

Sociedad civil, ciudadanía y representación: el debate de los clásicos de la modernidad

PAULA BIGLIERI*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es recorrer el concepto de sociedad civil entre los autores clásicos más significativos de la modernidad. Para realizar una lectura comparativa se agrupó a los teóricos escogidos bajo la lógica de tres perspectivas: la liberal, la hegeliana y la democrática. En la medida que diferenciamos a la sociedad civil del Estado, debemos pensar en su nexo: la ciudadanía y, en particular, la ciudadanía política y la noción de representación. Así, la división realizada responde a la concepción de ciudadanía y representación prevaletentes en cada pensador, lo cual permite abordar de una manera más exhaustiva cuál es la idea de sociedad civil y dilucidar, en consecuencia, el lugar que le es otorgado a la política.

Abstract

The aim of this article is to explore the concept of civil society among the most significant classical authors of modernity. To make a comparative lecture, the authors were grouped together into three different perspectives: liberal, Hegelian, and democratic. As we find the differences between civil society and State, we must think on their nexus: citizenship and, particularly, political citizenship and the notion of representation. So, the division made gives an answer to the concepts of citizenship and representation of each thinker, which allows to have a clear idea of civil society and to know which is its place in politics.

Palabras clave: sociedad civil, ciudadanía, representación, teoría política.

El concepto de sociedad civil, desde mediados de la década de los setenta, ha estado en el centro de diversas discusiones en el ámbito de las ciencias sociales y ha sido levantado como bandera en discursos políticos de la más diversa índole. Agrupaciones progresistas y conservadoras, la nueva izquierda y la nueva derecha, desde Europa del Este hasta América Latina, pasando por los países

* Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Edificio "F", planta baja, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Col. Copilco Universidad, Coyoacán, México, D.F., C.P. 04510.

centrales, han hecho uso del término. Sin embargo, la idea de sociedad civil no es nueva, sino que posee una rica y larga tradición en la teoría política occidental. Una revisión de las distintas formas de trabajar dicha noción, evidencia que no existe una forma unívoca para entender el concepto, sino que, por el contrario, las maneras de abordarlo son múltiples y muchas de éstas se acercan y otras se oponen entre sí.

Dada la importancia y la trayectoria del término, en las páginas siguientes se intentará *mapear*, a modo de ejercicio teórico, la variedad de los principales enfoques clásicos de la modernidad a partir de una división tripartita. La partición responde a la concepción del ciudadano y la consideración en torno a la representación. Trabajar con ambos conceptos permite abordar la concepción de sociedad civil que prevalece en los autores analizados y, paralelamente, examinar cuál es el tipo de vínculo planteado en relación con el Estado y cuál es el estatuto que se le otorga a la política.

En el primer conjunto se estudiará a John Locke, Alexis de Tocqueville e Immanuel Kant; el segundo bloque abordará a G. W. F. Hegel; mientras que el tercero lo hará con Jean Jacques Rousseau y Karl Marx. Los primeros se posicionan como partidarios de la representación (política) en términos de la teoría política liberal y, por tanto, defienden una clara distinción entre el espacio de la sociedad civil y la sociedad política. De manera tal que se desdobra un ciudadano para el ámbito de lo público y un individuo para el ámbito de lo privado. El segundo, G. W. F. Hegel, se opone a dicha concepción y propone un tipo de representación de los ciudadanos en el Estado de características corporativas y estudia la relación entre la sociedad civil y el Estado como un complejo vínculo de mutua interpenetración. Finalmente, J. J. Rousseau y K. Marx niegan la representación política y son partidarios de la democracia directa, donde la diferenciación entre la sociedad civil y política queda desdibujada en los respectivos modelos sociales que proponen.

Es evidente que la división en tres grandes bloques debe ser considerada como una herramienta de trabajo que permite agrupar, a partir de una serie de rasgos generales, una variedad de posturas múltiples sobre la sociedad civil. Es decir, no se trata de olvidar las diferencias que existen entre los que están agrupados dentro de un mismo bloque, sino de considerar esta división como una argumen-

tación que facilite el campo de análisis de los conceptos de sociedad civil, ciudadanía y representación.

La perspectiva liberal

La tradición liberal tiene entre algunos de sus máximos exponentes a John Locke (1632-1704), Alexis de Tocqueville (1805-1859) e Immanuel Kant (1724-1804). Los supuestos teóricos fundamentales parten de destacar al individuo y sus capacidades para definir y perseguir racionalmente sus propios intereses, como logro de objetivos particulares. La característica principal reside en el valor primordial que se le otorga a la esfera privada, que es ubicada en el corazón de la sociedad civil. El principio de la libertad de las personas es el eje fundamental de esta perspectiva (libre albedrío). La preocupación primaria del modelo teórico liberal está centrada en la correcta realización de las garantías individuales (que incluso son tomadas en un sentido ontológico), que el ordenamiento político debe asegurar. Consecuentemente, el pensamiento liberal resulta sensible a cualquier intromisión que perturbe el ámbito de la libertad individual, de forma tal que la defensa de ésta y de la autonomía de los ciudadanos, frente a cualquier tipo de ordenamiento del poder político, se establezca como la problemática central. La igualdad básica de los liberales es la de los ciudadanos ante la ley, la igualdad de la libertad (universalidad de los derechos ciudadanos).

John Locke, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1689), recurre a la doctrina de los derechos naturales o *iusnaturalismo* para fundamentar estos principios. Según ésta, todos los hombres (indistintamente) poseen por naturaleza ciertos derechos esenciales aglutinados, en sentido amplio, bajo el concepto de propiedad: derecho a la propiedad de la vida, a la propiedad de la libertad y a la propiedad de las posesiones materiales. Derechos factibles de ser conocidos a través del uso de la razón y que, en tanto derechos naturales, son anteriores a toda construcción política. Por lo tanto, deben ser reconocidos y respetados por cualquier tipo de ordenamiento no natural que se dé en los hombres. Estos derechos forman parte del núcleo duro y puro del modelo de ciudadanía liberal, que considera a ésta como un estatus en relación con la posesión de determinados de-

rechos inherentes a la persona, los cuales, bajo ningún aspecto, pueden ser desconocidos. Locke, con su argumento *iusnaturalista*, deja establecido así un límite infranqueable que todo poder político debe respetar y, además, establece una distinción clave de la era moderna: la de la esfera pública y privada.

En efecto, en el estado de naturaleza los individuos ya son sujetos de derechos naturales y se encuentran en una situación que, en primera instancia, resulta pacífica, donde existe una perfecta igualdad y libertad.

[...] el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que el otro, puesto que no hay cosa más evidente que el seres nacidos de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento [...] (Locke, 1983:4).

La perfecta libertad no implica un situación licenciosa, sino el respeto de la ley natural. La vigencia de la ley natural, al existir completa igualdad, queda en manos de todos los individuos por igual, a falta de un jefe común con autoridad para impartir justicia. De allí parte el mayor inconveniente del estado de naturaleza: todos pueden ser jueces de su propia causa. Esta situación, llevada al extremo, provoca que el estado de naturaleza espontáneamente pacífico degenera en un estado de guerra. En esta situación de uso de la fuerza sin derecho quedan eliminadas las garantías para preservar los derechos de propiedad.

Para garantizar la paz y preservar sus derechos naturales, los hombres recurren al pacto con el objeto de instituir la sociedad civil. El pacto es un acto libre y voluntario de los hombres en el que deciden dejar atrás el estado de naturaleza. Para ello ceden el derecho

de impartir justicia en nombre propio, conservando para sí todos los demás. La importancia de esta conceptualización es que coloca el derecho de propiedad con anterioridad al origen de la sociedad civil, y estipula la creación de ésta con el fin de protegerla.

Entiendo, pues, por poder político, el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con pena capital, y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad [...] (Locke, 1983:3).

La preocupación de Locke es dejar sentado que el estado de naturaleza es un escenario de progreso, porque el hombre es trabajador ha desarrollado la propiedad privada, la moneda y la capacidad de acumular e intercambiar productos. La consecuencia es que el estado de naturaleza, en tanto estado prepolítico, es planteado como el espacio natural de las relaciones económicas entre individuos libres e iguales en cuanto a derechos. Por lo tanto, se trata de un plano económico no sólo distinto, sino anterior, y naturalmente legítimo frente a la esfera política.

A través del pacto, libre y voluntario, Locke plantea que el consenso es el único principio válido de legitimación de la sociedad civil y el poder político. En efecto, el pacto contiene dos instancias diferenciadas: la creación de la sociedad civil y, en segunda instancia, el poder político.

La distinción entre estos dos acuerdos es importante, ya que pone de manifiesto que son los individuos de la sociedad los que otorgan la autoridad al gobierno, con el propósito de que persiga los fines de los gobernados; si estos fines no fuesen representados adecuadamente, los jueces últimos son el pueblo (los ciudadanos del Estado), quienes pueden prescindir tanto de los diputados como, si es necesario, de la misma forma de gobierno existente (Held, 1992:71).

