividen cuando se busca establecer el tipo de relación existente entre sociedad civil y Estado; algunos hablan de complementariedad o subsidiariedad, otros, en cambio, hablan de una oposición entre los dos. En uno u otro caso, debemos referirnos a los retos y desafíos que representa la sociedad civil, caracterizada en la actualidad por fenómenos, tales como el pluralismo y la globalización.

Está visto que nuestras sociedades se encuentran más intercomunicadas, sin embargo la comunicación intensiva entre individuos y grupos de individuos, desvanece al mismo tiempo las diferencias existentes entre éstos haciendo omnipresentes los espacios de interacción. Por esa razón, los esfuerzos de ordenamientos jurídicos y organizaciones políticas nacionales se muestran insuficientes. No es fácil, por un lado, encauzar la acción de los individuos, respetando las particularidades de cada uno, y, por otro, incluirlos a todos

bajo el mismo orden, pero menos fácil todavía es que este orden y unidad, en caso de alcanzarse, sea una situación permanente.

Un sistema que diluya las diferencias dificulta la identificación de la voluntad particular con la voluntad general. Es cierto que la dispersión o división de la comunidad hace inviables los proyectos en común, sin embargo no se busca homogenizar a todos los individuos, sino suscitar la participación de los éstos en los asuntos de la comunidad¹³⁵. Sin participación es imposible que los individuos construyan un mundo para que actúen ellos mismos, pero paradójicamente el mundo, la sociedad y la naturaleza, se enajenan de la vida de los individuos. Algo pasa a ocupar ese espacio en la vida de los individuos, algo que resulta extraño a la vida de los mismos y se refleja en nuestras sociedades contemporáneas.

En cierta tradición política y económica, se habla de sociedad civil como del tercer sector, al lado del sector público o estatal y del sector privado, y se le adscribe la misión de construir bienes públicos no-estatales. En esta perspectiva se propuso en el capítulo inmediatamente anterior la tesis de que *la construcción de la sociedad civil implica la construcción del espacio público*. La tesis proviene de un estudio realizado por el CINEP,¹³⁶ tras realizar un seguimiento a varias ONG en el contexto colombiano.

Podemos establecer varios conceptos de sociedad civil de acuerdo a las razones y estrategias de su fortalecimiento. En sentido material, existen tres formas de concebir la sociedad civil¹³⁷, éstas son:

- a) *Autorreferenciada*¹³⁸;
- b) una sociedad civil *en relación funcional con el Estado*¹³⁹, y

¹³⁵ Cfr. Discusión sobre la igualdad y la libertad, al final del capítulo II, que toma como referencia a Charles Taylor.

¹³⁶ Centro de Investigación y Educación Popular.

¹³⁷ BOLÍVAR, I. (et al). "El papel de las ONG en la sociedad civil: La construcción de lo público". [Versión electrónica]. En: *Controversia*, 170. Santafé de Bogotá: CINEP. 1997. p. 62.

¹³⁸ La sociedad civil no se piensa con referencia al Estado, ni tiene validez con relación a instancias distintas de la misma sociedad. Su principal eje es la equidad social y la idea de más comunidad, menos Estado. Se plantea, en consecuencia, la necesidad de fortalecer la sociedad civil como alternativa del Estado. Esta concepción se encuentra ligada a ideologías de izquierda, pero paradójicamente también se acerca al discurso neoliberal que propugna por la disminución del Estado y la privatización de los servicios sociales. El bienestar social es resultado de la acción voluntaria colectiva.

¹³⁹ Se hace énfasis en la relación directa con el Estado, en donde el papel de la sociedad civil es lograr influir en éste, por lo cual se considera "estadocéntrica". Se presenta de este modo una bipolaridad del espacio

c) una sociedad civil *comprometida con el fortalecimiento de lo público*¹⁴⁰.

Cabe precisar que los tres tipos de sociedad civil no son instancias separadas, sino dimensiones de un mismo fenómeno, que a veces se combinan entre sí¹⁴¹.

La estrecha relación entre sociedad civil y espacio público, llevó a un grupo de investigadores del CINEP a establecer las siguientes categorías interpretativas del fortalecimiento de la sociedad civil, a partir de las concepciones de lo público:

1. Lo público como democracia institucional;
2. La necesidad de construir un espacio público como espacio de integración social;
3. Lo público como defensa y vigencia del estado de derecho;
4. Lo público como creación de una cultura democrática, y
5. La idea de bien público¹⁴².

El fortalecimiento de la sociedad civil es clave para la construcción de un espacio público donde los individuos se comporten éticamente. “Una sociedad civil fortalecida supera el ámbito inmediato del interés sectorial, de sociabilidades cara a cara, basadas en pertenencias a grupos relativamente homogéneos, para dar paso a sociabilidades modernas, abstractas y secundarias, basadas en la pertenencia a grupos relativamente heterogéneos”¹⁴³.

Al mismo tiempo que la sociedad civil deja espacios abiertos a la heterogeneidad y garantiza la participación de distintos actores, los actores manifiestan en su comportamiento

público y una relación intermitente de la sociedad civil con el Estado, que la lleva a ser una especie de agencia de intereses muy concretos, configurando una relación instrumental con el Estado.

¹⁴⁰ Lo público no se identifica de manera exclusiva con lo estatal, es posible pensar en una corresponsabilidad con el Estado, sin necesidad de ocupar su lugar en el poder público, lo que nos lleva a pensar en términos de multipolaridad del espacio público. Lo público se ubica como un espacio de mediación entre la sociedad y el Estado. Esta tendencia vincula el proceso de reforma y modernización del Estado y de la política, mediante el fortalecimiento de la sociedad civil. La reforma democrática del Estado se relaciona directamente con el fortalecimiento de la participación ciudadana en la decisión y en la gestión de asuntos públicos. La generación de una ética pública y la orientación del cambio social en una perspectiva en que prevalezca el interés colectivo sobre el particular, es también de gran importancia en esta tendencia.

¹⁴¹ Cfr. BOLÍVAR, I. 1997. p. 65

¹⁴² Cfr. BOLÍVAR, I. *Ibid.* pp. 58-97.

¹⁴³ *Ibid.* p. 61.

un respeto por la existencia de los demás actores¹⁴⁴. Las ONG u organizaciones no gubernamentales expanden el espectro de la sociedad civil. Fundamentalmente se caracterizan como organizaciones de la sociedad civil (OSC), quizá por el uso inadecuado de la categoría *no gubernamental*. “[L]a función de las ONG está mediada por ese interés de enriquecer el panorama de la sociedad civil, y así, fortalecerla”¹⁴⁵.

Si nos preguntamos por el modo como las ONG contribuyen a la construcción del espacio público deberíamos echar un vistazo a la evolución que ha tenido el altruismo como actividad de carácter eminentemente social¹⁴⁶. Desde su manifestación incipiente en la filantropía, hasta su desarrollo más consciente como actividad, el altruismo ha desempeñado un papel importante en la conformación de nuestras sociedades. Hoy en día, el altruismo se identifica con la misión llevada a cabo por las ONG. Vale la pena, pues, que averigüemos cuál ha sido el camino recorrido por el altruismo hasta convertirse en la razón de ser de las ONG; veámoslo a continuación:

3.3.1. *Derecho en abstracto*

Una ética propia de la sociedad civil tiene que ser una ética de los derechos humanos¹⁴⁷. Sin embargo, no debemos olvidar lo dicho por Hegel en relación con el derecho abstracto: el derecho abstracto, simplemente, se opone a los demás como una obligación. A partir de este concepto de derecho, podemos preguntarnos cuál es su alcance y su verdad¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Las ONG consideradas en sí mismas constituyen un proyecto propio, por lo cual las comunidades destinatarias de su actividad pueden percibir las como agentes externos. Esto no connota necesariamente algo malo, pues el hecho de que las ONG puedan percibirse como agentes externos abre la posibilidad de que se consolide un espacio de interacción entre los distintos componentes de la sociedad civil. Cfr. *op. cit.* p. 91.

¹⁴⁵ *op. cit.* p. 92.

¹⁴⁶ Aquí utilizaremos el concepto de altruismo conforme a la definición de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para referirse a la *naturaleza* de las ONG.

¹⁴⁷ Cfr. MALDONADO, C. *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2002

¹⁴⁸ Pese a que el profesor Maldonado establece una identificación necesaria entre el deber y el derecho, lo hace bajo el presupuesto de que pueden considerarse distintas clases de derechos; algunos asumen directamente la forma de derechos (p. ej. el derecho a la vida, el derecho a la igualdad); mientras que otros, en cambio, pueden exigirse directamente como deberes, en la medida en que tutelan un bien general y universal (p. ej. los derechos del medio ambiente, los derechos culturales, entre otros). La cuestión de fondo queda sin resolver, debido a que el derecho se sigue significando como una imposición a los demás y como derecho de la sociedad a un bienestar general de los individuos que la componen o como garantía de la convivencia pacífica. Para seguir este debate ver: MALDONADO, C. 2002. pp. 112-122.

La primera declaración formal de los derechos humanos fue un legado de la Revolución Francesa (1789). La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* consagraba los siguientes derechos: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Este *formalismo* fue duramente criticado por Hegel¹⁴⁹. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* es una declaración puramente formal, por cuanto prescribe una libertad en su aspecto formal, y no una libertad en su aspecto real¹⁵⁰.

En efecto, el contenido originario de los derechos cívicos consiste en el acto mismo de expresar el contenido del derecho, ante todo del derecho del hombre y, en particular, del derecho del hombre a ser ciudadano. Al actualizar así, en esa autopoiesis, la libertad como pura forma de su identidad consigo, el derecho cívico declarado puede ser llamado por Hegel con razón la “libertad formal”¹⁵¹.

A lo anterior agrega Bourgeois que

El objetivo que le otorga sentido a la Declaración [de los derechos humanos] es el Estado: así, “el objetivo de la sociedad es él mismo político, es el objetivo del Estado”¹⁵².

