

00462

8
2ej



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS
Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**EL ORIGEN DEL CONCEPTO MODERNO
DE SOCIEDAD CIVIL
(LOCKE, FERGUSON Y HEGEL):**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A:

MARIA ISABEL WENCES SIMON

MEXICO, D. F.

ENERO DE 1999

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

270005



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con la presentación de este trabajo culmina un largo camino bifurcado cósmicamente entre México y España. La primera parte de esta travesía no hubiera sido posible sin el cariño y el aliento de :

María Teresa Atrián Pineda
David Gaxiola Pineda
Alicia Márquez Murrieta
Teresa Ordorika Sacristán
Sergio Ortíz Leroux
Antonio Tenorio Muñoz Cota

Ni la segunda hubiese llegado a su fin sin la épica paciencia de :

José María Sauca Cano

A todos ellos, así como a Marie-Paule y Rosalío,
mi infinito agradecimiento y el cariño de siempre.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
I. Objeto	6
II. Método.....	10
III. Fuentes.....	11
CAPÍTULO I:	
DOS MODELOS DE SOCIEDAD CIVIL EN EL EMPIRISMO BRITÁNICO: JOHN LOCKE Y ADAM FERGUSON	14
Introducción: La <i>civitas sive societas civilis sive res publica</i>	14
PRIMERA PARTE:	
JOHN LOCKE: SOCIEDAD CIVIL Y CONTRACTUALISMO	18
I. La sociedad civil como Estado liberal: La «ruptura» con la filosofía política precedente.....	18
II. El esquema teórico de Locke: la humanidad como comunidad pre-política.....	22
1. El momento originario	24
A) La libertad y la igualdad.....	26
B) La propiedad	28
2. El ocaso del estado de naturaleza.....	31
III. La sociedad civil como conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza	32
1. La sociedad civil: ámbito de libertad e independencia	34
2. La naturaleza de la sociedad civil: poder soberano limitado, divisible y resistible.....	39
IV. La sociedad civil como corrección de una sociabilidad imperfecta	44

SEGUNDA PARTE:	
ADAM FERGUSON: LO SOCIAL COMO REALIDAD	
«AUTOCONSTITUIDA»	50
I. La naturaleza humana	51
1. El hombre y su espíritu social	53
A) La necesidad	57
B) Tendencias innatas	58
C) Los hábitos	59
D) El clima y el medio geográfico	61
2. La travesía hacia la civilización: los estadios de la evolución social	63
A) El salvajismo	64
B) La barbarie	65
C) La sociedad civilizada	65
II. Tres fundamentos del hombre: Contingencias determinantes en la conformación de la sociedad civil.....	67
1. El hombre como expresión de la estructura social.....	68
2. El hombre como un ser esencialmente activo.....	69
3. La dualidad constitutiva de la naturaleza humana.....	72
III. Entre la virtud clásica del humanismo cívico y el liberalismo emergente. La configuración de la sociedad civil.....	74
1. Las artes comerciales e industriales y las contradicciones del progreso	76
2. El conflicto como factor de construcción social.....	78
3. La división del trabajo como elemento fundamental del cambio social.....	83
IV. De la división del trabajo a la corrupción del espíritu público.....	89
1. La supresión de las virtudes políticas y civiles: la extinción de la sociedad civil y el surgimiento del despotismo político.....	89
2. ¿Cómo evitar la corrupción política y el despotismo?.....	93
V. La dicotomía sociedad civil-Estado.....	96

CAPÍTULO II.

G.W.F. HEGEL: LA SOCIEDAD CIVIL COMO MOMENTO

DE LA IDEA 103

Introducción: La sociedad civil y el Estado como dos diferentes
ámbitos de la vida pública 104

I. Un breve encuentro con el sistema hegeliano..... 106

1. La libertad..... 111

2. La filosofía de la época captada en el pensamiento..... 114

II. El desarrollo lógico de la *Filosofía del Derecho*..... 118

1. El Derecho abstracto 121

2. La Moralidad 122

3. La Eticidad 123

A) La Familia..... 127

B) La sociedad civil desde una consideración científico-lógica:
esfera intermedia entre la familia y el Estado..... 128