Para Locke, la sociedad civil y el poder político son espacios diferentes que no deben confundirse y, sobre todo, nunca deben fundirse. El poder político es creado para cumplir un objetivo básico y desde su origen tiene claros límites marcados por la ley (tanto natu-

ral como civil). El poder político supremo reside en el Poder Legislativo, quien debe actuar de acuerdo al bien común, dirimir los conflictos entre privados y garantizar la propiedad. Sin embargo, la soberanía mora, en última instancia, en el pueblo. Porque así como el consenso da lugar a la fundación de la sociedad civil a través de un pacto, el funcionamiento del poder político también se rige por el consentimiento mayoritario.

Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Éste se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrar en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a la comunidad. [...] Una vez que un determinado número de hombres ha consentido en constituir una comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual la mayoría tiene derecho a regir y a obligar a todos (Locke, 1983:95).

Evidentemente, cuando Locke se manifiesta en favor de un poder político que se rija por el consenso de la mayoría, hace referencia a los representantes del pueblo en el Poder Legislativo. La política debe quedar acotada a determinados ámbitos institucionales y subordinada a reglas y funciones determinadas. No se delibera en el seno de la sociedad civil, sino en el órgano principal del gobierno: el Poder Legislativo. La participación ciudadana queda restringida al acto de elección de los representantes. La acción política queda acotada a la función de impartir justicia en caso de conflicto entre particulares y en el resguardo de la propiedad privada. La sociedad civil queda definida como la esfera de acción privada de los individuos completamente deslindada, anterior y legitimadora del espacio político. Los ciudadanos convierten sus derechos naturales en civiles y con ello adquieren también obligaciones, limitaciones y libertades.

Finalmente, cabe señalar que Locke deja abierta la puerta para una legítima rebelión ciudadana. Si el poder político no cumple con su objetivo de proteger la propiedad y avasalla la esfera privada o deja de cumplir las funciones para las cuales fue creado, entonces el poder soberano regresa al seno del pueblo, que instituirá un nuevo poder representativo.

Alexis de Tocqueville, en su texto *La democracia en América* (1835), deja ver una postura liberal cuando expresa su profunda preocupación porque el avance irreversible de la democracia avasalle la libertad individual. Dicho régimen político, en tanto se rige por el principio de mayoría (que es de carácter igualitario), lleva implícito el riesgo de hacer prevalecer el número sobre la individualidad de la persona. Planteando una discusión clásica, como es la de la relación entre el liberalismo y la democracia, el autor francés observa que, en un pueblo como el norteamericano, donde reina el dogma de la soberanía del pueblo y existe un Estado social homogéneo (que ha dejado de lado los principios aristocráticos europeos), el problema es cómo evitar que una mayoría omnipotente abuse del poder. Es decir, cómo clausurar la posibilidad que la libertad individual sucumba ante un poder que, al carecer de límites, se convierta en una tiranía de la mayoría.

La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, cualquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra, autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes (Tocqueville, 1996:258).

En efecto, el problema parte de que las características del Estado social que imperan en Norteamérica se trasladaron a la esfera política, una vez alcanzada la independencia de la metrópoli. La tendencia a la igualdad en las costumbres, fortunas e inteligencias entre

los norteamericanos, provoca la amplia aceptación del dogma de la soberanía del pueblo: bajo el carácter de la universalización de los derechos ciudadanos (especialmente los derechos políticos).

En las naciones en las que priva el dogma de la soberanía del pueblo, cada individuo constituye una parte igual de esa soberanía y participa igualmente en el gobierno del Estado. [...] Obedece a la sociedad, porque la unión con sus semejantes le parece útil y sabe que dicha unión no puede existir sin un poder regulador. En lo concerniente a los deberes ciudadanos, se ha vuelto súbdito. En todo lo que mira hacia sí mismo, permanece señor: es libre, y sólo debe dar cuenta de sus acciones a Dios. De ahí la máxima de que el individuo es el mejor, el único juez de su interés particular; la sociedad no tiene derecho a dirigir sus acciones sino cuando se siente lesionada por un hecho suyo, o cuando tienen necesidad de reclamar su ayuda (Tocqueville, 1996:81).

Ahora bien, al mismo tiempo destaca la importancia del espacio privado y de la esfera de libre albedrío que poseen los ciudadanos. De allí se desprende la gran paradoja de este tipo de ordenamientos políticos: la igualdad de condiciones es compatible tanto con la libertad como con la peor de las tiranías. Sin embargo, la pasión que con más fuerza impulsa la democracia es la pasión por la igualdad, por ello los hombres que viven en democracia siempre preferirán la igualdad antes que la libertad. Así, la democracia librada de todo tipo de límites tiende a caer en la tiranía de la mayoría.

Por lo tanto, es necesario establecer ciertos mecanismos que moderen las amenazas sobre la libertad individual que provoca la democracia. Tocqueville aclara que, en la medida que el avance de la revolución democrática es incontenible, los medios para garantizar la libertad deben buscarse dentro de los recursos que otorga un Estado democrático y no reconstruyendo desvencijadas condiciones aristocráticas. Entre las primeras medidas menciona la descentralización política. Una sociedad donde todos tienden a ser semejantes, independientes e igualmente importantes, no debe tener un Estado centralizado. Un Estado de ese tipo fácilmente desarrolla poderes tutelares y acepta la carga de dar comodidad y bienestar a sus ciu-

dadanos. Un Estado centralizado puede degenerar en un gobierno paternalista que legisla sobre la felicidad de sus súbditos (en palabras de Kant), avasalla la esfera privada y arremete contra la ética liberal de que la búsqueda y satisfacción de los intereses particulares debe darse de manera autónoma e individual. En cambio, el establecimiento de las comunas como forma de autogobierno local, impone la conciencia de las necesidades de los demás, facilita un aprendizaje de las cuestiones públicas e inculca cierta conducta cívica, lo cual fomenta el patriotismo y la ética ciudadana liberal.

Asimismo, como existe un imperio moral de la mayoría, la legislatura es el poder político que fácilmente obedece a los caprichos de la mayoría. Los problemas que se desprenden son: puede haber inestabilidad legislativa, arbitrariedades por partes de los funcionario o abusos sobre las minorías.

El imperio moral de la mayoría se funda en parte sobre la idea de que hay más luz y cordura en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores que en su selección. Es la teoría de la igualdad aplicada a la inteligencia. [...] El imperio moral de la mayoría se funda todavía en el principio de que los intereses del mayor número deben ser preferidos a los del menor (Tocqueville, 1996:255).

Por ello subraya la importancia de que exista una judicatura independiente y un “espíritu legista” en el ámbito del Poder Judicial, para que contenga los excesos del Poder Legislativo. Un Poder Judicial tiene que tener capacidad de vetar la legislación considerada inconstitucional y debe desarrollar un espíritu de cuerpo que funja como una clase política superior, porque su posición más elevada le confiere un espíritu conservador y antidemocrático, que lo empuja a promover una vida de orden. En este sentido, defiende la participación azarosa de los ciudadanos comunes en los jurados civiles, porque enseña a los hombres la práctica de la equidad y a no retroceder ante la responsabilidad de sus propios actos, e imparte respeto por la cosa juzgada y la idea del derecho (Tocqueville, 1996:275-276).

Por otra parte, el imperio moral de la mayoría es el gran formador de la opinión pública. Una vez que ésta se ha definido sobre alguna

cuestión, es difícil que exista un obstáculo que se le pueda oponer. Por tanto, otro mecanismo de control para la defensa de la libertad individual y de las minorías es la libertad de prensa.

En un país donde rige ostensiblemente el dogma de la soberanía de la mayoría, la censura no solamente es un peligro, sino un absurdo inmenso. Cuando se concede a cada uno el derecho de gobernar a la sociedad, es necesario reconocerle la capacidad de escoger entre las diferentes opiniones que agitan a los contemporáneos, y de apreciar los diferentes hechos cuyo conocimiento puede guiarle (Tocqueville, 1996:199).

La libertad del ciudadano liberal se expresa necesariamente en la libertad de opinión, en la libertad de prensa que abre la posibilidad de poder escoger entre los diferentes argumentos y permite interpe- lar, por medio del ejercicio de la razón, al poder político mayoritario.

No obstante, el dispositivo más novedoso que encontró Tocqueville contra las amenazas de la tiranía de la mayoría es la oposición de un poder social.

Es evidente que si cada ciudadano, a medida que se hace indi- vidualmente más débil y, por consiguiente, más incapaz de preservar por sí sólo su libertad, no aprendiese a unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecería, necesariamente con la igualdad. No se trata aquí sino de asociaciones que se forman en la vida civil, y cuyo objeto no tiene nada de político (Tocqueville, 1996:473).

Destaca la importancia del derecho de asociación que, ejercido en el seno de la sociedad civil, no sólo resulta un mecanismo eficaz para preservar la libertad y los intereses particulares, sino que también desata el potencial de desarrollo social. El arte de asociarse para fines múltiples (educativos, comerciales, industriales, científicos) ayuda a superar la mediocridad del individualismo de la democracia. Una sociedad civil autónoma, fuerte, con diversidad y cantidad de asociaciones, preserva la civilización misma. Asimismo, es el reflejo de que los ciudadanos cumplen satisfactoriamente con el ideario de la ética liberal: son capaces de definir sus intereses, perseguirlos ra-

cionalmente y bastarse por sí mismos (sin depender de la caridad de otro particular, ni de la asistencia del Estado). En ese sentido, entiende a la sociedad civil como residencia del espacio privado en contraposición con el espacio público. Es evidente que Tocqueville diferencia las asociaciones civiles de las políticas, aunque las vincula. En la medida que prevalece el dogma de la soberanía de la mayoría, la libertad de asociación política favorece la libertad de asociación civil, pero sus fines y esferas de acción son diferentes. Sin duda, Tocqueville es partidario de un gobierno representativo, que establezca la mayor cantidad de mecanismos de mediación posibles (como las elecciones indirectas) como forma de contención de la tiranía de la mayoría.