No debemos equivocarnos al respecto. La distinción entre sociedad civil y Estado no puede llevarse al extremo haciendo irreconciliable su relación. A este propósito Cohen y Arato¹⁵³ llegan a una conclusión bastante interesante. Estos investigadores hacen un rastreo del concepto de sociedad civil remontándose hasta Aristóteles. La escisión del concepto *politike koinonia*, que más o menos traduce sociedad o comunidad política, da origen a la

¹⁴⁹ “La crítica hegeliana a los derechos del hombre no tiene el sentido de una denuncia al humanismo tomado por sí mismo –veremos que Hegel realiza en concreto ese humanismo como momento de la vida ética, necesaria y felizmente abstracto: la crítica se refiere a la política abstracta constituida por su proclamación absoluta, que le quita toda realidad. A la *política abstracta de los Derechos del hombre*, Hegel contrapone entonces los *derechos del hombre de la política concreta*, única capaz de llevar a cabo su determinación verdadera y una verdadera realización”. BOURGEOIS, B. *Filosofía y derechos del hombre*. Bogotá: Siglo del Hombre. 2003. p. 78.

¹⁵⁰ Lo mismo podemos decir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948); los Convenios de Ginebra (1949) y los Protocolos Adicionales I y II de Ginebra (1977), respectivamente.

¹⁵¹ BOURGEOIS, B. 2003. p. 85.

¹⁵² BOURGEOIS, B. *Ibid.* p. 80.

¹⁵³ Cfr. COHEN, J. y ARATO, A. *op. cit.*

idea de sociedad civil. La idea de sociedad civil se vincula a unos valores clave, como son la *integración social* y la *libertad pública*, sin los cuales no se podría hablar en la actualidad de democracia. Estrictamente hablando, es la comunicación entre lo público y lo privado, y no su mutua exclusión, lo que nos permite hablar de la simbiosis entre lo social y lo político, es decir, de la posibilidad de que los individuos y las comunidades se ocupen de los asuntos que les conciernen.

Es importante saber diferenciar entre *lo político* y *lo estatal*. Por más estrecha que sea la relación entre ambas dimensiones, ellas no deben confundirse. Lo estatal debe ceder, a pesar suyo, a lo social. Para un hegeliano, la pretendida realización del cielo político tiene que darse en la sociedad terrestre, que no es otra cosa que la absorción del sujeto humano por un Estado vuelto, de hecho, a lo puramente sustancial¹⁵⁴. No hay derechos sino *por* y *en* el Estado; sin embargo, no nos referimos a un Estado autoritario y autolegitimado sino a uno que libera al hombre en el ciudadano, al liberar de sí mismo la sociedad¹⁵⁵.

Sin embargo, el Estado no está para servir los intereses individuales. Un Estado así concebido lleva a la abstracción del derecho subjetivo y no a su concreción.

La política abstracta de los derechos del hombre, llevada de hecho hasta su consecuencia extrema, como lo hizo -según Hegel- la Revolución Francesa, caso por ello mismo ejemplar, no puede sino negar toda *diferenciación* -necesariamente impura- de su principio absoluto, al afirmarse de manera inmediata en su universalidad el puro querer de sí mismo del individuo; ella no puede más que negarse a sí misma como discurso que tiene como destino esencial la fundamentación de una organización o constitución legal de la vida de los hombres¹⁵⁶.

La política abstracta de los derechos del hombre, que Bourgeois llama también *política de la declaración, del discurso y política del entendimiento*, se configura a partir de una reflexión infinita del sujeto sobre sí mismo¹⁵⁷; por esa razón, esta política manifiesta su rotundo fracaso ante la imposibilidad para el hombre de *realizar* tanto sus derechos de hombre, como sus derechos de ciudadano. Los derechos del hombre tienen su esencia en la

¹⁵⁴ Cfr. BOURGEOIS, B. *op. cit.* p. 97.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵⁷“(...) se aferra y empecina en su identidad y universalidad al afirmarse de manera inmediata el puro querer de sí mismo del individuo”. *Ibid.*

existencia social de los individuos en concreto. En su real significación, los derechos del hombre son derechos sociales.

Los derechos del hombre no pueden subsistir por ellos mismos, dado que la sociedad civil-burguesa no puede garantizarles aún la plena realidad precisan del marco de protección de los derechos del ciudadano. Los derechos del hombre necesitan de una declaración. Aun cuando la *positivización* de los derechos humanos es lo más deseable, esto no significa que sea lo mismo que una reducción a un catálogo o manual universal de los derechos del hombre. El solo hecho de pertenecer a “totalidades populares”¹⁵⁸ impide hablar de una noción universal de hombre¹⁵⁹. Si hablamos de una existencia social de los individuos, es necesario tener en cuenta que es en la sociedad donde los individuos obtienen reconocimiento, donde sus expectativas son colmadas y donde efectivamente los sujetos pueden realizarse. No es lejos de sus comunidades que los individuos consiguen realizar sus derechos, “la sociedad (...) es el lugar donde el hombre nace como tal para el hombre”¹⁶⁰. Sin embargo, es la escisión entre discurso y realidad, esta abstracción de los derechos humanos, la responsable de que los hombres nos hayamos hundido en luchas en extremo ásperas, a veces irreconciliables y que no hayamos sido capaces de hallar espacios de reencuentro donde podamos reconocernos como hombres.

Para hablar de un sistema de eticidad no basta con partir solamente de un conjunto de normas o de principios, pues Hegel nos ha insistido en que el derecho abstracto, debido a su falta de contenidos, no puede encontrar su correlato a nivel práctico y no es apropiado que se convierta en una imposición o en un destino externo a los individuos. La construcción de unas relaciones éticas entre los individuos supone la unidad entre derecho y deber.

¹⁵⁸ BOURGEOIS, B. *op. cit.* p. 99.

¹⁵⁹ Propongo que nos remitamos a Luigi Ferrajoli en vista del intenso debate sostenido a lo largo de su carrera sobre los derechos fundamentales, el cual ha dado vida a su teoría del *constitucionalismo*; refiriéndose a la relación entre los derechos fundamentales y la ciudadanía: “Es claro que a largo plazo -en el que las interdependencias, los procesos de integración y las presiones migratorias están destinados a aumentar- esta antinomia entre igualdad y ciudadanía, entre el universalismo de los derechos y sus confines estatistas, por su carácter cada vez más insostenible y explosivo, tendrá que resolverse con la superación de la ciudadanía, la definitiva *desnaturalización de los derechos fundamentales* y la correlativa desestatización de las nacionalidades.” Las cursivas son mías. Ver más en: FERRAJOLI, L. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta. 2001. pp. 19-56.

¹⁶⁰ BOURGEOIS, *op. cit.* p. 94.

En esta identidad de la voluntad universal y de la particular se aúnan, pues, deber y derecho, y por medio de lo ético tiene el ser humano derechos en la medida en que tiene deberes, y deberes en la medida que tiene derechos. En el derecho abstracto yo tengo el derecho, y otro el deber frente al mismo (FD § 155).

De nada vale el derecho subjetivo si éste no se concibe como parte de un sistema objetivo de leyes e instituciones que, efectivamente, lo garanticen. La contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo es parte de la tensión que se da entre lo universal y lo particular – principios en los cuales se escinde la Idea en la sociedad civil– y que aparece de nuevo en estos otros términos. La sola afirmación del derecho del hombre no basta para que pueda darse su cumplimiento, necesita, pues, de un sistema objetivo.

3.3.2. *Moralidad y “falsas conciencias”*

Parece que Occidente ha encontrado la forma ideal de tranquilizar su conciencia sin otro esfuerzo que ver la tele y realizar una transferencia bancaria. Tras el fracaso del bloque soviético y los constantes fracasos de la ONU, la conciencia revolucionaria de la burguesía occidental corría peligro de desaparecer (...) Por eso muchas veces para crear esta pseudoconciencia se recurre incluso a las mentiras más despiadadas. En 1988, Louis Mermaz, ministro socialista, denuncia la "monstruosidad del sistema capitalista" por causar en el mundo 50 millones de muertos por hambre, entre ellos 30 millones de niños. La ONG Tierra de los hombres, se sumó a la campaña. Desde entonces una vez al año se repiten estas campañas. Aún así nadie se ha parado a pensar que la mortalidad mundial está en 47 millones de habitantes. Según estas campañas todos los hombres deben morir de hambre. Falsas conciencias creadas para evitar reacciones verdaderas. Por desgracia, así se podría resumir la función de muchas ONGS¹⁶¹.

El altruismo toma una variante hacia la moralidad¹⁶². Pero ese no es en sí el problema. Si vimos el inconveniente de traer a la práctica una política abstracta de los derechos humanos, ahora la balanza se inclina hacia la reflexión excesiva o moralidad de los

¹⁶¹ AMARITRIAIN, A. "Ongs ¿Falsas conciencias?". [Versión electrónica]. En: *Disenso*. N° 19-20. 1999. p. 24.

¹⁶² Una buena ejemplificación de este asunto en la filosofía lo podemos encontrar en: KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel. 1996. (423, 15-35); que alude a la filantropía, básicamente, como a un imperativo categórico.

individuos. El comentarista que citábamos habla de “falsas conciencias” y en tono más franco se refiere a “pseudoconciencias”.

La proliferación más reciente de ONGs se ha interpretado como un “renacer ético”. ¿Qué tanta verdad hay en esta idea? “Ante el desprestigio de los Estados modernos, incapaces de moralizar la sociedad, se crean fachadas de "moralismo" No Gubernamental”¹⁶³. Amaritriain dice que este “renacer” se debe a la cooptación del fenómeno de las ONG por parte del Estado. El autor del artículo presenta datos muy interesantes que respaldan su análisis, pero sólo en el momento en que pasa de los datos fácticos a las razones de fondo revela esta creciente *moralización* del altruismo. Esta *hiper-moralización* se debe, en gran parte, al desencanto manifestado por la ciudadanía en los últimos años, que denota, principalmente, un cansancio frente a la burocratización y la estatización de la esfera pública.

Nada más dañino para el *verdadero espíritu* solidario que recurrir a una moralización de la función de las ONG¹⁶⁴. El derecho particular adquiere objetividad, en la medida que el sujeto se incorpora a una comunidad por el cumplimiento de los deberes que le unen a ésta. La voluntad particular, en relación con la voluntad universal, adquiere primero deberes, y luego sí derechos. El altruismo no se puede identificar con los *deberes imperfectos*, definidos por Kant como aquellos deberes que proceden del ejercicio de las virtudes. Más que el derecho a disponer de sus riquezas el benefactor debe ser consciente del deber que tiene con la sociedad por el bienestar que antes le ha procurado.

La exacerbación de la moralidad del individuo en oposición al orden objetivo no resuelve la tensión de fondo¹⁶⁵. La realidad fáctica no es una materia que se resista al yo. Los individuos aspiran a que su voluntad sea universal y así actuar en el mundo, sin

¹⁶³ Cfr. AMARITRIAIN, A. 1999. pp. 19-20.