C) El Estado: unidad de lo universal y lo particular..... 129

III. Sociedad civil: ¿espacio de contradicciones insalvables..... 130

1. La sociedad civil como momento de la diferencia..... 131

A. La fuerza del interés privado y la necesidad de la
universalidad 132

2. La génesis de la sociedad civil. Esfera de vida ética
producida históricamente 137

A) El sistema de necesidades..... 144

a) La filosofía del trabajo. Fundamento de la sociedad civil.... 147

b) La división de la sociedad civil en clases (*Stand*) 149

3. La unidad de la particularidad y la universalidad: la
administración de justicia 153

4. La incapacidad de la sociedad civil para superar su
fragmentación. La inexcusable necesidad de la Policía 156

A) El poder de Policía..... 158

5. Lo ético vuelve a la sociedad civil..... 162

A) La corporación.....	163
B) Del espíritu corporativo al espíritu del Estado	166
IV. La totalidad de la Ética. La superación e integración de la sociedad civil por el Estado moderno	168
V. La penetración del Estado en la vida civil. La sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social.....	173
CONCLUSIONES	178
BIBLIOGRAFÍA	187

INTRODUCCIÓN

I. OBJETO DE ESTUDIO.

El objeto del presente trabajo es tratar de reconstruir, a través de tres autores clásicos, John Locke, Adam Ferguson y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tres modelos conceptuales mediante los que la filosofía política ha pensado a la sociedad civil.

Esta tarea tiene su razón de ser en la búsqueda de algunas pautas que coadyuven a desenredar el complejo significado de un término que se ha popularizado y manipulado hasta convertirse en algo confuso e indeterminado. Por un lado, en el debate político contemporáneo es frecuente tropezar con renovadas y divergentes apelaciones a la presencia de la sociedad civil, a su vitalidad y a la necesidad de su expansión como pieza clave en la construcción y preservación de un orden democrático en las relaciones sociales y políticas. Por otro, tanto en el ámbito del lenguaje científico como en el coloquial existe un abuso sistemático en la utilización de este término. En el primero, este exceso da cuenta de las perplejidades a las que se enfrentan los múltiples discursos ideológicos predominantes en la actualidad. En el segundo, se convierte a la sociedad civil en la solución mágica -en un «valor refugio» diría Vallespín o en un «comodín verbal» según palabras de Meiksins Wood- en un tiempo en que la vida democrática, sometida a confusas dinámicas de fragmentación, se enfrenta a una crisis de identidad en donde se reclaman el fortalecimiento y desarrollo de los cuerpos intermedios de la sociedad.

Asimismo, a través de la historia de las ideas políticas se ha visualizado a la sociedad civil de múltiples formas; el sentido que se le ha otorgado varía dependiendo de las doctrinas, de las diversas ramificaciones que encontramos dentro de ellas y de las transformaciones y complejas articulaciones que suscita su inexcusable relación con el Estado. Ahora bien, resulta curioso que, a pesar de su constante apelación, la sociedad civil no haya sido considerada como un objeto relevante de investigación sistemática, ni en el plano teórico, ni en el campo de la investigación empírica. Los sólidos trabajos que sobre el tema y bajo distintas

perspectivas y tradiciones intelectuales han realizado J. Cohen, A. Arato, J. Keane, J. Habermas, N. Bobbio, L. Kolakowski, A. Seligman, K. Kumar, D. Colas, G. O'Donnell, A. Gouldner, Ch. Taylor, E. Díaz, V. Pérez-Díaz, S. Giner permiten sostener, sin embargo, unas bases teóricas desde las cuales proseguir en la superación de estas insuficiencias.

Ante tal panorama, quiero regresar aquí a los principios que conforman el fundamento sobre el que se ha edificado el mundo político moderno e indagar ahí, con base en tres modelos conceptuales, una serie de elementos que den cuenta de cómo ha sido pensada la expresión sociedad civil, con qué fines y con qué propuestas políticas. Ahora bien, la recuperación de las diversas percepciones que ha adquirido la idea de sociedad civil supone, por lo menos, tomar en cuenta un conjunto de problemas de carácter conceptual que se encuentran implícitos en el propio término. Me refiero a las vicisitudes que presenta la dicotomía sociedad civil-Estado, a sus cambios de sentido y a los problemas que de ella se derivan.