Resulta interesante resaltar que tanto Tocqueville como Kant, autores ligados a la tradición liberal, también dejaron espacio en sus teorías para ciertos argumentos cercanos al pensamiento republicano.¹ El autor francés destaca la importancia del “espíritu público en América”, donde los ciudadanos son activos partícipes comprometidos con el bien público (Tocqueville, 1996:244-245). La virtud de estos ciudadanos radica en su amor a la patria, que se refleja en el apego a las leyes, en el ejercicio de sus derechos, en el cabal cumplimiento de sus obligaciones que, a la postre, liga el interés individual con el bienestar del país. Evidentemente, este ciudadano que amarra su interés y fortuna particular al interés y la fortuna de la cosa pública, deja también lugar en Tocqueville para otro tipo de ciudadano que el presentado por el modelo cívico liberal puro.

La vertiente republicana en el pensamiento de Kant se hace presente fundamentalmente a través de la noción de una comunidad ciudadana que pone su acento en la deliberación. El filósofo alemán reivindica a la política desde el terreno de la opinión (*doxa*) anclada en el sentido común y la moralidad práctica de los propios individuos. Asimismo, desarrolla lo que en términos kantianos podemos denominar “pensamiento extensivo”, vale decir, la idea de ponernos en el lugar de los otros para considerar consecuentemente sus

¹ La característica fundamental del republicanismo reside en el valor inherente que se le otorga a la esfera pública. A diferencia del liberalismo, los principios republicanos conciben la vida pública como inequívocamente superior a la vida privada (en cualquier aspecto en que ésta se presente: propiedad particular, familia, profesión, vida amorosa, etc.). En consecuencia, dan prioridad al bien público antes que el valor que pueda tener la persecución de cualquier tipo de deseos o intereses individuales.

posturas deliberativas como si fueran las nuestras, con el resultado de acentuar la idea de consenso.

Immanuel Kant retoma algunos aspectos característicos de la corriente *iusnaturalista*. Recurre a la figura del contrato y a la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil. El estado de naturaleza es una situación incierta e insegura. En él puede darse el caso de que exista la adquisición de algún bien o la estipulación de contratos entre individuos particulares. Pero tal posesión o contratación sólo tiene un carácter puramente precario. Lo mismo sucede con el más valioso de los derechos naturales: la libertad. Su efectivo ejercicio puede verse fácilmente amenazado o avasallado, por lo cual es un deber de los individuos transformar el estado de naturaleza en una sociedad civil.

El consenso implícito del contrato va a ser el fundamento legítimo de la constitución de la sociedad civil. Kant enfatiza el aspecto asociativo del contrato (al igual que Locke) y aclara que tal figura es una construcción de la razón con finalidades prácticas que no puede ser corroborada empíricamente (Kant, 1993:36-37, 43-44). De esta forma, el derecho natural deviene en derecho externo (positivo) y emerge el Estado como ordenamiento jurídico y la sociedad en tanto sociedad civil.

El derecho es una limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo requiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de felicidad) (Kant, 1993:26).

La primer consecuencia de tal afirmación es que la justificación y legitimación última del Estado se encuentra en la razón. La segunda

es que el ámbito de acción del Estado queda limitado por todo aquello que se engloba bajo el genérico "felicidad". Es decir, el ámbito privado (que habita en la sociedad civil) queda delimitado y protegido de toda intromisión pública.

[...] los hombres piensan de modo muy diverso, de suerte que su voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, síguese de ahí que tampoco puede ser situada bajo ninguna ley externa conforme a la libertad de todos (Kant, 1993:26-27).

Los principios *a priori* a partir de los cuales es posible la institución de un Estado son: 1) la libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre; 2) la igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito; 3) la independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano (Kant, 1993:27).

El primer principio hace referencia a la felicidad. Establece un ámbito donde los hombres deben actuar de manera autónoma y establecer sus prioridades en cuanto a cómo buscar su felicidad y bienestar individual. En este sentido, Kant se opone a cualquier tipo de intervención estatal por considerarla paternalista. Un Estado que actúa con benevolencia y pretende señalar a sus súbditos la manera de ser felices, trata a los individuos como seres incapaces de dirimir qué es beneficioso o perjudicial para ellos mismos. Tal Estado es el de mayor despotismo porque evita que los individuos procuren la satisfacción de sus deseos particulares a través del uso de la razón y los vuelve pasivos e incapaces de poseer derechos.

El segundo principio implica la igualdad abstracta de los individuos ante la ley. A partir de él Kant escinde el ámbito de lo económico-social de la esfera política.

Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas. [...] Mas según el derecho [...], todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (Kant, 1993:29).

Evidentemente, Kant también ataca a través de este principio la jerarquización medieval y sus prerrogativas político-sociales hereditarias. Pero al hacerlo defiende la organización social a través del mercado (sin importar las desigualdad que genera) y erige al Estado como el espacio de la igualdad abstracta.

El tercer principio refiere a la veta más republicana de Kant: la pertenencia a una comunidad política como ciudadano en cuanto colegislador.

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, [...] tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (Kant, 1993:33).

Si bien sólo pueden acceder a la categoría de ciudadanos quienes son capaces de cumplir con la ética liberal de ser “su propio señor” y, en consecuencia, no dependen de ningún otro individuo de la comunidad, únicamente la capacidad de legislar puede pertenecer a la voluntad colectiva del pueblo. En este punto, Kant postula el dispositivo de la representación política como una ficción, un “como si”.

Este contrato [...] se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (Kant, 1993:37).

Kant nuevamente recurre al consenso a través del ejercicio de un debate racional, como forma de establecer una legislación y un ordenamiento político legítimo. Un buen legislador debe ser aquel que legisle “como si” su voluntad emanara de la voluntad común del pueblo. Debe ser el representante de la voluntad ciudadana, por tanto tiene que permitirse la escucha atenta de la opinión pública. Vale

decir, tiene que evaluar las distintas posiciones expresadas en la deliberación pública y legislar considerando los diferentes puntos de vista, en pos de alcanzar un consentimiento generalizado.

En el esquema kantiano, la opinión pública ocupa el papel central de ser el nexo entre la sociedad civil y el Estado. En este aspecto, diferencia el uso de la razón en dos: público y privado. El uso privado es entendido en relación con la obediencia y el lugar del trabajo, es decir, donde se desempeñan los individuos en la sociedad civil. En cambio, el uso público se vincula con el uso crítico de la razón. Sólo el juicio libre, en el marco adecuado (la comunidad de lectores), puede impulsar el progreso y la ilustración. La opinión pública se enmarca en el uso público de la razón, como ámbito para la deliberación y generación de consensos racionales.

Kant, a diferencia de Locke, niega el derecho de resistencia. En la medida que como ciudadanos hemos sido partícipes en la construcción de la legislación, sería irracional revelarse contra las leyes que nos hemos dictado a nosotros mismos. Por lo mismo, delimita claramente uno y otro uso de la razón. Si los usos se mezclan, implica desconocer la diferenciación entre sociedad civil y Estado y, en tal sentido, trastocar el orden establecido.

Los tres principios referidos dibujan el ideal ciudadano de Kant, así como su concepto de sociedad civil y representación. El ciudadano kantiano hace acuse de la ética liberal puesto que debe ser autónomo, capaz de definir sus intereses particulares y perseguirlos racionalmente, es decir, ser un individuo ilustrado libre de “ajena tutela”. La sociedad civil es presentada como el ámbito de la desigualdad y los intereses privados, ajena y anterior a la política, mientras que el mecanismo de representación, a través de la opinión pública, constituye el nexo entre la sociedad civil y el Estado.

La perspectiva hegeliana

Sin lugar a duda, el autor que por excelencia se presenta como el primer gran teórico moderno que conceptualizó de forma compleja el término sociedad civil es el alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). La “ruptura específicamente moderna” que desarrolla Hegel, en relación con otros autores que anteriormente también

habían planteado y trabajado el tema, refiere a tres rasgos esencialmente “modernos” que puntualizó a lo largo de *La Filosofía del derecho* (1821). En primer lugar, Hegel toma de la tradición *iusnaturalista* y de Kant la definición universal del individuo como poseedor de derechos y como agente de conciencia moral. Segundo, generaliza la distinción iluminista entre Estado y sociedad civil de una forma que da cuenta de su interpenetración. Tercero, toma de Ferguson y de la nueva disciplina de entonces (la economía política) la importancia de la sociedad civil como lugar y portador de la civilización material (Jean L. Cohen y Andrew Arato, 1997:92).