¹⁶⁴ “Encandilar a las conciencias, de eso se trata. Ahí están las ONG para paliar las injusticias que sacuden al mundo. Con sólo ver la televisión y realizar la correspondiente transferencia bancaria muchos se quedan tranquilos de espíritu. Lo que pasa es que, después, tamaña cantidad de dinero recaudado, sobre todo cuando la principal fuente de ingresos es el Estado, genera intereses ajenos al espíritu -el lado oscuro- de la ONG y hay incluso apetitos inconfesables. ¡Ah! Y no olvidemos a los rostros marmóreos que se montan su correspondiente ONG - u ONGD que tiene más glamour tan sólo para beneficiarse de la subvención correspondiente, ¡y a vivir!”. GARRIDO, D. *El lado oscuro de las ONG*. Barcelona: Arcopress. 2007. p. 104.

¹⁶⁵ “Ésta es la misión propia de la autoridad pública, la policía, hacer la caridad lo menos necesaria, y poder identificar los aspectos universales que apuntan a las medidas necesarias para remediar [la pobreza].” Traducción propia hecha a partir del texto original en inglés de: KNOWLES, D. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York: Routledge. 2002. p. 290.

embargo esto deja de ser realizable si no se reconocen como parte de un orden objetivo, esto es, de un sistema de leyes e instituciones. Es imposible que los individuos alcancen el deseo de actuar por ellos mismos en un mundo construido por ellos, si toman distancia de ese orden objetivo; puesto que es a partir de la relación con su entorno que los sujetos pueden “reabsorber” esa libertad sustancial que tanto ansían¹⁶⁶.

Las ONGs organizan campañas de apoyo y se recogen fondos para la ayuda. Pero el envío de los fondos y ayudas no se corresponde con la capacidad de distribuirlos y controlarlos correctamente (...) Los organizadores de las ONGs se quejan que las ayudas privadas son muy inestables. Normalmente coinciden con las explosiones mediáticas: son los famosos telemaratones (...) Luego llega la sequía; pasada la moda nadie se preocupa siquiera por el destino del donativo¹⁶⁷.

No es *abstrayéndose* de lo que pasa a su alrededor como los individuos pueden asumir una actitud responsable frente al mundo y todo lo que ocurre en él. El asunto no está en dejarle el problema a otros. No son los impulsos de la filantropía los que pueden dar una respuesta coherente a las principales problemáticas que aquejan hoy al mundo. Hay que recordar que estas problemáticas, en su mayoría, obedecen a contradicciones que subyacen a nuestras sociedades, empezando por el sistema económico dominante. La solución no puede darse sin embargo de modo individual, sino colectivo, pues estos problemas nos involucran a todos. Personas con muy buenas intenciones creen que con una donación contribuyen a la solución de una crisis humanitaria en el África o la promoción de organizaciones de mujeres en El Salvador, cuando en realidad sólo alimentan un sistema perverso que mina la capacidad transformadora que tienen los miembros de una sociedad para hacer de este mundo algo mejor¹⁶⁸. La moralidad, por más elevada que sea, jamás

¹⁶⁶ Cfr. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo. 1970.

¹⁶⁷ AMARITRIAIN, A. 1999. pp. 23-24.

¹⁶⁸ Para Hegel debe darse un replazo de la asistencia caritativa por una administrativa: “Lo subjetivo de la pobreza y en general de la necesidad de todo tipo a que se ve expuesto todo individuo ya en su círculo natural precisa también un auxilio *subjetivo* tanto respecto a las circunstancias *particulares* como respecto al *sentimiento* y al *amor*. Este es el lugar en que, en medio de cualquier institución universal, la *moralidad* encuentra bastante que hace. Pero dado que este auxilio depende para sí y en sus efectos de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad tiende a descubrir y a instalar lo universal en la necesidad y en su remedio, y a hacer superfluo aquel auxilio” (FD §242).

podrá sustentar una actividad tan necesaria como el altruismo, menos aún podrá representarse las complejas relaciones que éste comporta.

3.3.3. Configuración ética del altruismo

3.3.3.1. *La asistencia social institucionalizada: una forma inmediata del altruismo*

El altruismo en su proceso evolutivo asume una forma sustancial institucionalizada a través de *hospitales, fundaciones y conventos* bajo la administración de comunidades religiosas, o de la beneficencia pública en el caso del Estado laico. En principio esta sustancialidad es inmediata y la determinación de la libertad individual frente a la unidad sustancial que representan las instituciones de asistencia social se compara con la familia. Cuando Hegel habla de sustancialidad inmediata lo hace para referirse a la familia, la cual es determinada por la unidad afectiva (FD § 158); de modo tal que los sujetos toman conciencia de la sustancialidad de su individualidad no como personas para sí, sino como miembros de esa unidad de la cual forman parte, cuya finalidad es el cuidado de la familia. La adquisición de bienes por parte de los individuos, en consecuencia, se integra a un patrimonio universal más estable, que logra ponerlos a salvo de la contingencia que trae consigo el puro arbitrio individual (FD § 170). Los padres tienen derechos sobre sus hijos, al mismo tiempo que tienen el deber de criarlos y educarlos (FD § 174), pero esta unidad está condenada a disolverse, porque no puede contener a los individuos en su unidad finita, los hijos al crecer y llegar al final de su proceso de formación, se ven determinados a conformar una nueva familia (FD § 177). La ruptura de la unidad simple de la familia garantiza, no obstante, que nuevas familias se conformen y la sociedad pueda reproducirse. No puede decirse entonces que la unidad de la familia se suprima del todo por esa ruptura que experimenta, pues gracias a que los individuos abandonan el seno primario de la familia es que puede reproducirse el número de familias en la sociedad y garantizarse la pervivencia de este primer núcleo de socialización y sustentación de los individuos. Esta ruptura de la familia es, por tanto, necesaria para que los individuos puedan alcanzar el desarrollo pleno de su libertad particular.

Hablar de la sustancialidad inmediata como institucionalización de la asistencia social en el contexto de la cultura occidental, demanda alguna referencia al papel que la Iglesia Católica y los partidos políticos han jugado en este respecto¹⁶⁹, puesto que una y otros constituyeron dos determinaciones muy similares en relación con el altruismo. Debemos sin embargo tratar de remontar la visión del fenómeno, es decir, la sola consideración de hechos aislados, buscando las conexiones entre ellos. Si nos representamos el movimiento dialéctico hegeliano, confirmaremos que los momentos individuales nunca se suprimen del todo, pues el movimiento en su totalidad contiene los distintos momentos. Recordemos que este movimiento es eterno y se determina a sí mismo, disponiendo siempre el momento que sigue hasta llegar a su realización. Los momentos son independientes unos de otros, sin embargo, no son autónomos en sentido absoluto, sino que son dependientes de la realización total del movimiento. La totalidad determina todos y cada uno de los momentos; los momentos deben pensarse en función de una totalidad, sin que necesariamente tengan que perder sus propias determinaciones. Contrario a lo que pueda pensarse, la dialéctica hegeliana no es determinista, más aún, se mantiene abierta a la indeterminación de los momentos que conforman el todo; por eso, la clave para poder entender el lugar que ocupa cada momento en singular consiste en captar primero la racionalidad que subyace a la totalidad de los momentos¹⁷⁰.

En el análisis de la evolución del altruismo tomaremos prestado el marco contextual que presenta el historiador Fernán González González en su libro *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Este estudio hace alusión a la relación Iglesia y poder civil. Es un texto de consulta obligatoria, rico en datos y citado por fuentes muy reconocidas, por

¹⁶⁹ Debemos hacer diferencia entre la asistencia social orientada por la Iglesia Católica y la asistencia guiada por principios laicos ya que depende todavía del arbitrio de los individuos es muy contingente y está privada del elemento universal y racional para su constitución de manera objetiva. La asistencia social llevada a cabo por la Iglesia podemos contrastarla con el surgimiento histórico de la beneficencia pública en VILLAR, R. *El tercer sector en Colombia. Evolución, dimensión y tendencias*. Bogotá: Confederación Colombiana de Organizaciones No Gubernamentales. 2001. pp. 35-41.

¹⁷⁰ “El proceso tiene que ser concebido de tal manera, que su despliegue no sea simplemente la simple repetición de lo mismo sino como un verdadero avance, un ir siempre adelante, más allá de sí mismo (...) la inconsistente dinamicidad de todo lo dado, su constante ir más allá, no significa que carezca de racionalidad (...) por el contrario su misma proyección fuera de sí, la necesidad que le impulsa a superarse, a negar su simple estar ahí, es precisamente la manifestación más fehaciente de su racionalidad interior” El subrayado es mío. DÍAZ, J. *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional. 1986. p. 136.

ejemplo, Rodrigo Villar¹⁷¹. Fernán González y Rodrigo Villar hacen uso del mismo método, que les permite llegar a una visión amplia del problema.

En distintos momentos de la historia, la Iglesia Católica ha desempeñado un papel muy importante en la vida social y política de Colombia. A partir de la Conquista, la Iglesia entró a formar parte de un juego de fuerzas y de poderes, al lado del poder político. Este complicado equilibrio de fuerzas produjo en varias ocasiones una simbiosis, como ocurrió en el caso del patronato regio¹⁷², otras, en cambio, dio lugar al surgimiento de conflictos, muestra de ello fue el movimiento de separación Iglesia-Estado liderado por los gobiernos liberales del siglo XIX en nuestro país¹⁷³. La cuestión lleva a plantear una nueva relación, pero se trata de la relación Iglesia-Estado laico, y también a hablar de temas como la libertad de cultos y la igualdad entre confesiones religiosas.

La importancia de la Iglesia en el campo social y político, al menos hasta el ascenso de los Borbones en España, cuando ella perdió muchos de sus privilegios, por ejemplo el del control de la educación y la beneficencia pública, es innegable. Estos cambios no llegaron en seguida, sino tras una ardua lucha y sirvieron para que la Iglesia y el Estado se pudieran diferenciar y reconocer mutuamente. Con los cambios llegaron también nuevos actores al escenario público. El repliegue del poder eclesial coincide con el surgimiento y consolidación del laicismo, ocurrió a través de las reformas promovidas por la corona

¹⁷¹ Cfr. VILLAR, R. 2001.