Para llevar a cabo dicha tarea analizaré las ideas de los tres filósofos políticos antes mencionados, observándolas tal y como han sido formuladas y desarrolladas en aquellas obras que son la expresión más madura y autorizada de su posición en torno a la idea de sociedad civil. En concreto, el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* del inglés, el *Ensayo sobre la historia de la Sociedad Civil* del escocés y, finalmente, la *Filosofía del Derecho* del alemán. Este objetivo se justifica solamente si el estudio de los filósofos políticos del pasado es, por decirlo de alguna manera, un instrumento útil para el debate teórico-político contemporáneo y no una mera recreación de la historia de la filosofía o del pensamiento. En último término no pretendo recurrir a estos autores sino como a clásicos del pensamiento que, en palabras de Bobbio, son los que han «construido teorías-modelos de las cuales se sirve continuamente para comprender la realidad, también la realidad diferente de aquella de la cual han derivado y a la cual se han aplicado, y se han vuelto en el curso de los años propias y verdaderas categorías mentales»¹.

¹ Bobbio, N y M. Bovero (1985): *Origen y fundamentos del poder político*, trad. José Fernández Santillán, Grijalbo, México, pág. 102.

Ahora bien, el fin que persigo no consiste en hacer un recorrido histórico del concepto de sociedad civil, ni en seguir el rastro de la influencia de las teorías de estos pensadores clásicos. Dicho esto, deseo advertir que no desestimo la conveniencia de que ocasionalmente pueda hacerse alguna referencia colateral a la reformulación de algunos de sus conceptos, modelos o enfoques, tales como pudieran ser, en el caso que nos ocupa, las distintas recuperaciones que de Locke han desarrollado los actuales autores neoliberales, o que de Hegel han llevado a cabo, además de evidentemente Marx, autores como Gramsci, Parsons o, en nuestros días, Taylor. En cualquier caso, el estudio e incluso la eventual referencia que pueda realizar a estas reformulaciones no supone de forma alguna que la autora de este trabajo necesariamente comparta las opiniones políticas de estos pensadores clásicos.

La estructura del trabajo se articula en torno a dos capítulos. El primero, titulado «Dos modelos de sociedad civil en el empirismo británico: John Locke y Adam Ferguson», se encuentra inmerso en un contexto histórico e intelectual en el que se asientan las bases de la diferenciación entre el Estado y la sociedad civil, si bien ambos conceptos siguen inmersos en la concepción clásica *civitas sive societas civilis sive res publica* que supone la identificación del Estado (*polis* o *civitas*) con la sociedad civil (*Koinonia politikê* o *societas civilis*). Este capítulo se divide en dos partes. La primera se ocupa de la aportación lockeana, destacando la perspectiva contractualista de la concepción de la sociedad civil. La segunda trata de la aportación de Ferguson, subrayando lo que denomino carácter «autoconstituido» de la sociedad civil.

La parte del capítulo dedicada a Locke se estructura en cuatro apartados. Se parte de la constatación de que la concepción de Locke respecto de la sociedad civil se articula en torno a la idea del Estado liberal y a partir ello cabe sostener que este autor supone un punto de ruptura con la filosofía política precedente. Sobre esta base, pongo mi atención en la comprensión de la «humanidad» como conjunto de «egoístas sociables», que, en la fase previa al contrato constitutivo del estado civil, presenta un tipo de existencia que puede denominarse como de «sociabilidad

imperfecta». De esta forma, el estado civil aparecerá interpretado como una conservación y perfeccionamiento de esta idea de sociabilidad.

La segunda parte del capítulo está dedicada a Ferguson y se articula en cinco apartados. En los dos primeros me ocupo de los fundamentos conceptuales de su teoría, destacando su concepción de la naturaleza humana y de las fases históricas de su desarrollo en donde se constata el paso de la sociedad silvestre a la sociedad civil (la sociedad civilizada). A partir de estas bases, abordo sus aportaciones al concepto de sociedad civil, tanto desde la perspectiva de su conformación sobre la idea del «*homo oeconomicus*» como sobre la del «*homo politicus*», es decir, de su búsqueda por conciliar el liberalismo emergente con la virtud clásica del humanismo cívico. La última sección versa sobre su aportación a la propuesta de división entre sociedad política y Estado.