Sin embargo, la gran preocupación de Hegel es la concreción del Estado ético (comunidad política, universal o intersubjetividad) y sólo en relación con éste es posible realizar una aproximación a su concepto de sociedad civil. En efecto, el esfuerzo de toda la filosofía política hegeliana gira en torno de la construcción de las mediaciones que llevan al individuo aislado (en sus puras necesidades y arrojado a las contingencias del mercado) a formar parte de un todo universal, de una comunidad política (Estado ético). Las mediaciones que elevan, según Hegel, al individuo desde el puro aislamiento hasta la intersubjetividad fueron ubicadas en la sociedad civil. Es decir, la sociedad civil es presentada como el camino que parte desde el ámbito estrictamente privado (del individuo particular) y culmina en el espacio puramente público (del ciudadano en el Estado ético). Este recorrido dialéctico, en los sucesivos momentos de su desarrollo, va elevando al individuo, cada vez un peldaño más, hacia el ámbito universal. La sociedad civil es entonces el punto de encuentro entre lo particular y lo universal, el interés individual y el general, el ámbito público y el ámbito privado. La política nace en su seno, en el propio centro de la sociedad civil.²

Ahora bien, antes de entrar de lleno en la dialéctica de la sociedad civil valen algunas aclaraciones sobre el Estado ético. En sus *Leccio-*

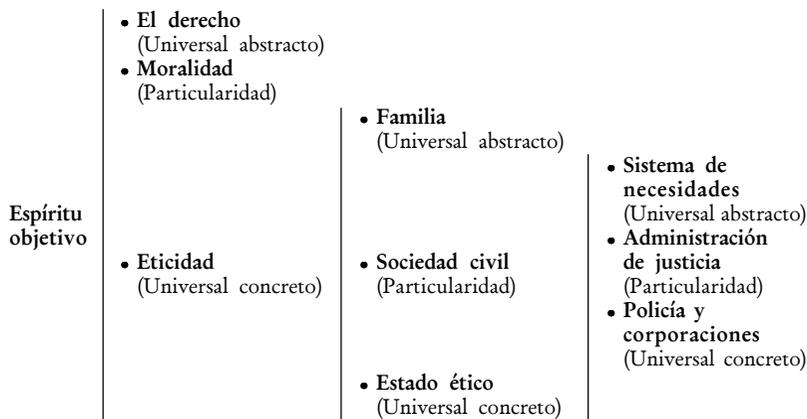
² Dentro de la macrodialéctica del *espíritu objetivo*, Hegel desarrolla su concepto de Estado ético y sociedad civil. Esta tríada tiene tres momentos: el derecho (universal abstracto), la moralidad (particularidad) y la eticidad (universal concreto). A su vez, cada uno de estos momentos contiene su propio trío dialéctico. Pero sólo en el tercer momento (el de la eticidad), se ubica la sociedad civil. Así, la dialéctica de la eticidad adquiere la siguiente terna: familia, sociedad civil, Estado. Donde queda claramente graficado el lugar intermedio que la sociedad civil tiene entre un ámbito estrictamente privado (la familia) y otro estrictamente público (el Estado). La complejidad y la interpenetración entre la sociedad civil y el Estado, Hegel las desa-

nes sobre filosofía de la historia (1802), Hegel describe al Estado ético tanto como obra de la razón eterna, así también como resultado de la historia universal. Razón e historia no son separables para el autor, porque entiende que el desenvolvimiento de la razón corre paralelo con el proceso de la historia universal o, lo que es lo mismo, piensa al proceso histórico como un proceso fundamentalmente racional. De esta forma, para Hegel solamente en el ámbito del Estado es posible que el individuo alcance su auténtica realidad, pues sólo en él y por él llega a la superación del aislamiento individual y alcanza la intersubjetividad que implica la universalidad realizada del Estado ético. La moral individual, que busca la universalidad, sólo puede realizarse quedando encarnada en instituciones y costumbres porque éstas son la vida misma del Estado ético en los individuos (Rubén Dri, 1991:33).

El derecho de los individuos a su determinación subjetiva en la libertad tiene su cumplimiento en cuanto pertenecen a la realidad ética, ya que la certeza de su libertad tiene su verdad en la objetividad y ellos poseen realmente en lo ético su propia esencia, su universalidad interna.

Observación. A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, dio una pitagórica res-

rolla en la dialéctica específica de la sociedad civil de la siguiente forma: sistema de necesidades (universal abstracto), administración de justicia (particularidad) y policía y corporaciones (universal concreto).



puesta: Hazlo ciudadano de un Estado de leyes buenas (Hegel, 2000:153).

El Estado ético constituye un último fin para el individuo que en él encuentra la verdad de su existencia, deber y satisfacción. No obstante, la relación del Estado con el individuo es supuesta como una relación esencialmente recíproca: sólo es un último fin en la medida que la finalidad para el individuo es su libertad y satisfacción. El individuo, una vez alcanzada la universalidad en el Estado ético, deja de lado el nivel de sus deseos privados y personales, es decir, deja atrás la forma de existencia individual a la que Hegel llamó el *espíritu subjetivo*. Porque por medio del Estado ético habrá aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. Solamente por medio del Estado ético el individuo puede ocupar un lugar en el mundo; sólo como ciudadano es capaz de aprender lo que es razonable en sus deseos particulares. Entonces, el individuo habrá alcanzado en esta instancia ética, la plena conciencia en la realización de la intersubjetividad. Tal es la etapa del *espíritu objetivo*.³

Hegel busca descubrir cuál es la esencia del Estado ético y mostrar que aquello que parece irracional, en realidad actúa inconscientemente en pos de la realización de lo racional. El hecho que los individuos sean, aun sin saberlo, los instrumentos de un plan que los trasciende y que a menudo los contradice directamente en sus objetivos y deseos individuales, es interpretado como el retrato de que la historia es racional. El Estado ético nace como resultado de la acción de los sujetos pero, una vez constituido, su estructura es primera y fundamental. Hegel supone que todo aquello que parece contradictorio o fuera de lugar, finalmente alcanza la armonía y tiene una razón de ser. Así, la contingencia queda excluida del sistema hegeliano, porque el devenir de la historia nos lleva por el camino de la razón eterna, que tiene un plan, una lógica que desemboca en la plena realización del *espíritu absoluto*.

³ El Estado, por sobre la sociedad civil y los grupos intermedios (familias y corporaciones) es entendido como la verdadera realización de la libertad objetiva sobre la tierra. Sin embargo, Hegel suponía sobre él, o paralelo a él, un mundo del espíritu absoluto dentro del arte, la religión y la filosofía. Empero, tales aspectos exceden ampliamente el alcance de este trabajo.

Hegel, ante la preocupación por alcanzar el Estado ético, construye toda una serie de mediaciones (éticas) que permiten al individuo (aislado en la necesidad de sus puros intereses egoístas) alcanzar la intersubjetividad (la comunidad política, el universal). Así, la sociedad civil es colocada en ese lugar necesario de la mediación. La sociedad civil es el ámbito donde tienen lugar aquellas intermediaciones que irán desplegando un espiral dialéctico, que parte desde un ámbito específicamente privado hasta alcanzar uno específicamente público. En efecto, la identidad entre el individuo (voluntad particular) y la intersubjetividad del universal (voluntad general) no puede establecerse de modo inmediato: el papel de la sociedad civil en el sistema hegeliano es mediar. Sólo en la sociedad civil el hombre realiza su educación en lo universal, se prepara para convertirse en ciudadano y para querer lo universal como tal (Jean Hippolite, 1970: 119).

Entonces, en el último momento del despliegue dialéctico del *espíritu objetivo*, el momento de la eticidad, es donde Hegel ubica la tríada que contiene a la sociedad civil, compuesta por la familia, la sociedad civil y el Estado ético.

La sociedad civil es la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone al Estado, al cual ella, para subsistir, tiene que tener ante sí como autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea (Hegel, 2000:182).

Hegel destaca que la sociedad civil es una creación eminentemente moderna, porque es el espacio donde irrumpe el egoísmo y la particularidad del mercado. El punto de partida es la búsqueda individual de la satisfacción de deseos e intereses particulares en el sistema de necesidades (mercado). No obstante, la sociedad civil es también problematizada como el ámbito donde comienzan a construirse las intermediaciones éticas que permiten andar el camino hasta la universalidad.

El primer momento de la dialéctica de la sociedad civil es el sistema de necesidades donde Hegel sitúa al mercado. Éste es presentado

como el ámbito donde los individuos persiguen sus intereses y deseos egoístas y ya contribuyen, sin saberlo, a la realización de la historia o razón. En el mundo económico, cada uno trabaja para sí o para la familia. La división del trabajo permite que el intercambio del mercado restablezca sin cesar la armonía a punto de romperse. Si bien el motor aparente de esta sociedad es el interés individual, su fin inmanente es la realización del universal (Hippolite, 1970:119). Al surgir el mercado, se escinde la esfera de la producción del espacio familiar. Los individuos se alejan de las formas de producción tradicionales basadas en la familia (que en tanto universal abstracto es un todo inmediato natural, basado en la confianza) y, con ello, se disuelve la eticidad tradicional. Al verse lanzados a la competencia del mercado, surge el ámbito de la particularidad y el espacio para el desarrollo del individualismo moderno.