¹⁷² Durante el reinado de los Reyes Católicos, al igual que en la Edad Media europea, las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico no se basaban en una separación o delimitación de poderes, sino en una interpenetración mutua de autoridades, cuyas competencias se traslapaban y se entremezclaban a veces hasta confundirse. En muchos aspectos, la jerarquía eclesiástica y el clero dependían de los respectivos señores y de los monarcas de los estados en formación. Dentro de este contexto, cuando empezaron a consolidarse los Estados nacionales y los soberanos a tender al absolutismo, la Corona buscó controlar más los nombramientos eclesiásticos, para lograr que el poder de la Iglesia estuviera al servicio de la consolidación del Estado. Por su parte, la Iglesia que no disponía del clero y de los recursos suficientes para emprender por su cuenta la evangelización de las nuevas tierras se vio en la necesidad de establecer esta alianza con el poder civil. Cfr. GONZÁLEZ, F. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá: CINEP. 1997. pp. 30-31.

¹⁷³ La separación entre Iglesia y Estado fue de muy corta vigencia. La intensidad de los conflictos entre la Iglesia y los gobiernos liberales llevó a que muchos se convencieran de la necesidad de implantar la separación entre Iglesia y Estado. En 1852, el presidente José Hilario López propuso la mutua independencia; en 1853, por encima del parecer del presidente José María Obando, fue aprobada una constitución que consagraba, entre otros, la profesión libre y la separación entre la Iglesia y el Estado; en 1855 se sancionó una ley sobre libertad religiosa que declaraba que no había religión del Estado, se instituía también el matrimonio civil obligatorio y el divorcio vincular. Esta separación fue suspendida en 1855 bajo la presidencia de Manuel María Mallarino, después de la derrota del general Melo. Ahora bien, estos acontecimientos políticos pueden darse como anticipo de las medidas abiertamente anticlericales del general Tomás Cipriano de Mosquera, una vez triunfa su revolución en 1861. Cfr. GONZÁLEZ, F. 1997. pp. 156-165.

española: regalismo, centralización, el control de las comunidades religiosas y la desamortización de bienes, el cambio del modelo educativo tradicional, entre otras¹⁷⁴. No es casualidad que con la pérdida de estas prerrogativas por parte de la Iglesia, el Estado viera acrecentado su poder, pese al tiempo que esto tardó en ocurrir.

La cristalización del Estado nacional y de la soberanía como atributo principal del Estado propiciaron la separación Iglesia-Estado; esto explica por qué el Estado se identificó con el poder terreno y la Iglesia con el poder espiritual. Al tiempo que el Estado se diferenciaba de la Iglesia, lo hacía también de otros actores, preparando la aparición de un nuevo escenario en el que se da una diversificación de actores y la interacción progresiva entre ellos. Este escenario se equipara a la sociedad civil. La Iglesia hizo concesiones ante esta situación, y en un gesto de reconocimiento del nuevo escenario y de los nuevos actores, en uno de los documentos más valiosos escrito a finales del siglo XIX, la encíclica *Rerum Novarum*¹⁷⁵, se abrió al diálogo con el mundo contemporáneo y sus problemáticas. Gracias a la apuesta de la Iglesia por el mundo del trabajo llegó al Magisterio una nueva conciencia de las contradicciones subyacentes a la historia y el reconocimiento de nuevas expresiones en el orden social, una de ellas es la sociedad civil. Esta encíclica empezó a concebir la sociedad civil como principal garante del bien común.

El fin de la sociedad civil es universal, pues se refiere al bien común, al cual todos y cada uno de los ciudadanos tienen derechos en la debida proporción. Por eso se llama pública, puesto que por ella se juntan mutuamente los hombres a fin de formar un Estado. Por lo contrario, las demás sociedades que surgen en el seno de aquélla llámanse privadas; y en verdad que lo son, porque su fin próximo es tan sólo el particular de los socios. Sociedad privada es la que se forma para ocuparse de negocios privados, como cuando dos o tres forman una sociedad a fin de comerciar juntos¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ, F. *op. cit.* pp. 94-109.

¹⁷⁵ El título de la encíclica en latín traduce “De las cosas nuevas”. Esta fue la primera encíclica social de la Iglesia. En una carta abierta a todos los obispos, el Papa León XIII, en nombre de toda la Iglesia, trató por primera vez el problema de las condiciones en que vivían las clases trabajadoras y señaló el compromiso de la Iglesia, los gobiernos, las empresas y los trabajadores en la búsqueda de justicia social en la economía y la industria. La *Rerum Novarum* es considerada uno de los documentos más importantes de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Los planteamientos de León XIII en la *Rerum Novarum* han sido confirmados tanto por los papas posteriores como por el Concilio Vaticano II, a través de documentos que constituyen un solo cuerpo doctrinal. La Doctrina Social de la Iglesia posee un carácter moral y se dirige principalmente a los católicos, pero por su vocación, se hace extensiva a todos los hombres.

¹⁷⁶ Encíclica *Rerum Novarum*, n. 39.

Sobre la protección del trabajador y su familia la encíclica planteó algo muy parecido a lo propuesto por Hegel: la dignificación del trabajo y la asistencia social al trabajador y su familia¹⁷⁷. Sin embargo pone como fin principal de esta nueva Doctrina Social de la Iglesia la perfección religiosa y moral de los obreros, también justifica la implementación de dispositivos sociales en aras de este fin. El culto a Dios, la piedad expresada en la observancia de los días festivos, el amor reverencial a la Iglesia como madre y el cumplimiento de sus mandamientos, así como la práctica frecuente de los sacramentos constituyen el camino para llegar a la santidad.

La exhortación a *aprender a reverenciar y amar a la Iglesia, como madre común de todos* pone de presente el deseo de unidad en que tanto insiste el Magisterio de la Iglesia, un llamado a fraternizar entre los hombres y a rodear la autoridad de la Iglesia. No se puede negar que sobre estas mismas bases éticas se constituye la unidad de una familia¹⁷⁸. Por eso se cuestiona mucho el hecho de que la Iglesia a fin de asegurarse la adhesión de todos sus miembros tenga que echar mano de una moral que limita, en muchos casos, el desarrollo de la personalidad de los individuos. Esto lo puso de presente la *Rerum Novarum*, con la exhortación del Papa León XIII a las asociaciones de trabajadores, al poner la religión como fundamento de sus estatutos sociales (n. 45). El llamado a los obreros a abrazar la piedad, aunque obedezca a una preocupación “bienintencionada” de la Iglesia, conlleva una

¹⁷⁷ “Con suma diligencia habrá de proveerse para que en ningún tiempo falte trabajo al obrero, y para que haya fondos disponibles con que acudir a las necesidades de cada uno; y ello, no sólo en las crisis repentinas y casuales de la industria, sino también cuando la enfermedad, la vejez o los infortunios pesaren sobre cualquiera de ellos”. Encíclica *Rerum Novarum*, n. 45.

¹⁷⁸ Es cierto que Hegel se refiere a la sociedad civil como a una *familia universal* (FD §239); sin embargo, no es tan ingenuo como para aceptar que la pobreza obedece a un fenómeno estrictamente subjetivo, y menos aún que su remedio apunta en esa misma dirección. “A la caridad le queda todavía bastante que hacer para sí y se produce una opinión falsa cuando ella quiere saber este remedio de la miseria reservado a la *particularidad* del sentimiento y a la *contingencia* de su carácter y conocimiento, y cuando se siente lesionada y mortificada por las disposiciones y mandatos universales”(FD §242). No se puede esperar que el derecho de los individuos a la seguridad y al bienestar dependa directamente de la buena voluntad de la Iglesia. “Si a las clases ricas se les impusiera la carga directa, o si existieran en otra propiedad pública los medios directos (ricos hospitales, fundaciones, conventos) de mantener en la situación de su medio ordinario de vida a las masas que caen en la miseria, estaría asegurada la subsistencia de los indigentes, sin ser mediada por el trabajo, lo que estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de sus individuos de su independencia y honor (FD §245). Cada individuo debe encontrar su lugar en la sociedad, sin necesidad de depender de otro para ello.

instrumentalización o uso ilegítimo de la religión¹⁷⁹. Sabemos que el cristianismo para promover sus virtudes de humildad y caridad rechaza radicalmente el egoísmo y el orgullo; lo primero con que se encuentra el individuo en la Iglesia son unas barreras que le impiden desarrollar su particularidad, pues estas virtudes son casi que prescriptivas para cualquier persona y tienen carácter subjetivo más que un carácter objetivo propio de los deberes que el individuo adquiere en sociedad; en Hegel no hay oposición entre libertad objetiva y libertad subjetiva, luego estas virtudes parecen no ser tan válidas y necesarias en el orden social.

La Iglesia se comporta con sus fieles como una madre lo hace con sus hijos, pero esto no es suficiente para establecer un sistema ético universal. Si se trata de fundamentar una actividad con tantas implicaciones individuales y sociales, como el altruismo, necesitamos de una mediación mucho más universal que la familia o su sucedáneo.

Con la expansión del laicismo desde el siglo XIX la Iglesia perdió mucho terreno, sobre todo, en la asistencia social. Este lugar fue ocupado por la administración civil, y pronto la asistencia social o beneficencia pública para hacer diferencia con la Iglesia se convirtió en uno de los fines esenciales del Estado. A la democratización de los sistemas políticos sigue una nueva determinación del altruismo, a través de los partidos políticos. Se da en ese sentido una *politización* del altruismo.

Los partidos políticos surgieron propiamente de los movimientos sociales en Europa en la segunda mitad del s. XIX. Ejemplo de ello fueron los partidos de trabajadores en Europa y las Internacionales Comunistas. A pesar de que estos movimientos contribuyeron a crear conciencia de una clase universal –en el sentido propuesto por Marx–, cuestionaron fuertemente la organización de los Estados en la forma de Estados nación y terminaron desempeñando un papel muy similar al de la Iglesia en el desarrollo del altruismo. Basta ver el caso de los países de Europa del Este. En los países donde estos partidos alcanzaron el poder se establecieron como partidos únicos. Como partidos nacionales se apoderaron de todas las instancias de participación política; por esa razón la independencia de la sociedad civil se vio afectada, y en casos acompañados de encarcelamientos, desapariciones y deportaciones, fue anulada por el poder de estos partidos. Esta circunstancia obligó a la

¹⁷⁹ Cfr. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo. 1970. pp. 83-97.

sociedad civil a buscar salidas. En muchos de estos gobiernos se presentó un fenómeno muy particular, la disociación entre vida política y prácticas sociales cotidianas¹⁸⁰.