El segundo capítulo se ocupa en su totalidad de la aportación de G.W.F. Hegel al concepto de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Los dos primeros apartados tienen también un carácter introductorio, abordando una aproximación general al sistema hegeliano y, en concreto, al espíritu objetivo en el que, evidentemente, pongo el acento en su síntesis: la eticidad. Estos fundamentos me permiten explicar con detenimiento los argumentos mediante los que sostengo el carácter netamente innovador del autor alemán en el proceso de diferenciación conceptual entre sociedad civil y Estado. El tercer apartado se dedica monográficamente al análisis del concepto de la *bürgerliche Gesellschaft*, analizando específicamente su dimensión como sistema de necesidades, estructura de clases sociales, instituciones ocupadas en la administración del bien público (policía) y ley civil, culminando en el estudio del papel central de la corporación. La cuarta parte se ocupa de la superación e integración de la sociedad civil por el Estado y en el quinto y último, se determinan las relaciones entre ambos, calculando las ventajas e inconvenientes de limitar la independencia, la libertad y el pluralismo competitivo de la sociedad civil en favor del Estado.

II. MÉTODO.

He construido tres modelos conceptuales de la sociedad civil con base en unos presupuestos metodológicos que me han permitido desarrollar una distinción analítica entre dos dimensiones filosóficas y centrar en ellas la dicotomía sociedad civil-Estado. Me refiero, por un lado, al empirismo británico, techo bajo el cual Locke y Ferguson han hecho contribuciones decisivas al proceso de diferenciación conceptual entre sociedad civil y Estado. Y, por otro, al idealismo alemán en donde Hegel resuelve en una separación total la tensión que presenta nuestra dicotomía, ubicando a la sociedad civil y al Estado en dos diferentes dimensiones de la vida pública. Esta distinción puede circunscribirse a dos razones.

Desde una perspectiva formal, Locke y Ferguson pertenecen a una misma tradición intelectual que se desarrolla en Gran Bretaña del siglo XVI al XVIII y que es conocido como el empirismo británico. El hecho de que para Locke el conocimiento se base en la experiencia y de que para Ferguson el punto de partida sea el sentido común, me permite incorporar un tipo de análisis netamente diferenciado del seguido por el idealismo alemán propio de las postrimerías del siglo XVIII e inicios del XIX bajo el cual Hegel hizo aportaciones de suma relevancia en el campo de la filosofía de la sociedad.

Esta común adscripción metodológica de los pensadores británicos que sirve de contraste con la epistemología hegeliana, ofrece una dualidad de perspectivas muy sugerentes. Por un lado, el estudio de John Locke permite incorporar las dimensiones del individualismo metodológico y su expresión política liberal a la fundamentación del concepto de sociedad civil. Por otro, el análisis de Adam Ferguson consiente una aproximación al concepto de sociedad civil a través de un acercamiento de tipo empírico-sociológico que facilita la toma en consideración de las dimensiones comunitarias del individuo.

Por su parte, el análisis del filósofo alemán que pone el acento en la conciencia histórica y en el nacionalismo como elementos que refuerzan el saber racionalista de la Ilustración, nos muestra la articulación conceptual de la

«separación» entre la sociedad civil y el Estado, o por decirlo con puntualidad de la «superación» de las deficiencias de la sociedad civil en el Estado.

III. FUENTES.

El tratamiento que se ha realizado de las fuentes puede dividirse en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, respecto de las fuentes inmediatas del objeto de estudio, se han utilizado las traducciones de Carlos Mellizo para *The Second Treatise of Civil Government*, de Graciela Soriano para *An Essay on the History of the Civil Society* y la de Juan Luis Vermal para *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Sin menoscabo de que se han cotejado las dos primeras traducciones con los originales ingleses, respecto de la obra de Locke la edición editada e introducida por Peter Laslett y de Ferguson la edición e introducción elaborada por Duncan Forbes y en el último caso con la canónica traducción al inglés a cargo de T. M. Knox. De manera secundaria, se han empleado otras obras de los autores estudiados, en tanto resultasen convenientes para la comprensión o especificación de los contenidos expuestos en las arriba señaladas. En este segundo tipo de obras se han seguido las traducciones recogidas en las pertinentes notas a pie de página.