Ahora bien, a partir del sistema de necesidades, Hegel ya comienza a elevar a los individuos desde la competencia egoísta del mercado al universal, a través de las clases sociales. La vida de un pueblo es una vida orgánica, por lo que supone en sí misma una diversidad en tanto división de funciones o lugares que se ocupan en el organismo. Esta diversidad está constituida por clases sociales que expresan cada una, en su género, el todo. Hegel reconoce tres clases y la división es, obviamente, dialéctica: la clase propietarios terratenientes (llamada sustancial o inmediata), la clase industrial (llamada reflexiva o formal) y la clase de los servidores civiles (llamada clase universal). La clase campesina tiene en su trabajo concreto un cierto sentido inmediato del todo, participa de lo universal mediante el sentimiento fundamental de la confianza y está basada en la familia. La clase industrial, que se encierra en la vida privada y busca la formación de riquezas, pretende fundamentalmente la seguridad de la posesión y no alcanza el todo, lo universal, sino solamente de una manera abstracta, en el derecho. La clase de los servidores civiles es la única verdaderamente libre, porque sólo ella es capaz de pensar el todo y elevarse sobre las particularidades de las necesidades naturales (Hippolite, 1970:99). Cada una de estas clases, que tiene una función específica y necesaria en el organismo social, tendrá también un rol central en la representación política de los individuos en el Estado y en la formación de ciudadanos una vez que estén ligadas con las corporaciones.

Hegel considera que dejar el mercado librado a su propio arbitrio implica el riesgo de que la sociedad se disuelva en una lucha generalizada, porque no se respeta el derecho privado o se generan excesivas desigualdades de riquezas. Es por ello que introduce en el seno de la sociedad civil, como segundo momento de su dialéctica en tanto particularidad, a la administración de justicia. Evidentemente, los contratos que se establecen entre individuos particulares en el mercado necesitan de una regulación y respaldo que les dé validez universal. Así, el derecho, a través del sistema jurídico, queda encarnado en un tribunal de justicia que arbitra en caso de conflicto entre individuos particulares. De esta manera, lo universal y público tienen su primera manifestación concreta en el seno de la sociedad civil. Resulta claro que Hegel reconoce el derecho de propiedad, que da lugar al sistema de necesidades y dispone la primera manifestación de autoridad política a través de la administración de justicia para asegurar su protección. Sin embargo, en este punto aún no se ha generado la superación del hiato que existe entre lo particular y lo universal.

A este momento, que es ideal para los teóricos de la economía política clásica, Hegel le da un lugar dentro del sistema en su conjunto, pero un lugar subordinado. Si se confunde el Estado con la sociedad civil y se lo destina a la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, el interés de los individuos, en tanto que tales, es el fin supremo en vista del cual son unidos, y de ello resulta que es facultativo ser miembro de un Estado. Pero su relación con el individuo es totalmente otra; si es espíritu objetivo, entonces el individuo no tiene objetividad, verdad y moralidad, sino como miembro de él. La asociación en tanto que tal es el verdadero contenido y verdadero fin, y el destino de los individuos es llevar una vida colectiva [...] (Hippolite, 1970:117).

El papel que le confiere Hegel al Estado ético es mucho más fecundo que el mero papel de administrador de justicia que le dan los pensadores liberales clásicos. Hegel pretende que esos mismos individuos privados, que afanosamente buscan satisfacer sus intereses egoístas en el sistema de necesidades, se transformen en ciudadanos

que participan y son efectivamente representados en lo público universal. Lo mismo ocurre en el caso de la sociedad civil: ésta no es solamente el espacio de intercambio mercantil o producción. Se evidencia cuando coloca a la administración de justicia como primer peldaño del universal. Así, vemos cómo el orden político, en tanto ordenamiento público, es construido desde el mismo seno de la sociedad civil. Y, en este camino, en un nuevo giro de la dialéctica, pone como tercer momento de la sociedad civil, en tanto universal concreto, a la administración de policía y las corporaciones. El rol fundamental que juegan estas instituciones en el sistema hegeliano permite reconstruir, pero de una manera superadora, la eticidad tradicional (perdida a partir de la irrupción del mercado); constituyen el último eslabón que introduce el universal desde la sociedad civil. La tarea encomendada es la de formar ciudadanos, es decir, alcanzar la intersubjetividad en la comunidad política.

La administración de policía es entendida como la institución encargada no sólo de cumplir las funciones de la vigilancia y seguridad, sino también como la responsable de los dispositivos que garantizan una adecuada regulación sobre el comercio y el uso debido de los servicios públicos (alumbrado, caminos, salud, etc.) (Hegel, 2000:231-232, 236-237). Asimismo, considera un sistema de corporaciones que, al agrupar de acuerdo con las profesiones los diversos intereses individuales, preparaba al individuo para una tarea más elevada, para una participación más directa en lo universal, vale decir en el espíritu del pueblo. La corporación reemplaza a la familia que ya no puede desempeñar su papel en esta moderna sociedad civil. Ella se convierte en la verdadera intermediaria entre el individuo y el Estado (Hippolite, 1970:122).

Con la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del Estado, la cual está fundada en la sociedad civil [...].

Observación. La santidad del matrimonio y el honor en la corporación son los dos momentos que revierten la desorganización de la sociedad civil (Hegel, 2000:255).

Las corporaciones, en tanto organizaciones de ciudadanos agrupados según la división del trabajo, tienen la función de proteger a los individuos de las contingencias del mercado, al mismo tiempo que

los eleva a la intersubjetividad al hacerlos ciudadanos. Su deber es sembrar un sentimiento patriótico que forme ciudadanos. Además, para alcanzar su objetivo deben promover la confianza de que el interés individual particular está contenido y preservado en el interés universal del Estado ético. En efecto, las corporaciones limitan las contradicciones de la sociedad civil, anulan el aislamiento individual al que se ven arrojados los individuos en el sistema de necesidades y aseguran que haya un terreno común entre las distintas clases sociales que componen el organismo social.

Hegel vuelve a alejarse de los pensadores liberales cuando afirma que si se deja a la sociedad civil librada a las contingencias del sistema de necesidades, sin duda se llegará a una situación crítica con una acumulación de riqueza desproporcionada.

[...] Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe (Hegel, 2000:245).

Hegel manifiesta preocupación frente a la emergencia de una plebe de miserables. No está de acuerdo con que se abandone al pueblo a su suerte, porque rechaza la idea de que la pobreza y el desempleo son producto de la desidia de quienes la sufren. No obstante, tampoco está de acuerdo con la caridad, porque ésta atenta contra la dignidad y autonomía que otorga el trabajo al individuo, al permitirle sustentarse por sus propios medios. (Hegel, 2000:241, 242, 245). La pobreza y la formación de la plebe que trae aparejada, debe ser combatida por la intervención pública. La pobreza extrema acarrea el problema de que quienes la padecen se desinteresan de la universalidad inscrita en los asuntos públicos. La pobreza es un factor que juega en contra de la formación de la intersubjetividad universal. Por tanto, las corporaciones deben intervenir activamente en la sociedad civil al mismo tiempo que son el puente para la participación directa de los ciudadanos en el Estado ético, en la medida que éstas son también parte del Poder Legislativo. Es decir, las corporaciones se presentan como última grada del universal en la sociedad civil y, paralelamente, como primer escalón del Estado ético.

La representación política contemplada por Hegel responde a un sistema corporativo donde las distintas partes que componen el organismo social deben estar contenidas en el todo de la comunidad política. Los representantes no deben ser elegidos a la manera de la democracia liberal representativa en tanto individuos aislados, sino como representantes de determinados intereses y funciones de la sociedad. El ciudadano debe estar representado en su realidad concreta de la sociedad civil, es decir, como individuo dotado de ciertas características, funciones e intereses que le dan un lugar en el organismo social. Así, Hegel considera que el Poder Legislativo debe estar formado por dos cámaras: la cámara baja (o diputados) compuesta por los miembros pertenecientes a las asociaciones, comunidades y corporaciones (donde queda representada la clase industrial); y la segunda cámara, formada por la clase sustancial (los propietarios terratenientes); mientras que la clase universal representa la razón, puesto que los servidores civiles o funcionarios públicos son quienes encarnan mejor la síntesis entre lo universal y lo particular, porque en el cumplimiento de su deber público encuentran su satisfacción personal.

Resulta evidente que la gran preocupación de Hegel son las mediaciones entre lo particular y lo universal, lo cual lo lleva a pensar una compleja interrelación entre la sociedad civil y el Estado. La representación corporativa es una mediación que comienza a desplegarse desde el seno de la sociedad civil para terminar en el propio Estado ético. El objetivo de las mediaciones y de la compleja interrelación entre ambas esferas es evitar el aislamiento tanto del poder del príncipe como de los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos de la sociedad civil. Todo debe quedar armónicamente contenido en el universal. La comunidad política se erige, así, como el espacio de máxima realización del individuo en la intersubjetividad. Para Hegel, la sociedad civil y el Estado se encuentran lejos de ser dos ámbitos completamente escindidos. Por el contrario, se interrelacionan de manera compleja. Un ámbito necesita del otro: la sociedad civil, sin las mediaciones del universal en su seno (administración de justicia, policía y corporaciones), es el caos puro de la contingencia del mercado. El Estado, si bien tiene prioridad lógica a la sociedad civil, necesita de ésta porque en su seno es donde nace el individuo moderno.