Está demostrado que al verse afectada la participación política de los individuos en su comunidad se afecta también su libertad formal. Ciertamente los partidos políticos no pueden por sí solos constituir el eje fundamental de la integración social. La sustancialidad inmediata, que muchas veces radica en la base de los partidos políticos, no garantiza por sí misma la participación de todos los individuos ni mucho menos puede dar una respuesta eficaz a las contradicciones presentes en la sociedad. Por lo general, este altruismo apadrinado por los partidos políticos se transforma en un *paternalismo*, extraño al saber y querer real de los individuos. Esta variante del altruismo se convierte en un conjunto de acciones dirigidas por entes externos, no contenidos en la voluntad de los particulares, que impide que verdaderamente el altruismo devenga en actividad consciente y finalidad de todos los individuos.

3.3.3.2. *Estadio de la diferencia*

La sociedad civil tiene manifestaciones que se exteriorizan en prácticas e instituciones. Es apenas comprensible que desde la época de Hegel hasta nuestra época tanto prácticas como instituciones hayan tenido que experimentar algún cambio o simplemente que hayan desaparecido, de hecho, no había la menor sospecha en el siglo XIX de que fueran a existir las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) tal como que hoy las conocemos. Hegel, a lo mucho, hace alguna referencia a las *corporaciones*, basado en las asociaciones gremiales del Medioevo, que no podemos asimilar tan fácilmente a las Organizaciones No Gubernamentales debido a su naturaleza y la diferencia de fines. El siglo XX fue principal testigo del nacimiento de estas instituciones¹⁸¹. Las ONG son entes que se sitúan entre el

¹⁸⁰ Cuando surgió el movimiento *Solidaridad* en Polonia, éste buscaba, principalmente, la democratización del espacio público, reivindicando la iniciativa de los ciudadanos y promoviendo otras formas de participación política; puede decirse lo mismo de otros países de la cortina de hierro, pues todos sin excepción, reclamaban un retorno de la sociedad civil. Cfr. GHERARI, H. *L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?* Paris: Cedin Paris X. 2003.

¹⁸¹ El primer antecedente de las ONG está relacionado con una sociedad creada en pro de la abolición de la esclavitud en el año 1787, llamada Anti-Slavery International. No obstante, la primera ONG en el sentido moderno hace su aparición en 1838, con la creación de la Sociedad Anti-esclavista Británica y Extranjera. Años más tarde, en 1859, como consecuencia de la situación deplorable de los soldados heridos en batalla, el

sector público y el privado¹⁸² Y cumplen funciones tan distintas como los escenarios donde éstas se mueven¹⁸³. Ciertamente, el surgimiento de estas agrupaciones no ocurrió de modo fortuito, sino que su aparición constituye un momento necesario en el despliegue del concepto de sociedad civil. Que las ONG devinieran actores sociales se debe a una nueva determinación del concepto del altruismo. Las ONG no son ajenas al proceso histórico ni se sustraen a la racionalidad que constituye todo lo existente, antes bien son una nueva concreción de esta racionalidad.

Es importante aclarar que la figura de las ONG no agota el concepto de sociedad civil ni siquiera el del *tercer sector*. Aunque muestre limitaciones a nivel metodológico, tomar como referente este tipo de actividades y organizaciones sirve de medio para penetrar en las ideas filosóficas a partir del momento de diferenciación que tiene el concepto, esto es, en su despliegue en la realidad y su objetivación en las concreciones y experiencias sociales actuales.

Al interior del altruismo se da un estadio de diferencia, que anuncia un despliegue de la particularidad caracterizado por una gran contingencia¹⁸⁴. *Aparentemente* manifiesta una desaparición de la ética en el horizonte del altruismo; pero, ciertamente, la ética en este estadio debe entenderse como una ética en los extremos. Contiene el momento de la particularidad antes de elevarse a la universalidad y corresponde básicamente al mundo fenoménico de la libertad sustancial. Al estar sometido el altruismo a una gran contingencia y, sobre todo, al arbitrio de la voluntad particular, pueden presentarse los siguientes

suizo Henri Dunant tuvo la idea de crear un organismo que luego se conocería como la Cruz Roja; aunque ésta no puede considerarse propiamente como una ONG, es necesario mencionarla dadas sus características e importancia en el proceso de formación de las ONG. En el siglo XX las dos guerras mundiales se constituyeron en causas para el fortalecimiento de las ONG, más aún para su proliferación, siendo el principal objetivo de estos nuevos actores el auxilio y apoyo a las víctimas de estos enfrentamientos así como la reconstrucción de los países devastados por la guerra. A partir de los años 60 se inicia una nueva etapa en el desarrollo de las ONG. Ejemplo de ello fue la aparición de dos grandes ONG: Amnistía Internacional y el Fondo Mundial de la Vida Salvaje (WWF). Diez años después aparecieron Human Rights Watch, Greenpeace y Médicos Sin Fronteras. A inicios de los años 90 se dio un *boom* de ONG como reacción a la Nueva Agenda Internacional orientada hacia el modelo neoliberal, que buscaba principalmente, fortalecer el rol de la sociedad civil frente al Estado. Cfr. PINZÓN, M. "El papel de las ONG y sus alcances en la Responsabilidad Social Empresarial". [Versión electrónica]. *Revista Opera*. Vol. 5. 2005. pp. 75-96.

¹⁸² MALDONADO, C.; VILLAR, R. y BOLÍVAR, I., entre otros.

¹⁸³ Nos seguiremos por la definición de la ONU, según la cual una ONG es "cualquier grupo de ciudadanos voluntarios sin ánimo de lucro que surge en el ámbito local, nacional o internacional, de naturaleza altruista y dirigida por personas con un interés común."

¹⁸⁴ Podemos comparar este estadio de diferencia con el estadio de la sociedad civil dentro del sistema ético.

fenómenos: el *amateurismo*, la manipulación de los discursos y, por último, la burocratización¹⁸⁵.

El *amateurismo* es una de las contradicciones más fuertes que las ONG deben enfrentar; se debe generalmente a la falta de compromiso de las personas que trabajan en este sector. Debemos tener en cuenta que la forma más común de vinculación de estas personas con las organizaciones es bajo la modalidad de trabajo voluntario; sin embargo, algunas de ellas se emplean de modo directo y reciban grandes subvenciones del sector solidario, situación que será examinada bajo el fenómeno de la burocratización. El tiempo de trabajo de los voluntarios se pacta casi siempre por unos cuantos meses. Son pocas las ONG que verdaderamente exigen como mínimo un año de servicio a sus voluntarios; en ese sentido, hay que reconocer el mérito que tienen las ONG que pertenecen o son dirigidas por distintas iglesias, pues el compromiso que exigen a su personal voluntario es más estricto que el de otras organizaciones.

Los inconvenientes asociados al amateurismo se relacionan generalmente con la disminución del impacto de los respectivos proyectos y la solución de continuidad de los procesos con las comunidades. Cuando hablamos de impacto nos referimos a la capacidad de transformación que tiene un proyecto en una situación inicial. Es de esperar que todo proyecto contemple una situación final, esto es, una situación realizable a futuro hacia la cual se oriente todo el trabajo y los esfuerzos. Apuntando a esta situación final se prevén algunos indicadores de impacto que nos dicen qué tan cerca estamos de lograr los resultados deseados¹⁸⁶. El impacto o capacidad de transformación disminuye en la medida que el personal responsable no está lo suficientemente preparado o simplemente no logra adaptarse a las condiciones del trabajo. Muchas veces las ONG se ven obligadas a reclutar personal que no está lo suficientemente preparado para asumir un proyecto específico, sencillamente porque no hay nadie más que se ofrezca voluntariamente. En otros casos ocurre que los voluntarios llegan a sitios lejanos de su lugar de origen, en donde con frecuencia se habla otra lengua y hay costumbres difíciles de asimilar en tan poco tiempo, por tanto, la corta estadía de los voluntarios en estos sitios, que coincide con el tiempo de

¹⁸⁵ Cfr. AMARITRIAN, A. "Ongs ¿Falsas conciencias?". [Versión electrónica]. En: *Disenso*. N°. 19-20. 1999. pp. 19-24; GARRIDO, D. *El lado oscuro de las ONG*. Barcelona: Arcopress. 2007.

¹⁸⁶ Debe entenderse que todos estos ítems pertenecen a una metodología prospectiva.

vacaciones o el de una licencia, no es suficiente para que éstos puedan adaptarse y hacer un aporte significativo al proyecto. En ambos casos, es tremendamente frustrante para el voluntario, pero mucho más para la comunidad receptora del proyecto.

Cuando nos referimos a la solución de continuidad en los procesos, debemos tener en cuenta que los procesos están más bien relacionados con las comunidades receptoras de los proyectos, que por lo general son vulnerables y con un tejido social bastante débil. Los proyectos involucran procesos fuertes de transformación social, razón por la cual la incidencia en los procesos comunitarios depende decisivamente de qué tan continuo y progresivo haya sido el impacto de los proyectos. Cuando la permanencia del personal de las ONG no puede garantizarse por un tiempo considerable, los procesos que se han adelantado con la comunidad, se pierden; por eso, cada vez que llega una persona nueva es como si se diera un paso atrás en el fortalecimiento del tejido social.

Pueden mencionarse muchas otras situaciones que se presentan con ocasión del amateurismo, porque la infinita diferenciación en la cual se escinde el altruismo conduce a una casuística interminable. Quizás merece la pena llamar la atención sobre un problema adicional relacionado con el amateurismo, que se ha denominado *turismo de pobres*¹⁸⁷, porque, a mi juicio, esta práctica guarda relación con la moralidad y con el problema de las falsas conciencias.

La dependencia de las ONG de otros entes trae consigo la manipulación de los discursos y con ello la afectación de la labor que llevan a cabo. Cuando las ONG reciben subvenciones de parte del Estado, de partidos políticos o de cualquier otro grupo de naturaleza sectaria y partidista pierden libertad e imparcialidad, comprometiéndose con intereses que les son ajenos, y por lo mismo ven disminuida su capacidad de denuncia y de oposición. Las ONG se convierten en fortín político y son cooptadas por el oficialismo o por otras facciones sociales, cerrando la posibilidad de enriquecer el debate público.