En segundo lugar, debo señalar que he tratado de ser sumamente restrictiva con la ingente bibliografía secundaria que se dedica al análisis y comentario de los autores trabajados. En este sentido, he procurado dosificar el uso de este tipo de fuentes a aquellas que directamente se ocupan del tema objeto de estudio, soslayando, siempre que me ha sido posible, los estudios más generales sobre estos autores o sobre otras dimensiones de su obra. Por el contrario, he intentado utilizar con profusión aquellos trabajos que versan sobre el concepto de sociedad civil en estos autores.

En tercer lugar, quiero también indicar que he intentado mantener un criterio aún más selectivo sobre otros tipos de materiales secundarios tales como los utilizados para la contextualización histórica o comentarios sobre autores clásicos a

los que se ha hecho referencia. Estas consideraciones me han animado a recoger al final del trabajo una sola bibliografía en la que indiferenciadamente se recogen artículos, monografías y obras generales.

Finalmente, deseo apuntar que siempre que no se indique un autor específico, la traducción corre a cargo de la autora a quien, por tanto, le corresponde toda responsabilidad por la misma. En la misma línea quería añadir que, a los efectos de facilitar la lectura, el segundo capítulo tiene una numeración correlativa de las notas a pie de página independiente de las dos partes del primer capítulo.

**CAPÍTULO I:
DOS MODELOS DE SOCIEDAD CIVIL
EN EL EMPIRISMO BRITÁNICO:
JOHN LOCKE Y ADAM FERGUSON.**

CAPÍTULO 1:

DOS MODELOS DE SOCIEDAD CIVIL EN EL EMPIRISMO BRITÁNICO: JOHN LOCKE Y ADAM FERGUSON.

Introducción: La *civitas sive societas civilis sive res publica*.

La distinción entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad resultan comunes hoy en día. Sin embargo, estas son diferenciaciones y contraposiciones que se afianzan y adquieren su acepción actual solamente hacia el siglo XIX. En la antigua filosofía europea, hasta aproximadamente mediados del siglo XVIII, el Estado y la sociedad civil se encuentran fusionados en el mismo concepto². Durante este largo periodo se despliega una concepción teórica sobre el mundo políticamente organizado en la que el Estado no contiene a la sociedad dentro de sí ni tampoco presupone su existencia, sino que él es «sociedad», pero sociedad «civil», «política»³. Aranguren sintetiza esta afirmación cuando señala: «la expresión

² En los diversos estudios relativamente recientes que ha desarrollado John Keane se presenta un buen resumen respecto a este tema. En su introducción a «*Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State (1750-1850)*» el editor de una serie de trabajos colectivos sobre el tema de la sociedad civil escribe: «El término [en referencia a la sociedad civil] forma parte de una vieja tradición europea cuya génesis se puede rastrear en la idea de *societas civilis* de Cicerón y que dura hasta la filosofía política clásica. (...) En esta antigua tradición europea el término sociedad civil es sinónimo de Estado. La sociedad civil (*koinônia politiké, societas civilis, société civile, bürgerliche Gesellschaft, Civil Society, società civile*) y el Estado (*polis, civitas, état, Staat, state, stato*) fueron términos intercambiables. Para los hombres ser miembro de la sociedad civil significaba ser un ciudadano, un miembro del Estado». Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State (1750-1850)» edición a cargo de John Keane, *Civil Society and the State*, Verso, London-New York, págs. 35-36.

³ La vinculación entre Estado y sociedad civil la encontramos desde el comienzo de la *Política* de Aristóteles en donde se expresa la constitución de la *polis* antigua. Como mejor referencia cito el comienzo del libro primero de la *Política*: «Puesto que vemos que toda ciudad* [Estado] es una cierta comunidad** [*Koinonia*] y que toda sociedad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todos tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad [Estado] y comunidad cívica [sociedad civil]». El traductor hace dos advertencias importantes respecto de los términos del griego clásico y que aquí he señalado con un asterisco, en cuanto a la noción de ciudad (*) señala que la «palabra griega *polis* se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado». La *polis* era la forma perfecta de sociedad civil». En cuanto a la noción de comunidad (**) advierte que ésta «recoge el término griego *koinonia*». Aristóteles (1988): *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, España, Libro Primero, pág. 45. Cfr. Sartori, G. (1992): *Elementos de Teoría Política*, versión española de M^a. de Luz Morán, Alianza Editorial,

«sociedad civil», como tal, procede del latín de la Segunda Escolástica, *societas civilis*. Pero *societas civilis* era para aquélla lo mismo que *societas politica* o *potestas civilis*, o sea, el equivalente latino del neologismo maquiaveliano *Stato*»⁴.