Para finalizar, cabe señalar cuál es el papel de la opinión pública en el sistema hegeliano. La opinión pública, la libertad de prensa y la libertad de expresión tienen un lugar ambiguo en este esquema.

La libertad subjetiva formal de que los individuos como tales tengan y exterioricen sus juicios, opiniones y consejos propios sobre los asuntos universales, tiene su fenómeno en el conjunto que se llama opinión pública. Lo universal en sí y para sí, lo sustancial y verdadero, está vinculado con ello con su contrario, con lo peculiar y particular para sí del opinar de muchos. Por consiguiente, esta existencia es la contradicción existente en sí misma, el conocer como fenómeno la esencialidad igualmente inmediata como la inesencialidad.

Adición. La opinión pública es el modo inorgánico como se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina. Lo que se hace realmente vigente en el Estado, tiene que confirmarse ciertamente de manera orgánica y éste es el caso de la Constitución [...] (Hegel, 2000:316).

La opinión pública contiene el parecer particular, individual y contingente. Por tanto, en contraposición con Kant, entiende que ésta nunca puede ser quien arbitre los asuntos que atañen al universal, aunque tenga la ocasión de expresarse (Hegel, 2000:317, 318). En ese sentido, aunque la libertad de prensa es permitida, también debe ser acotada. En todo caso, la expresión orgánica de las corporaciones es la única vía adecuada para dirimir sobre las cuestiones públicas. Así, en tanto representantes de los intereses de la sociedad civil, siempre son la máxima expresión de la plena participación de los ciudadanos en el universal.

En definitiva, Hegel deja de lado la idea del liberalismo según la cual la sociedad civil es la instancia privada por naturaleza. Por el contrario, construye desde su propio seno el espacio público y la forma del ordenamiento político que cree puede alcanzar efectivamente el universal: la representación corporativa. Es evidente que desecha la idea contractualista de que el Estado puede constituirse a partir de la suma de voluntades individuales. Por eso rechaza la representación política tal cual la entienden los liberales clásicos y mantiene sus reservas en cuanto a la función de la opinión pública.

En consecuencia, si bien toma nota del concepto de voluntad general de Rousseau, critica que éste lo construyera desde la voluntad particular. Para Hegel, el todo es anterior a las partes. El Estado ético es superior a la sociedad civil. El ciudadano, no el individuo privado, es la imagen de la eticidad.

La perspectiva demócrata

El postulado central de la propuesta política de la perspectiva demócrata es el de autogobierno ciudadano. Los modelos de democracia radical propuestos por Jean Jacques Rousseau (1712-1778) y Karl Marx (1818-1883), a pesar de sus diferencias, plantean la necesidad de un ciudadano autoconsciente y, en consecuencia, plenamente participativo. Esta posición los lleva a negar la representación política, tanto en términos liberales como corporativos, y a postular la necesidad de una identidad plena entre sociedad civil y Estado.

Rousseau, desde la primera frase del capítulo I del primer libro *Del contrato social o principios del derecho político* (1762), plantea el problema de la democracia de manera radical y cuestiona los ordenamientos políticos vigentes de entonces. “El hombre ha nacido libre y por doquiera está encadenado” (Rousseau, 1988:10). La sociedad civil le ha quitado al ser humano su libertad natural, lo ha sometido a otros hombres y esclavizado bajo leyes inicuas. La sociedad civil, tal como está constituida, es injusta. A partir de este planteamiento, trabaja tanto analítica como normativamente tres momentos: el estado de naturaleza, la sociedad civil (inicua) y la república.

El hombre del estado de naturaleza es un hombre primitivo que se encuentra en estado de pureza. Rousseau lo considera un momento positivo porque el hombre, en esta instancia, aún no ha sido corrompido por el desarrollo de la civilización. Se encuentra en un estado de perfecta libertad. Manejar su voluntad individual libremente, es su condición básica por naturaleza. El hombre salvaje del estado de naturaleza no es un ser social, ni político, ni moral. Por el contrario, es un animal como otros, que merodea buscando satisfacer sus necesidades, evitar el dolor y conservar la vida. Al carecer de vida social, en consecuencia también se ve desprovisto de la razón y el habla porque es ajeno a todas aquellas características de la

vida en comunidad. El ser primitivo es solitario, ocioso, independiente y piadoso. Lejos se encuentra de desarrollar una cultura del trabajo o de ser hostil con sus congéneres.

Parece en primer lugar que, no teniendo entre sí los hombres en ese estado ninguna clase de relación moral, ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llame vicios en el individuo a aquellas cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes a las que pueden contribuir a ella; en cuyo caso, habría que calificar de más virtuoso a quien menos resistencia oponga a los simples impulsos de la naturaleza (Rousseau, 1988:233).

Evidentemente, el hombre natural no tiene virtudes ni vicios y no puede ser ni bueno ni malo, porque no se relaciona con sus pares. Las desigualdades que existen entre los hombres sólo son físicas, pero tampoco cuentan al no tener contacto con otros hombres. Por lo tanto, la igualdad es un atributo natural del género humano, al igual que la libertad.

Sin duda, desde esta la lectura del estado de naturaleza, Rousseau critica tanto a Hobbes como a Locke. Para Rousseau, el problema es encontrar las cualidades reales del hombre natural y contraponerlas con las ya adquiridas dentro de un orden social. A Hobbes lo critica fundamentalmente porque entiende que la naturaleza del hombre es violenta y que, tomado por pasiones, como la vanagloria y deseos de poder, puede ser brutal con sus pares. A Locke, porque cree que el hombre en el estado de naturaleza era industrioso y buscaba acumular riquezas.

Finalmente todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido en sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil (Rousseau, 1988:207).

Las características que Hobbes, Locke y posteriormente Kant encuentran en el estado de naturaleza, Rousseau las ubica en la socie-

dad civil. Sólo un ser con necesidades más allá de las naturales adquiere posesiones y busca riqueza. Un ser que siente pasiones, como el orgullo y la necesidad de gloria, es un ser social que desarrolla esos sentimientos porque se relaciona y puede compararse con sus pares.

La emergencia de la sociedad civil, más que una solución, para Rousseau es un problema. La transición desde el estado de naturaleza hacia la sociedad civil es descrita como un proceso histórico. El avance de la civilización trae aparejada la decadencia del género humano, porque en la medida en que el hombre se vuelve cada vez más sociable y, como consecuencia, se aleja de sus características naturales, es cada vez más dependiente, débil, más desigual y puede ser sometido por otros hombres.⁴ Pero el momento culmine de la fundación de la sociedad civil es la aparición de la propiedad privada.

El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil (Rousseau, 1988:248-249).

El desarrollo del cultivo de la tierra trae consigo la propiedad privada. A su vez, la fundación de la propiedad privada engendra la desigualdad y la opresión entre los hombres, al dividirlos entre propietarios y no propietarios y entre ricos y pobres. Es evidente que para Rousseau el derecho a la propiedad privada no es natural, sino más bien una creación corrompida del hombre, que lo enajena de sus atributos naturales principales: la libertad y la igualdad. Por lo tanto, la sociedad civil es el ámbito de la desigualdad y la opresión. Los propietarios dominan e imponen su voluntad. La voluntad de la libertad natural individual cesa de existir bajo la imposición de la dominación de los ricos sobre los pobres.

Pero la emergencia de la sociedad civil aún no ha producido una sociedad política. Es decir, la existencia de la sociedad civil no nece-

⁴ Rousseau afirma que el surgimiento de la civilización es producto de accidentes naturales que obligaron a los hombres a ponerse en contacto con otros hombres. Tan es así que, a través de un lento proceso desarrollando relaciones humanas estables, fueron perdiendo su pureza natural. Se tornaron más blandos y sus necesidades fueron cada vez mayores.

sariamente genera un ordenamiento político. Rousseau, para institucionalizar el poder político recurre, como todos los *iusnaturalistas*, al contrato. En efecto, esta sociedad civil roussoniana que tanto se asemeja al estado de naturaleza de Hobbes, provoca que el hombre aprenda a compararse, que busque dinero y honores, que se vuelva vanidoso y que el anhelo de infinitas posesiones desate interminables disputas.

[...] a la igualdad rota siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante se alzaba un conflicto perpetuo que no terminaba sino mediante combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra [...] (Rousseau, 1988:264).

En estas circunstancias, los ricos, a sabiendas del peligro constante que corren sus vidas y sus bienes, proponen crear instituciones que les sean favorables. De tal manera, la sociedad civil inicua instaura, a través de un pacto, un orden político también injusto. Efectivamente, los ricos proponen un pacto que entraña un engaño, porque si bien es presentado como una solución para proteger a los débiles de la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece, los resultados son otros.

Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad; porque con suficiente razón para sentir las ventajas de una organización política, no tenían bastante experiencia para prever sus peligros [...] (Rousseau, 1988:266).

La aceptación del pacto es la institucionalización de la desigualdad y el dominio de unos sobre otros. La sociedad civil constituida en los términos de este pacto formaliza también la diferenciación entre sociedad civil y ordenamiento político. Esta dicotomía así establecida es ilegítima para Rousseau, porque instaura el sometimiento de

unos sobre otros. La aprobación del pacto inicuo instituye una magistratura, es decir, la prerrogativa de que ciertas personas puedan ejercer el poder político; pero con estas condiciones sólo apuntala aún más la injusticia que implica la falta de libertad y la desigualdad.