La *manipulación de los discursos* se puede vincular también con la *positividad* de la cual tanto nos habla Hegel. El filósofo suabo nos enseñó que el sujeto construye su mundo

¹⁸⁷ El *turismo de pobres* puede considerarse como una forma de frivolidad de personas que pertenecen, casi siempre, a un nivel socio-económico más alto o de ciudadanos de países del Primer Mundo que ven en el altruismo una oportunidad de ocupación del tiempo libre y se sirven de las redes de solidaridad para viajar y conocer nuevos lugares, sin que tengan interés en cambiar las situaciones de injusticia o de pobreza que encuentran a su paso.

para actuar en él por sí mismo, que entabla una conexión directa con el entorno y que la primera relación que establece con el mundo es a través de la praxis (acción). La práctica imprime las figuras lógicas en el sujeto, no lo contrario, por lo cual no tiene sentido que una lógica tenga su origen fuera de la actividad del sujeto. Es frecuente que las ONG hagan una promoción incansable de los derechos humanos (DD. HH) y lleven a cabo labores de acompañamiento a comunidades en defensa de tales derechos; no obstante, en algunos casos, entre estas comunidades y el discurso de las ONG se produce un abismo epistémico¹⁸⁸ y axiológico¹⁸⁹. Cuando las ONG se mueven dentro de una concepción de ser humano que resulta extraña a la cosmovisión de las comunidades con las cuales trabajan, sin que esta diferencia sea objeto de un trabajo compartido, incluso debatido, se producen fracasos de los proyectos sociales. Si las comunidades no poseen el mismo lenguaje de las ONGs, las vías del discurso y del diálogo se agotan muy rápido, o no son posibles, suscitando no sólo la distancia entre las ONGs y la comunidad sino, peor aún, la división de la comunidad.

La *burocratización*, último de los fenómenos a considerar en esta presentación, surge en el momento en que la diferenciación se determina hacia la universalidad. El altruismo, en su momento más intenso de diferenciación, se encamina hacia una existencia general. Esto tiene dos implicaciones: primero, que el altruismo retorna a sí mismo como concepto y, segundo, que el altruismo se determina a sí como algo real, como sustancia. Pese a que el altruismo logra configurarse como institucionalidad y a que, de cierta manera, puede neutralizar el amateurismo y la manipulación de los discursos, el arbitrio todavía ejerce su derecho. No hay garantía para que el bienestar general se constituya en deber derecho de la sociedad. Las ONG sirven, muchas veces, de *escampadero* a jóvenes profesionales que no han encontrado aún empleo; pero también pueden servir a los partidos políticos como una plataforma alternativa para posicionar a sus miembros. En el segundo caso, las ONG ya han sido cooptadas por el partido político o por el mismo Estado, y tienen con su respectivo patrocinador un compromiso adquirido; esta es la razón por la cual las ONG terminan representando intereses particulares, desvirtuando así su propia esencia. La burocratización

¹⁸⁸Entendemos aquí epistémico como aquello que se relaciona con el saber y con las facultades para adquirir y transmitir el saber.

¹⁸⁹ Identificamos aquí axiológico con los valores pertenecientes a una determinada visión del mundo.

es causa de otros males, como la malversación de los recursos a su cargo, los cuales provienen de la cooperación internacional, de donaciones de particulares y de subvenciones del Estado. Muchos de estos recursos quedan en manos de los directivos y funcionarios de las ONG mediante el cobro de altos salarios, honorarios y gastos de representación.

Se precisa entonces de mediaciones que lleven el altruismo a una mayor racionalización y, por ende, a una existencia más universal, a través de una nueva sustancia ética.

3.3.3.3. *La nueva sustancia ética*

El Estado, a causa de su determinación particular, se ve limitado e inmerso en un estado de contingencia (FD § 340). La interdependencia de los países, los procesos de integración de los Estados y las presiones migratorias influyen en el surgimiento de un nuevo escenario internacional. Se habla de una privatización del derecho internacional¹⁹⁰, consecuencia de la configuración de una sociedad civil global¹⁹¹, en consecuencia, podríamos arriesgarnos a afirmar que la nueva sustancia ética corresponde no a un ordenamiento internacional, sino a un orden global.

El derecho internacional clásico no sería más la principal técnica de regulación del mundo, ni el Estado sería el principal beneficiario de sus valores ni el garante de su aplicación¹⁹². Kant se habría anticipado a esta tendencia, cuando en su opúsculo *Sobre la Paz Perpetua* planteó la necesidad de incluir el derecho de los individuos en el derecho internacional, para facilitar el libre trato entre individuos, independientemente de su

¹⁹⁰ Una moralización del derecho internacional contemporáneo, a favor de su humanización, fue añadida a las funciones relacionales y competenciales del derecho internacional clásico, la del desarrollo integral de los individuos y pueblos mediante una cooperación que en muchos casos sería institucionalizada. Esta moralización se incrustó formalmente en el sistema internacional por medio de la adopción de instrumentos internacionales por parte de los Estados; sin embargo, esta moralización o privatización del derecho internacional ha sido promovida primordialmente por la sociedad civil, los individuos y las ONG. Cfr. AMAYA-VILLARREAL, A. “El protagonismo de las Organizaciones No Gubernamentales en las relaciones internacionales: ejemplo de la apertura de espacios de participación a nuevos sujetos internacionales en el siglo XX”. [Versión electrónica]. En: *International Law*. N° 12. Edición especial. 2008. p. 137; GHERARI, H. *L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?* Cedin Paris X. 2003.

¹⁹¹ Cfr. GHERARI, H. 2003; MARÍN, E. “OING y derechos humanos en Colombia. Un golpe ineludible y vigoroso de la sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Colombia internacional*. N° 69. 2009. pp. 70-85.

¹⁹² Traducción propia hecha a partir del texto original en francés de: GHERARI, H. *Ibid.* p. 21.

pertenencia a un Estado particular. La propuesta de Kant permite comprender el concepto del derecho de asilo vigente.

La sociedad civil no es solamente nacional, ella es universal porque los problemas que afronta desbordan, por naturaleza, las fronteras. Ella no se opone solamente al Estado, sino que confronta a la asamblea de las soberanías. La sociedad civil deviene de este modo internacional, cambiando de dimensiones, incluso de naturaleza¹⁹³.

Si la sociedad civil determina a sus miembros a participar de un modo de vida más universal, y si esta misma sociedad civil deviene luego en sociedad global, ¿no sería razonable que los individuos también participaran de un modo de vida más universal que aquel que se supedita estrictamente al Estado nacional? Desde luego que sí. Está visto que los derechos fundamentales no pueden fundamentarse sobre atributos tales como la ciudadanía¹⁹⁴. De un tiempo para acá, el derecho y el ordenamiento jurídico internacional han orientado sus esfuerzos a poner a disposición de los individuos y de los grupos de individuos los medios e instrumentos conducentes para la exigibilidad y efectividad de sus derechos, esto incluye rutas nuevas a instancias internacionales¹⁹⁵. Precisamente los Estados nacionales están en mora de garantizar una libertad real a los individuos, sin establecer diferencias entre ciudadanos y no ciudadanos; inmigrantes legales o indocumentados; desplazados o refugiados. Si lo que quieren los Estados es satisfacer la demanda de libertad de los individuos, primero deben liberar sus sociedades.

En este proceso de privatización del derecho internacional y de globalización de la sociedad civil cumplen un rol fundamental las ONG. Se da una diversificación de estas organizaciones en Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD) y Organizaciones Internacionales No Gubernamentales (OING); ello muestra que la estructura y naturaleza de estas organizaciones deviene más compleja, pero así también son los retos y los desafíos que éstas deben afrontar. A pesar de que se les niega reconocimiento como sujetos del derecho internacional¹⁹⁶, las ONG tienen poder para mover el sistema internacional y lograr transformaciones significativas en lo local. La ausencia de un estatuto

¹⁹³ Traducción propia hecha a partir del texto original en francés de: GHERARI, H. *op. cit.* p. 10.

¹⁹⁴ Cfr. FERRAJOLI, L. *op. cit.*

¹⁹⁵ Esta tendencia empezó a observarse luego de la caída del bloque socialista, y significó una nueva configuración del mapa político internacional.

¹⁹⁶ Cfr. GHERARI, H. 2003. pp. 15-32; AMAYA-VILLARREAL, A. 2008.

internacional no obsta para que los Estados y organizaciones intergubernamentales ratifiquen las capacidades funcionales y jurídicas de las ONG en el medio internacional. Ha sido oportuna la intervención de las ONG en crisis humanitarias de distinto tipo, por ejemplo en Ruanda, la ex Yugoslavia y el sudeste asiático, pero también ha sido decisiva su incidencia para presionar a los gobiernos y organismos internacionales en la adopción de instrumentos, tales como el Estatuto de Roma (1998,) que creó la Corte Penal Internacional para el juzgamiento de crímenes de guerra, de lesa humanidad y genocidio.

Las ONG realizan hoy en día una labor proactiva, tanto a nivel local como a nivel global; la presencia de estas organizaciones se hace cada vez más importante en las distintas sociedades. Muchas ONGs, luego de la gran proliferación que tuvieron en la década de los 90, han empezado a confederarse; siendo conscientes de que sólo trabajando en red pueden optimizar sus esfuerzos y recursos¹⁹⁷. En ese mismo recorrido, las ONG han descubierto la importancia de entablar relaciones de tipo más horizontal entre ellas; nos referimos a las ONG del Norte¹⁹⁸ y las ONG del Sur¹⁹⁹. Anteriormente las ONG del Sur se consideraban de un rango inferior frente a las ONG del Norte, ello se debía a que muchas veces las ONG del Sur no contaban con una gestión fiscal transparente, ceñida a unos requisitos administrativos mínimos, ni contaban con una metodología confiable que les permitiera a las ONG del Norte y a las agencias de cooperación internacional hacer un seguimiento real de los proyectos que se estaban llevando a cabo en conjunto con ellas²⁰⁰. En la actualidad muchas de estas ONG del Sur hacen rendición pública de cuentas y tratan

¹⁹⁷ Está el caso de Soacha, municipio de Cundinamarca, que recibe el mayor número de población desplazada por el conflicto interno declarado en Colombia, y que es proveniente de distintas partes del país. Se hizo en el 2008 un cálculo de aproximadamente 84 Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC), entre éstas, la mayoría son ONG que llegaron a Soacha en los últimos diez años. Muchas de estas organizaciones ya se han ido después de haber terminado sus proyectos en la zona. Sin embargo, no se sabe cómo después de hacerse una inversión tan grande de esfuerzos y de recursos en la última década los mismos problemas que han sido intervenidos durante este tiempo se hayan agudizado, y lo peor, es que todavía no se haya podido dar un plan más responsable por parte de las ONG. En la actualidad se ven intentos por trabajar en red; un caso que podemos poner es el de Altos de la Florida, un sector en el municipio de Soacha, donde varias organizaciones, entre otras, el Servicio Jesuita a Refugiados, Camino a la Montaña, Hormipaz, Un Techo para mi País y la asociación de viviendistas del sector han establecido mesas de trabajo permanentes para tratar el problema del desalojo de las familias del barrio y buscar con los dueños legítimos de los terrenos y representantes del gobierno municipal alternativas para poder legalizar el barrio y cada uno de los predios.