La fórmula clásica *civitas sive societas civilis sive res publica* que vincula políticamente al Estado con la sociedad civil se mantiene vigente, como nos recuerda Riedel, «desde Aristóteles hasta Alberto Magno, Tomás de Aquino y Melancton, e incluso de Bodino hasta Hobbes; Spinoza, Locke y Kant»⁵. Por consiguiente, en el pensamiento británico empirista, tanto en la vertiente iusnaturalista a la que pertenece John Locke, como en los enfoques basados en análisis históricos y sociales que realiza Adam Ferguson, también se entiende al Estado (*polis* o *civitas*) como homónimo de la sociedad civil (*koinonia politiké* o *societas civilis*)⁶.

Madrid, quien considera que es erróneo traducir *polis* por ciudad-Estado, y, peor todavía, por Estado, ver en concreto pág. 207. Véase también la argumentación desarrollada por este autor respecto a la aparición de las palabras «social» y «civil», págs. 206 y ss.

⁴ Aranguren, J.L. (1988): «Estado y sociedad civil» en AA.VV. *Sociedad Civil y Estado ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Fundación F. Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, pág. 14.

⁵ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico» en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pág. 201. Para sustentar esta afirmación recurre directamente a las palabras de algunos de estos filósofos clásicos. Bodino en el libro tercero de la *República* define a la *res publica* como *societas civilis*, en una traducción al castellano antiguo podemos leer: «La familia es vna comunidad natural; el colegio es vna comunidad civil. La República tiene esto de más: que es vna comunidad gobernada por suprema autoridad, la qual puede ser tan estrecha y pequeña que no tendrá ni cuerpo ni colegio, mas solamente muchas familias. Y por esto la palabra comunidad es común a la familia, al colegio y a la República». Bodino, J. (1992): *Los seis libros de la República*, traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Afastro Isunza con edición y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. La cita es del Libro III, Capítulo VII, pág. 607. Spinoza en su *Ética* señala que: «Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los efectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos». Spinoza, (1987): *Ética*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid. La cita se encuentra en la Parte cuarta, pág. 292. Finalmente, cito a Hobbes quien en su *Del Ciudadano* escribe: «... La unión así creada se llama Estado, o sea sociedad civil y también persona civil». Hobbes, T. (1987): *Del Ciudadano*, en *Antología* a cargo de Enrique Lynch, Península, Barcelona. La cita está en el Capítulo V, párrafo 9, pág. 232.

⁶ Según las palabras de Bobbio: «En toda la tradición iusnaturalista la expresión *societas civilis* (...) es sinónimo -conforme al uso latino- de sociedad política, y por tanto, de Estado: Locke utiliza indistintamente uno y otro término». Por su parte, Giner en un estudio que tiene sobre la sociedad civil subraya que «... la distinción Estado/sociedad civil continúa implícita en Ferguson». Bobbio, N. (1985): *Estudios sobre historia de la filosofía*, trad. Juan Carlos Bayón, Debate, Madrid, pág. 343; y, Giner, S. (1996): «Sociedad Civil» en

No obstante, pese a que es innegable la imbricación entre ambas nociones es necesario advertir que toda generalización se arriesga a ser refutada con excepciones y contra-ejemplos; es claro que no se puede soslayar la complejidad que presenta el intento de asemejar la formulación aristotélica con el orden racional individualista de Hobbes a Kant en una única tradición, así como tampoco es posible ignorar la influencia que en el pensamiento político ejercen las transformaciones históricas o viceversa⁷. Durante los siglos XVII y XVIII la expresión sociedad civil queda inmersa en la encrucijada de una polémica particular, de carácter intelectual e histórico, donde un camino llevaba al afianzamiento de las monarquías absolutas en donde la sociedad civil queda como objeto de dominación, y el otro, a la consolidación de los gobiernos constitucionales donde la sociedad civil desafía la dominación del Estado⁸.

Así, encontramos que detrás de la idea de sociedad civil que va de John Locke a Adam Ferguson bullían, como señala un conocido sociólogo español, «una

AA.VV.: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, núm. 10, *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, edición a cargo de Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel, Trotta, Madrid, pág. 119.