Para superar la situación de injusticia de la sociedad civil, Rousseau propone recuperar la libertad y la igualdad. Pero éstas ya no pueden darse en términos naturales, sino en términos civiles. Por eso Rousseau plantea la necesidad de un contrato social que anule la distinción entre la sociedad civil y el ordenamiento político y que cree una verdadera república. El contrato social que da origen a la república es propuesto como un acuerdo cualitativamente diferente al pacto inicuo de la sociedad civil corrupta. La república democrática de Rousseau es fundada por un contrato social que establece una asociación donde todos los participantes ceden todos sus derechos a la voluntad general y pasan a ser integrantes de ésta. Justamente, la voluntad general, como cuerpo político, está compuesta por la totalidad de los coasociados. Así, el pueblo es reconocido como único e indiscutible titular de la soberanía popular, porque ese cuerpo político está constituido por ciudadanos libres e iguales. La soberanía popular es, entonces, el ejercicio de la voluntad general que se conforma a partir de la participación activa de los ciudadanos y se manifiesta en las leyes que dicta. Por lo tanto, la obediencia a la ley es la obediencia a la voluntad general, lo cual implica la obediencia a las leyes que uno mismo se dicta en cuanto ciudadano. Para Rousseau, una verdadera asociación política no debe estar cimentada en la sumisión de la mayoría del pueblo a una persona o grupo, sino ser un ordenamiento donde todos participan en las decisiones públicas y obedecen. De esta manera, la república democrática, nacida a partir del contrato social, implica una sociedad civil identificada con el ordenamiento político, porque es una asociación entre un grupo de hombres para formar una voluntad general y obedecerla. Es decir, todos quienes forman parte de la sociedad civil integran la voluntad general y viceversa. El resultado buscado por Rousseau es que cada uno recupere la voluntad de la libertad, pero ya no de manera natural e individual, sino de manera civil y general.

El ciudadano requerido en la república roussoniana es producto de una rigurosa educación moral. Un ciudadano virtuoso que responsablemente participa en la formación de las leyes como miem-

bro del cuerpo soberano y que se somete a ellas como súbdito. La voluntad general es la expresión del bien público y nunca puede estar en contra del propio interés del ciudadano, porque los intereses colectivos siempre preservarán los intereses de aquél. Esto es así en la medida que la voluntad general nunca puede estar compuesta de parcialidades y, en consecuencia, no es lo mismo que la voluntad de la mayoría.

La voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública. El pueblo siempre quiere su propio bien, pero no siempre lo ve, jamás se corrompe al pueblo, pero se lo engaña. Hay mucha diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos, la primera mira el interés común, la segunda el interés privado y no es más que la suma de voluntades particulares: pero quitad de estas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general. Para que haya voluntad general, que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine por sí mismo (Rousseau, 1988:35).

En consecuencia, el ciudadano debe ser virtuosamente demócrata, parte activa de la voluntad general (es decir, autogobernado), cumplidor de sus obligaciones y respetuoso como súbdito de los dictámenes de la ley. Los individuos deben ser ciudadanos con una moral autoimpuesta muy severa, ya que un ciudadano debe pensar y actuar como miembro de una comunidad y no como una voluntad individual aislada en la búsqueda de sus intereses privados. La propuesta política defendida por Rousseau niega la representación política. La soberanía reside en el pueblo (conjunto de ciudadanos) y tiene un carácter inalienable. Es decir, ningún grupo o persona puede tener el derecho a hacer leyes en lugar del cuerpo ciudadano en general. Nadie puede ejercer en nombre de la ciudadanía la responsabilidad de ejecutar su libertad. Por tal motivo, la voluntad general debe ser constantemente consultada. Además, la expresión de la voluntad general tiene que garantizarse suprimiendo facciones, grupos de interés, partidos políticos y extremos de riqueza y pobreza entre la población. Por último, cabe señalar que la voluntad general es indivisible y absoluta.

El contrato social es un acuerdo para formar una sociedad civil justa que establece la voluntad general al mismo tiempo que se funda en ella. Desdibuja la diferenciación entre sociedad civil y Estado y elimina la idea de representación política. También constituye una vertiente fundamental para considerar la noción de libertad en relación con la voluntad; en tanto que sólo se es auténticamente libre en el ámbito de la voluntad general, únicamente en ésta el hombre adquiere plena objetividad y racionalidad. De esta forma, rompe con la concepción de libertad entendida como libre albedrío presentada por la perspectiva liberal. Este mismo concepto de libertad es posteriormente retomado tanto por Hegel como por Marx, puesto que para ambos filósofos el concepto de ciudadanía reviste el sello de la universalidad o generalidad. Dicho concepto abre las puertas para pensar una superación del sentido de democracia formal del liberalismo; porque los ciudadanos, al ser conscientes de que sus propias necesidades están unidas al destino de la comunidad, adquieren también conciencia de las necesidades de los demás. Así, el ser genérico será el ser racional, en tanto que pondrá en marcha una racionalidad comunitaria.

Para el marxismo, la construcción de una ciudadanía ideal se enmarca, al igual que para Rousseau, en un modelo democrático de plena participación (en abierta contraposición con el ordenamiento formal de igualdad en cuanto a derechos del esquema liberal), en donde los individuos son capaces de apartarse de sus intereses egoístas en la medida que se recuperan como seres genéricos y toman un concepto de libertad que no está escindido de la esfera comunitaria. Marx también entiende que este modelo sólo es realmente factible si se deja de lado la dicotomía planteada por el pensamiento liberal y, en consecuencia, el hombre egoísta y aislado de la sociedad civil (del ámbito privado) y el hombre abstracto y moral de la comunidad política (del ámbito público) se superan dando lugar al ser genérico. En otras palabras, cuando desaparezca la diferenciación sociedad civil-Estado y se deje atrás el sujeto alienado. Al respecto, Marx planteó:

La emancipación política es la reducción del hombre de un lado a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta e independiente, y del otro a ciudadano, a persona moral. Sólo cuando el real hombre individual recoge en sí al ciudadano abstracto,

y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus *forces propres*, y por eso no se separa más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana (Marx, 1973:58-59).

Es decir, un ciudadano realmente democrático basado en el famoso principio “de cada quién según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, que no solamente es igual y libre en relación con sus conciudadanos en términos abstractos de derecho, sino también en términos concretos de materialidad, en una comunidad que da lugar a la emancipación del género humano.

Alcanzar una ciudadanía plena y con ello la verdadera democracia, supone para Marx entrar en la etapa del comunismo como momento superador del capitalismo. Llegar a este punto significa superar la dicotomía sociedad civil-Estado y que el hombre alcance la plenitud del ser genérico. Por tanto, el concepto mismo de representación no es más que la expresión de la alienación política padecida por los individuos en el capitalismo. El hecho de que exista representación política no es más que la instauración de la escisión entre el hombre social y el político. Marx busca identificar al verdadero sujeto de la historia que lleve adelante la superación de la alienación. Ésta implica básicamente la superación del sujeto escindido, que aunque en el plano ideal es libre e igual con sus conciudadanos, en el plano material es sometido y desigual. Para ello critica la *Filosofía del derecho* de Hegel y plantea que el sujeto verdadero vive en el mundo material y, en consecuencia, el mundo material no debe deducirse del mundo ideal. Por el contrario, el mundo ideal tiene que entenderse a partir del mundo material. Como observamos, para Hegel la representación corporativa es la mediación esencial entre el individuo aislado de la sociedad civil y el Estado. Para Marx, por el contrario, en los Estados modernos la participación política de los ciudadanos es ideal, pero la realidad se juega en el espacio de la sociedad civil, ámbito de la prosecución de los intereses egoístas de los individuos, del mercado y la producción. La verdadera democracia implica la resolución de la alienación entre la comunidad política y el individuo, por medio de la disolución de la distinción entre la

sociedad civil (ámbito de los intereses privados) y el carácter social de la vida política (ámbito público). La propuesta política planteada en los *Manuscritos económicos filosóficos* (1844) postula que el principio formal se convierta en idéntico al principio material. En este punto, Marx da entrada al proletariado, grupo social que por el lugar objetivo que le cabe en la sociedad es el encargado de llevar adelante la transformación revolucionaria que emancipe la humanidad. El proletariado pasa a ocupar el lugar de sujeto de la historia que para Hegel tiene la idea o razón. El proletariado es una clase radicalmente encadenada en la esfera de la sociedad civil que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales. La clase obrera se encuentra en el peor lugar de la sociedad porque padece la explotación y la pobreza originada por la organización social del modo de producción capitalista. Al recibir la irracionalidad concentrada de la sociedad capitalista, la emancipación de la clase proletaria significa la liberación de la sociedad en su conjunto. En ese sentido, Marx traslada el problema de la soberanía contemplado por Rousseau a un problema de clases. La clase obrera debe ser el sujeto a través del cual se logre una soberanía distribuida igualitariamente entre todos los ciudadanos, permitiendo así el efectivo ejercicio de la libertad como voluntad general hacedora.