¹⁹⁸ Con este nombre se conocen las Organizaciones No Gubernamentales que se establecen en los países del Primer Mundo, y direccionan una gran parte de los recursos de cooperación hacia los países más pobres.

¹⁹⁹ Las ONG del Sur son todas aquellas organizaciones que se crean y se establecen en los mismos países que son beneficiados por las ayudas de cooperación internacional.

²⁰⁰ Cfr. HUDOCK, A. *NGOs and Civil Society. Democracy by proxy?* Malden: Polity. 2001. pp.1-31.

de ceñirse a las normas de control fiscal de los países donde se encuentran, también han implementado metodologías que permiten constatar mediante indicadores los impactos reales que tienen sus proyectos. Es de destacar los denodados esfuerzos de las ONG por autorregularse mediante códigos de conducta, racionalizando con esto no sólo su modo de proceder sino también adquiriendo una mayor responsabilidad con la sociedad²⁰¹. En efecto, sobre la base de un mutuo reconocimiento es posible entre estos actores consolidar relaciones verdaderamente justas y favorecer el establecimiento de una ética del altruismo.

Tenemos que preguntarnos si la nueva sustancia ética que deviene orden internacional cuenta con los medios y condiciones necesarias para realizarse. La pregunta se transfiere a los modos de cooperación internacional.

Hablamos de cooperación entre los sectores público y privado²⁰², la distinción, por sí, no está exenta de problemas, pero la mayor dificultad surge cuando inquirimos por la naturaleza de la sociedad civil. No puede equipararse la sociedad civil al sector privado, mucho menos puede hacerse al Estado o al mal llamado sector público²⁰³.

La superación de lo político es casi condición para el advenimiento de la ética. Las ONG tienen, por tanto, que llevar *lo político más allá* de sí, hacia la protección universal de los derechos humanos y el logro de un desarrollo sostenible en todo el planeta²⁰⁴. Esta nueva dimensión de lo político resulta ser más apta para conciliar la voluntad particular de los individuos con la voluntad general de la comunidad. La voluntad general no resulta

²⁰¹ “Todas las ONG, aún incluso las más sinceras y desinteresadas, pueden beneficiarse de un código de ética y conducta que se identifique sistemáticamente con prácticas y niveles éticos aceptables. La adopción de un código de fortalecimiento interno idóneo no sólo suministra un adecuado contenido ético para la ONG, sino que también provee un control ético para esa ONG; y también sirve como un estatuto de declaración para los beneficiarios, donantes y el público mostrando que dicha ONG toma con seriedad el mantenimiento de elevados estándares. Un código de este estilo puede ayudar a las partes interesadas a la hora de identificar, evadir y detectar las ONG “simuladoras” e irresponsables” Asociación Mundial de Organizaciones No Gubernamentales (WANGO). *Código de Ética y Conducta para las ONG*.

²⁰² Esta clasificación corresponde a la de reputados autores como Rodrigo Villar.

²⁰³ Suele hablarse de cooperación entre distintos sectores, identificados como público, privado y sociedad civil. La distinción es problemática. La mayor dificultad surge cuando inquirimos por la naturaleza de la sociedad civil. No puede equipararse la sociedad civil al sector privado, tampoco la podemos identificar con el Estado, o mal llamado sector público. Simplemente no puede reducirse *lo público* a lo político, o mejor dicho, *lo político* a lo estrictamente estatal. Un razonamiento de ese tipo resulta cada vez más difícil de sostener, sobre todo si tenemos en cuenta que la doctrina clásica del Estado-nación y principios tales como el del monopolio político y el de soberanía absoluta del Estado gozan actualmente de menos aceptación que antes. Por eso, es cada vez más plausible una tesis como ésta: *la construcción de la sociedad civil implica la construcción del espacio público*.

²⁰⁴ Cfr. DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta. 1998.

extraña a los sujetos, pues ni el *saber* ni el *querer* de la voluntad general deben ser ajenos al saber y querer de los individuos, más bien es a través de esa voluntad general que los individuos alcanzan mayor conciencia de sí.

Lo político supone lo público, pero a su vez lo público supone la existencia de la sociedad civil. No puede concebirse el espacio público como un espacio donde simplemente se marcan las diferencias entre el sector público, el sector privado y el llamado tercer sector (sociedad civil), sino como espacio donde se da la interdependencia entre distintos actores²⁰⁵.

Resulta difícil hablar de finalidad en medio de un escenario tan diverso y complejo, pero en cierto modo, impulsa también una búsqueda incansable de racionalidad en todo lo vivo y cambiante de la realidad. Debemos esforzarnos por hallar una lógica basada en el florecimiento y reconocimiento de lo diverso, capaz de acoger las infinitas particularidades en la construcción de lo común.

²⁰⁵ Cfr. AMAYA-VILLARREAL, A. 2008.

CONCLUSIONES

La definición de libertad pasa por distintos momentos que, al final, convergen. Su *conceptualización* es muy importante, en la medida que muestra cómo la razón pura deviene realidad objetiva. Lo real es eso interior del concepto dotado de racionalidad. La libertad constituye ese puente entre razón y realidad que toma la característica de sustancial y esencial para el sujeto. La manera como esta libertad se determina a sí misma como libertad sustancial determina también su concreción en el mundo objetivo. Es de esta realización de la libertad en el mundo objetivo que se espera el robustecimiento de la razón.

La libertad precisa de instituciones y mediaciones para realizarse en el mundo objetivo. El sujeto alcanza tan anhelada “libertad sustancial” en la medida en que renuncia voluntariamente a la “libertad abstracta” que le viene por naturaleza. Esta libertad en estado puro, tal como fue concebida en la Modernidad, tiene su mayor realización en la propiedad privada y en la moralidad, sin embargo no logra conciliarse con el mundo objetivo y resulta todavía muy contingente. Hegel establece una relación entre libertad y necesidad. Es cierto, que al superar el estado de naturaleza los individuos se introducen en el estado civil y adquieren con ello una “segunda naturaleza”. La cultura sirve de medio para que los individuos lleguen a ser verdaderamente libres, no obstante, el estado civil es igual de contingente que el estado natural, por lo que está llamado a superarse a sí mismo. Este *más allá de sí* puede entenderse desde distintos ángulos; primero, desde un “más allá histórico”; segundo, desde un “más allá conceptual”; por último, desde un “más allá ético”. La

sociedad civil como instancia de la vida cívica no es “un fin en sí mismo”, sino que *deviene en* algo superior a ella. Eso que hace devenir la sociedad no es algo extraño a ésta, es un movimiento contenido en su *interior*, que la hace volcarse hacia fuera para realizar la libertad de los individuos que están en su seno.

El *más allá* de la sociedad civil no es aquello que está por fuera de ella, pues a decir verdad contiene a la sociedad civil misma. Hasta mediados del siglo XX se asumía que este *más allá* correspondía al Estado, sin embargo el nuevo escenario de las relaciones internacionales muestra que este *más allá* trasciende incluso al Estado. Se habla de una sociedad civil global, lo cual supone necesariamente el surgimiento de un nuevo orden político. Así como la sociedad civil se convierte en base para el surgimiento del Estado nación, también la sociedad civil global constituye la raíz ética de una nueva forma política.

La “pérdida de la ética” que se supone está en el corazón de la sociedad civil, no es más que una apariencia. Es un hecho evidente que la mayoría de instituciones jurídicas y políticas se revela incapaz de incluir a muchas personas que carecen del *status* de ciudadanos en los Estados, por lo que quedan excluidos de la participación política. Todo indica que las instituciones estatales no pueden responder a las necesidades actuales de muchas personas. Hegel fue consciente de que la política y el derecho no son fines absolutos, por eso no vio problema en admitir que las instituciones son, en esencia, contingentes y están sujetas a los constantes cambios sociales. Las instituciones no son *fines en sí mismas*, sino que se someten a algo más, esto es, al “espíritu del mundo”. Este espíritu determina la aparición de las instituciones, pero también su desaparición. La necesidad y la contingencia ceden el paso a la libertad humana. Lo que está en juego en esa tensión entre libertad y necesidad es el mundo de lo humano, es decir, el mundo donde toman existencia social los individuos y esperan se les reconozca. Este retorno de la contingencia constituye el punto más crítico para la explicación hegeliana de la sociedad civil. Precisamente esta “segunda naturaleza” que encarna la sociedad civil es empujada por una necesidad, ya no impuesta desde fuera, sino que proviene de una fuerza interna y conduce hacia la realización de un *más allá ético*; de este modo es posible que se configuren nuevas relaciones entre los individuos dentro de un marco político y jurídico más incluyente. El reto de la sociedad civil es ser lo más incluyente posible.

Siguiendo al profesor Jorge Aurelio Díaz, “Es necesario que el método engendre su propio contenido”. Si el contenido coincide con la forma, esto es, si el sujeto coincide con el objeto, entonces lo que se nos muestra realmente es la actividad autoconsciente del sujeto en la historia. En Hegel ocurre que el método se muestra en su contenido, por esa razón la exposición de su *Filosofía del Derecho* no puede entenderse sino sólo dentro de su sistema. Aunque el derecho constituye la expresión del espíritu objetivo, se muestra todavía lejos del verdadero espíritu absoluto. *Todas las instituciones de la vida ética (la familia, la sociedad civil y el Estado) deben comprenderse dentro de esta necesidad del concepto hacia su realización definitiva en el saber absoluto.* Esa *Aufhebung* que implica el paso de un momento a otro momento en la efectuación del concepto revela tanta realidad desde su momento lógico hasta su momento especulativo. En virtud del concepto, cada uno de los momentos adquiere su propia verdad y ninguno de ellos, llámese sociedad civil o Estado, puede considerarse un fin en sí mismo, pues todos son contingentes y finalmente el concepto es el que los articula. Encontramos de este modo que la razón dinamiza todo el sistema, y la realidad, que no constituye una entidad extraña a la razón, la refleja, así como la razón refleja la realidad. Para ponerlo en otros términos, la razón tiene la potestad de construir el mundo donde luego podrá actuar por sí misma. Al actuar en el mundo, la razón se hace voluntad que se quiere a sí misma, su contenido no es distinto de sí, sino que se hace objeto de sí misma, encontrándose a sí misma en el objeto. Muchas veces el cometido de la *Filosofía del Derecho* es analizado en el contexto de la *Lógica* de Hegel, y está bien, ya que todo indica que ambas obras se complementan.