⁷ Para el tema que nos ocupa hay acontecimientos históricos importantes que deben ser considerados: La Revolución inglesa de 1688 por la que se abolió el derecho divino del rey y se instituyó por primera vez el predominio del parlamento con lo que se inaugura un largo periodo de estabilidad social y política; la unión parlamentaria y económica entre Inglaterra y Escocia en 1707 que condujo a los escoceses a buscar alternativas de participación, a través de la creación de una red de asociaciones y clubes que se dedicaban básicamente al mejoramiento de la economía y la conducta y cultura de la región; el desarrollo del comercio, que trastornó las relaciones sociales tradicionales; la revolución industrial, que generó nuevos conflictos sociales y forzó a nuevas adaptaciones de los sistemas políticos representativos; la independencia de las colonias británicas en Norteamérica, a partir de la cual se forman los Estados Unidos y nace la primera democracia en un país extenso; la Revolución francesa y las guerras napoleónicas que conmocionaron a todo el continente; el surgimiento de la Ilustración escocesa, que dio lugar, por un lado, a un gran desarrollo en las áreas de la historia, la filosofía moral y política, la economía política; y, esencialmente, en el estudio de lo que se denominaba «el progreso de la sociedad», y, por el otro, a la liberalización religiosa y la reforma universitaria (por la que las universidades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews llegaron a ser de las más importantes de la Europa protestante); y, finalmente, el progreso de las ciencias. Véase: Trevelyan, G. (1946): *Historia social de Inglaterra*, trad. de Adolfo Álvarez-Buylla, Fondo de Cultura Económica, México, apartados IX al XV; Hazard, P. (1985): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, versión española de Julián Marías, Alianza Universidad, Madrid, segunda y tercera partes; Colomer, J. (1991): «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas» en AA.VV.: *Historia de la Teoría Política*, tomo III, edición a cargo de Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, pág. 11. Phillipson, N. (1980): «Virtue, Commerce and the Science of Man in Early Eighteenth-Century Scotland», en *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment*, tomo II, The Voltaire Foundation & Taylor Institution, Oxford, págs. 750-751.

combinación de ideas, instituciones y grupos sociales, que se refuerzan unas a otras: un gobierno limitado, una tradición de contención de los poderes del rey, y un núcleo amplio de individuos y grupos capaces de combinar su implicación en el mercado, con su participación en la esfera pública»⁸. Por lo tanto, existen indicios para sostener que en Locke la relación entre la sociedad civil y el Estado adquiere una connotación distinta a la de sus predecesores, y que en Ferguson se perciben los raíces de una emancipación del espacio social frente al estatal. Sin embargo, como veremos, en el plano de la filosofía política la separación definitiva entre la sociedad civil y el Estado sólo hace su aparición con Hegel.

⁸ Véanse: Poggi, G. (1978): *The development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Hutchinson, London, pág. 77; y, Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State (1750-1850)», obra citada.

⁹ Pérez Díaz, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil; el proceso de formación de la España democrática*, Alianza, Madrid, pág. 95.

PRIMERA PARTE:

JOHN LOCKE: SOCIEDAD CIVIL Y CONTRACTUALISMO.

I La sociedad civil como Estado liberal. La «ruptura» con la filosofía política precedente.

El sabio y justo Locke -como lo investía Voltaire- habla reiteradamente de la sociedad política y de la sociedad civil y las utiliza como sinónimos. Cuando recupera el término latino *societas civilis* está haciendo referencia a una sociedad política y, por tanto, al Estado. Según este filósofo, la sociedad civil es una comunidad fundada por individuos que han decidido entablar relaciones permanentes y civilizadas con el fin de alcanzar sus legítimos intereses. Una de las consecuencias de estas relaciones es el gobierno, el cual es entendido como una institución que tiene como única labor el mantenimiento del buen orden para el desarrollo sin intromisiones de la sociedad civil¹⁰.