Ahora bien, la alienación generada por el capitalismo parte del seno de su forma de organización productiva: la separación del trabajador de sus medios de producción. El punto principal señalado por Marx es que el trabajador no sólo corre la misma suerte que el objeto producido, sino que también se convierte en siervo de éste. El producto que elabora el trabajador se transforma en un objeto extraño y con poder independiente sobre él. No sólo no puede apropiarse de lo que produce, sino que son otros quienes se adueñan de los objetos producidos. Además, dichos objetos tienen por finalidad el intercambio en el mercado, espacio donde el trabajador mismo es considerado un objeto más a intercambiar o un costo más de la producción. Así, el ser humano queda enajenado de una de sus características genéricas esenciales: ser productor universal. Dado que Marx entiende que las relaciones económicas de intercambio y producción son también relaciones sociales, la alienación en el trabajo acarrea la enajenación social. La consecuencia más grave es que hace extraños entre sí la vida individual de la genérica, dejando lo indi-

vidual separado de lo social y lo social de lo político. De allí la separación de la sociedad civil, entendida como ámbito de intercambio y producción y espacio de los intereses egoístas y el Estado, como ámbito ideal donde todos los ciudadanos son libres e iguales en cuanto a derecho.

La verdadera democracia sólo puede tener lugar en la sociedad comunista. La victoria sobre la alienación depende, en primera instancia, de la superación de la propiedad privada, porque la apropiación privada de la producción social se ubica en la médula de la alienación en el trabajo, que a su vez es considerada como la base de la alienación en la política. Por ello, lo que se requiere para alcanzar la sociedad comunista es una completa reorganización de la sociedad en su conjunto: un cambio revolucionario que elimine la escisión sociedad civil-Estado. La futura sociedad comunista debe basarse en la abolición positiva de la propiedad privada en cuanto origen de la alienación, para alcanzar la apropiación de la esencia humana. La nueva sociedad traerá aparejado el retorno del hombre en cuanto ser genérico, es decir, en cuanto ser social parte de una intersubjetividad. Allí, tendrá lugar el verdadero ciudadano poseedor de una plena conciencia comunitaria. La sociedad comunista no estará basada en la búsqueda individual de los intereses egoístas, sino en la plena conciencia de los sujetos de que la comunidad y su propia existencia dependen mutuamente.

Algunas consideraciones a modo de conclusión

La revisión de los conceptos de sociedad civil, ciudadanía y representación en los autores clásicos presentados nos permiten trazar un nuevo hilo conductor entre ellos; el cual puede ser delineado en torno del estatus de la política. A pesar de las posturas teóricas profundamente disímiles y antagónicas que existen entre los pensadores presentados en la perspectiva liberal, por un lado, y la demócrata, por otro, todos ellos poseen un denominador común: el lugar secundario que le dan a la política, denominador del que escapa el pensamiento hegeliano.

En efecto, para los pensadores liberales, la política se deriva de una instancia que la antecede y a partir de la cual cobra razón de ser

su existencia: el estado de naturaleza. Es decir, el ámbito natural de los seres humanos es prepolítico. Sólo los aspectos negativos del estado de naturaleza obligan a crear la política como medio de establecer un orden y dirimir los conflictos. La política es necesaria, más no querida. Sin embargo, ese espacio de espontaneidad natural tiende a ser recuperado, una vez instaurada la autoridad superior, en la sociedad civil. Por ello, ésta tiene legítima prioridad ante la política. Además de ser reconocida como un espacio exclusivamente privado, donde los individuos buscan la satisfacción de sus intereses egoístas, la sociedad civil debe ser claramente delimitada de la política y resguardada de sus inadecuadas intervenciones. Si la política aparece como un segundo momento, es porque su fin y la razón de su existencia es instituir una legislación universal para impartir justicia en la medida en que surjan conflictos entre privados. La sociedad civil, entonces, debe diferenciarse del espacio político y éste último debe ceñirse a las instituciones creadas para su funcionamiento, especialmente el Poder Legislativo; de allí la importancia de la idea de representación. Para los pensadores liberales, no debe haber política en la sociedad civil, toda intromisión en este ámbito es condenada como ilegítima.

Desde la vereda demócrata, Rousseau sigue un planteamiento similar. Adscrito a la corriente *iusnaturalista*, también va a plantear a la política como pura derivación. El estado de naturaleza es el estado de aislamiento e independencia de los seres humanos. Los individuos no sólo no son seres políticos, sino que tampoco son seres sociales por naturaleza. Sólo cuando emerge la sociedad civil inicua y se establece el pacto engañoso que los ricos imponen a los pobres, es que nace la política. Si bien es cierto que también será la política la que permitirá en la república superar la instancia injusta de la sociedad civil, ésta no deja de entenderse como un momento posterior. De hecho, los ciudadanos plenamente participantes y conscientes de la voluntad general de Rousseau, son ciudadanos plenamente políticos; pero sólo a costa de recibir una férrea educación donde aprenden a ejercer la virtud de dar primacía al ámbito de la comunidad, posponiendo su voluntad como deseo individual.

Respecto a Marx, el lugar de la política puede plantearse de manera análoga. Cuando este autor hace referencia a su famosa metáfora de la base material y la superestructura, podemos observar que

la política aparece pensada en segunda instancia. Ésta es un momento secundario, no es más que el reflejo distorsionado de una “verdad objetiva” que se define en un ámbito que no es la política. El núcleo de la objetividad de las relaciones sociales se juega en la tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en la base material, es decir, en el espacio de la producción y el intercambio: la sociedad civil. La dinámica de la base material crea una lógica de funcionamiento que al llegar a un punto de contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, supone una época de cambio del modo de producción. Inclusive en la dictadura del proletariado, la política es vista de manera transicional, como el momento en que una clase asume el gobierno. O en la instancia de la sociedad comunista, una vez alcanzado el ser genérico, la política en cuanto tal se extinguirá porque se pasará a la pura “administración de la cosa”. Evidentemente, la política como tal sólo existe en la medida en que haya explotación del hombre por el hombre y alienación. Existe la política en tanto exista la dicotomía sociedad civil-Estado. Es decir, la política es una instancia secundaria que devela la existencia de un sometimiento primario y más importante, que tiene lugar en la base material.

La perspectiva hegeliana es la única que no la postula como pura derivación de un momento anterior y más importante. Por el contrario, teje el espacio político y público desde el seno de la propia sociedad civil e interpreta que ésta no puede existir sin la mediación de la política. En efecto, sin mediaciones éticas del universal, la sociedad civil quedaría disuelta en los conflictos desatados por los intereses egoístas del sistema de necesidades. Por lo tanto, Hegel considera a la política como constitutiva e inherente a la existencia de la sociedad civil. Pero, fundamentalmente, es la manifestación de la política en el Estado ético lo que permite reconstruir la intersubjetividad o, lo que es lo mismo, regresar a la comunidad. En ese sentido, si como hemos observado, la totalidad tiene prioridad lógica para Hegel, en consecuencia, la política tiene prioridad sobre el atomismo de la sociedad civil.

A modo de cierre, cabe mencionar que la problemática del lugar secundario que se le otorga a la política en dos de las grandes corrientes del pensamiento político occidental, no es un tema menor, sino que ha generado una fructífera discusión entre autores contem-

poráneos. La elaboración teórica que abrió el debate sobre el estatuto de lo político es el trabajo que data de las primeras décadas del siglo pasado, de Carl Schmitt. Las producciones más recientes han tenido lugar a partir de la década de los ochenta y fundamentalmente han girado en torno de la “doble inscripción” de lo político, es decir, la distinción entre “lo político” y “la política”. Los trabajos más renombrados son los de Claude Lefort, Ernesto Laclau, Jacques Rancière y Šlavoj Žizek. Pero claro está, dicho prolífero debate excede ampliamente el alcance del ejercicio propuesto para este ensayo.

Recibido el 1 de julio de 2003

Aceptado el 26 de mayo de 2004

Bibliografía

- Beiner, Ronald (ed.), 1995, *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press.
- Cohen, Jean L. y Andrew Arato, 1997, *Civil Society and Political Theory*, Massachusetts, MIT Press.
- Dri, Rubén, 1994, *Razón y libertad. Hermenéutica del capítulo V de la Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Biblos.
- , 1991, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, Buenos Aires, Biblos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2000, *Filosofía del derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- , 1967, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Alianza.
- Held, David, 1992, *Modelos de democracia*, México, Alianza.
- Hippolite, Jean, 1970, *Introducción a la Filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Caldeón.
- Hobbes, Thomas, 1994, *Leviatán o de la materia. Forma y poder de una república esclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel, 2002, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1993, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.

- , 1990, *La crítica del juicio*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Laclau, Ernesto, 1993, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- y Chantal Mouffe, 1987, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI.
- Lefort, Claude, 1990, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Locke, John, 1983, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, Hyspamérica.
- Marx, Karl, 1968, *Manuscritos económico-filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas.
- , 1973, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Contraseña.
- , 1978, *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona, Crítica.
- Olvera, Alberto J. (coord.), 1999, *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México.
- Rancière, Jacques, 1996, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rousseau, Jean Jacques, 1988, *Del contrato social-discursos*, Madrid, Alianza.
- Schmitt, Carl, 1991, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Tocqueville, Alexis de, 1996, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, Šlavo, 1998, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.