La actividad autoconsciente del sujeto tiene sus requisitos, el primero de ellos es que debe darse dentro de un pensamiento inmanente. Debemos tener en cuenta que esta condición es al mismo tiempo consecuencia de la actividad racional del sujeto. La inmanencia, propiamente dicha, sólo puede darse dentro de un pensamiento en constante movimiento, pero que a la vez guarda identidad consigo. La unidad del pensamiento inmanente hace que ésta pueda condicionarse a sí mismo y que no dependa de algo distinto de sí para determinarse. La desintegración de este pensamiento en un interior y en un exterior hace imposible esa actividad autoconsciente del sujeto, de hecho lleva a una representación del mundo de un modo que resulta ajeno a los individuos, imposibilitando la consolidación de relaciones éticas entre éstos, y en tal desintegración es que se pierde su

dimensión ética. Un mundo verdaderamente incluyente necesita superar esa desintegración, y ello solamente es posible dentro de la inmanencia del pensamiento.

El sujeto pensante busca su realización en la sociedad civil. Podemos representarnos la siguiente fórmula: *Hegel (sujeto pensante) se busca como sujeto en la sociedad civil de su tiempo (sociedad burguesa)*. La primera expresión de la personalidad se basa en el derecho abstracto y en la propiedad, sin embargo, ante la contingencia que envuelve todavía el derecho abstracto y la propiedad, los individuos ven que es necesario encaminarse hacia lo universal. Los individuos creen que formando parte de un “reino de los fines” pueden llegar a la realización de su libertad. En efecto, en este reino la subjetividad alcanza su máximo desarrollo, no obstante todavía el mundo objetivo se le opone y se ve frustrada en su anhelo de universalidad. El sujeto se enfrenta al dilema de quedarse en una libertad meramente formal, esto es, en una libertad abstracta e irrealizable, o decidirse por una libertad sustancial y objetiva, que de suyo precisa de ciertas mediaciones, tales como la sociedad civil y el Estado. Dichas mediaciones no resultan ajenas al individuo, en tanto son manifestación del espíritu humano. Hegel y la sociedad civil son parte de un binomio que encarna ese espíritu que busca transparentarse en el mundo y habitarlo como su propio hogar.

La ética nos exige ir más allá, pues solamente en ese *más allá* es que podemos captar en toda su complejidad ese movimiento incesante que se encuentra a la base de las interacciones humanas. Lo nuevo se muestra cada día y revela la insuficiencia de nuestras instituciones para afrontar el cambio, o tal vez tengamos que decirlo, para *acogerlo*. Se acoge lo diverso, es decir, lo otro de mí. Lo otro de mí precisa rebasar la clásica filosofía del sujeto o filosofía del entendimiento. Eso, desde luego, incluye un cambio en la lógica. La filosofía del sujeto se identifica con la filosofía del Estado que constituye un límite y una frontera aún por superar, más cuando los acontecimientos muestran un mundo cada vez más cosmopolita y globalizado. Lo otro de mí *cabe sí* en una lógica polivalente, no en la reflexión infinita del yo. El tema de la sociedad civil tiene que llevarnos no sólo a una comprensión de la realidad, sino también a una nueva comprensión de la filosofía. Ante nuevas categorías y perspectivas que surgen en medio de la gran constelación que llamamos sociedad civil conviene hablar de una filosofía de la sociedad civil, que nos revela una vez más la *infinitud de la realidad* a la que apuntaba Hegel. Una filosofía de la

sociedad civil conduce inequívocamente a la ética y la ética lleva indefectiblemente a la filosofía de la sociedad civil. Solamente en un pensamiento donde la mismidad del yo, al igual que la diferencia de lo otro de mí, son inmanentes, es posible pensar la sociedad civil. Únicamente en un contexto que asume el cambio como característica propia, que no depende de sus estructuras ni se aferra a la identidad consigo mismo para así acoger el devenir, es posible hablar verdaderamente de filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de G. W. F. Hegel

Hegel, G. W. F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. T. III. México: FCE.

----- (1982). *Ciencia de la lógica*. Vol. 2. Buenos Aires: Solar.

----- (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-
Prodhuri.

----- (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de
derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.

----- (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: UAM.

Artículos

Amaritriain, A. (1999). “Ongs ¿Falsas conciencias?”. [Versión electrónica]. En: *Disenso*.
Nº 19-20. pp. 19-24.

Amaya-Villarreal, A. (2008). “El protagonismo de las Organizaciones No
Gubernamentales en las relaciones internacionales: Ejemplo de la apertura de

- espacios de participación a nuevos sujetos internacionales en el siglo XX”. [Versión electrónica]. En: *International Law*. (12). Edición especial. pp. 117 – 144.
- Becchi, P. (1993). “Distinciones acerca del concepto del concepto hegeliano de sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Doxa*. N° 14. pp. 379-419.
- Bolívar, I. (et al.). (1997). “El papel de las ONG en la sociedad civil: La construcción de lo público”. [Versión electrónica]. En: *Controversia*. N° 170. pp. 58-97.
- Church, J. (2010). “The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society”. [Versión electrónica]. En: *American Journal of Political Science*. Vol. 54. pp. 125-139.
- Díaz, J. (2009). “Lo absoluto del saber absoluto”. [Versión electrónica]. En: *Eidos*. N° 11. pp. 10-34.
- Fernández Santillán, J. (2000). “Adam Ferguson y los orígenes del concepto de sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Estudios: Filosofía, Historia y Letras*. N° 62-63. pp. 193-201.
- Gómez, C. (2009). “De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral”. [Versión electrónica]. En: *Eidos*. N° 10. pp. 10-50.
- Heymann, E. (2007). “La crítica de la visión moral del mundo”. [Versión electrónica]. En: *Ideas y valores*. N° 133. pp. 79-93.
- Marín, E. (2009). “OING y derechos humanos en Colombia. Un golpe ineludible y vigoroso de la sociedad civil”. [Versión electrónica]. En: *Colombia internacional*. N° 69. pp. 70-85.
- Pavón Cuéllar, D., Sabucedo, J. (2009) “El concepto de sociedad civil: breve historia de su elaboración teórica”. [Versión electrónica]. En: *Araucaria*. N° 21. pp. 63-92.
- Pinzón, M. (2005). “El papel de las ONG y sus alcances en la Responsabilidad Social Empresarial”. [Versión electrónica]. En: *Revista Opera*. Vol. 5. Bogotá, D. C.: Universidad Externado. pp. 75-96.
- Rodríguez, J. (2008). “El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel”. [Versión electrónica]. En: *Lógoi. Revista de Filosofía*. N° 13. pp. 121-137.

Sayers, S. (2007). "Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism". [Versión electrónica]. En: *Science & Society*. Vol. 71. pp. 84-102.

Bibliografía general

- Andaluz, A. (Ed). (2005). *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca: Kadmos.
- Amengual, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Bird, G. (2006). *A Companion to Kant*. Nueva Delhi: Blackwell.
- Blanco, Ch. (2005). *El concepto de sociedad civil* (Monografía conducente al Grado Académico de Licenciado en Humanidades con Mención en Filosofía). Universidad de Chile.
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE.
- Boucher, D. et al, (Eds.). (1994). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge.
- Bourgeois, B. (1969). *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2003). *Filosofía y derechos del hombre*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Butler, J. (1999). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Castañeda, F. (comp.) (2007). *Inmanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del hombre y otros.
- Cohen, J. & Arato, A. (1997). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.): MIT.
- Craig, E. (Ed). (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Díaz, J. (1986). *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Ferrajoli, L. (2001). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics*. Breazeale, D. (et al). (Trads. y Eds). Cambridge: Cambridge University Press.

- Garrido, D. (2007). *El lado oscuro de las ONG*. Barcelona: Arcopress.
- Gherari, H. (2003). *L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?* París: Cedin Paris X.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz.
- González, F. (1997). *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá: CINEP.
- Guyer, P. (Ed). (1992). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (Ed) (2006). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge University Press.
- Harrison, R. (2003). *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heath, E. & Merolle, V. (Ed). (2009). *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*. Londres: Pickering & Chatto.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Rodríguez Feo, J. (Ed). Madrid: Trotta.
- (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Rodríguez Feo, J. (Ed). Madrid: Trotta.
- Hudock, A. (2001). *NGOs and Civil Society. Democracy by proxy?* Malden: Polity.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- (2007). *Crítica de la razón práctica*. Roberto Rodríguez Aramayo (Trad.). Madrid: Alianza.
- Knowles, D. (Ed). (2002). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York: Routledge.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lloyd, D. A. (1995). *Locke on Government*. London and New York: Routledge.
- Locke, J. *Tratado del gobierno civil*. Buenos Aires: Claridad
- Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- Maldonado, C. (2002). *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Marcuse, H. (1984). *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza.
- Martinich, A. (1996). *A Hobbes Dictionary*. New York: Blackwell.

- Montes, L. (2004). *Adam Smith in Context*. New York: Palgrave Macmillan.
- Norton, D. (Ed). (1994). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press.
- Oakeshott, Mb. (1975). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- Papaioannou, Kostas. (1975). *Hegel*. Madrid: EDAF.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel. A Biography*. Cambridge University Press.
- Plotino. (1982). *Eneadas*. Madrid: Gredos.
- Romero, F. (1967). *Historia de la filosofía moderna*. México: FCE.
- Rosenfield, D. (1989). *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE.
- Ross, N. (2008). *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York: Routledge.
- Smith, S. (2003). *Hegel y el liberalismo político*. México: Coyoacán.
- Spinoza, B. (1984). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Stern, R. (Ed). (1993). *G. W. F. Hegel Critical Assessments*. 4. New York: Routledge.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE.
- (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Thornton, H. (2005). *State of Nature or Eden?* The University of Rochester Press.
- Villar, R. (2001). *El tercer sector en Colombia. Evolución, dimensión y tendencias*. Bogotá: Confederación Colombiana de Organizaciones No Gubernamentales.
- Wood, A. (1998). *Philosophy as Education*. New York: Routledge.

Otras Referencias

Encíclica Rerum Novarum.

Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques Dictionnaire. París. 1990.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2. Londres. 1998.