¹⁰ Es importante a fin de evitar confusiones que quede clara la diferencia entre la sociedad civil (sociedad política, Estado) y el gobierno. Para tal efecto podemos seguir la argumentación desarrollada por Cohen y Arato para quienes la filosofía política de Locke implica «una disolución de la vieja fórmula *societas civilis sive politicus sive res publica* (...). En Locke, la denominada sociedad civil o política como resultado del contrato social pareciera seguir con la tradición política y con ello continuar el camino del Hobbes juvenil. A primera vista, su concepción incluye una aparente identificación del cuerpo político con el gobierno. No obstante, en realidad Locke busca diferenciar entre «gobierno» y «sociedad». Cohen, J. y Arato, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y London, págs. 87-88. Estos autores han realizado un exhaustivo estudio de la noción de sociedad civil por lo que remitimos al lector a algunas de sus otras publicaciones. De Andrew Arato véanse también: Arato, A. (1981): «Empire vs. Civil Society» en *Telos*, núm. 52, winter, (1981): «Civil Society Against the State» en *Telos* núm. 47, primavera (1989): «Civil Society, History and Socialism. Reply to John Keane» en *Praxis International*, vol. 9, núms. 1-2, abril-julio; (1990): «Revolution, Civil Society and Democracy» en *Praxis International*, vol. 10, núms. 1-2, abril-julio. De Jean L. Cohen véanse: Cohen, J. (1988): «Discourse Ethics and Civil Society» en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, núms. 3-4, julio-octubre; y (1982): *Class and Civil Society: The Limits of Marx's Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press. Sobre la diferenciación entre sociedad civil y gobierno véanse también Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, Paris, págs. 223 y ss; y, Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, Península, Barcelona, pág. 39. De este último autor y respecto al tema que nos ocupa pueden consultarse, además de las obras mencionadas, las

A esta tesis es conveniente señalar una precisión que Pérez Díaz expresa con acierto: en el filósofo de Wrigton «la sociedad civil se presenta como sinónimo no del Estado como tal sino de un tipo específico de Estado (o asociación política) caracterizado por el imperio de la ley, el gobierno limitado y una ciudadanía activa»¹¹, es decir de un Estado liberal¹². Esta elucidación es de suma importancia porque la defensa de las premisas liberales da cuenta, por un lado, de la «ruptura» entre la filosofía política de Locke y la de los filósofos precedentes¹³; y, por el otro, siembra las semillas para el florecimiento de una nueva concepción en los ámbitos científico, literario, artístico, filosófico, religioso y político.

siguientes: (1987): *El destino de la libertad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987. Con Arbós, X. (1993): *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial, Siglo XXI*, Madrid. (1995): «Civil Society and its Future» en AA.VV: *Civil Society. Theory, History, Comparison*, Edited by John Hall, Polity Press, Cambridge.

¹¹ Pérez Díaz, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil; el proceso de formación de la España democrática*, obra citada, pág. 95. De este autor, quien ha trabajado a fondo el tema de la sociedad civil, véanse también: (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, Alfaguara, Madrid; (1995): «The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges» en AA.VV: *Civil Society: Theory, History Comparison*, edición a cargo de J. A. Hall, Polity Press, Cambridge; y, (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid.

¹² Este es el tipo de Estado que se construyó a lo largo del siglo XVII en Inglaterra en contraste con el Estado que aún imperaba en la mayor parte de la Europa continental, convirtiéndose así en la tierra madre del liberalismo. Durante este periodo los hombres comienzan a reivindicar su libertad religiosa, intelectual, política y económica, es decir, se decanta el camino de una sociedad teocéntrica y estamental a una sociedad antropocéntrica e individualista; se supera al Estado absoluto y se da paso a un nuevo tipo de poder político, el Estado liberal. En Inglaterra, se comienza un proceso de combinación de ideas en el que se proclama un gobierno limitado; en concreto la afirmación de un gobierno parlamentario; la oposición al absolutismo monárquico; y el impulso para que un grupo amplio de individuos y grupos encuentren un espacio en el mercado. Las ideas políticas liberales encontraron en Locke a uno de sus máximos representantes; este filósofo teorizó los aspectos de la política inglesa de su tiempo y, como explica Gray, encarnó en ellos «su concepción de *sociedad civil*: la sociedad de los hombres libres, iguales bajo el gobierno de la ley, reunidos sin un propósito común, pero que comparten el respeto por los derechos de los demás». También es importante recordar respecto al desarrollo del liberalismo en el pensamiento anglosajón a los representantes de la Ilustración Escocesa: Adam Smith, Edward Gibbon, David Hume y Adam Ferguson. Este último, buscó confluír, como veremos más adelante, todos los elementos antes mencionados para apelar por una sociedad civil que lograse emerger y subsistir; evitando la corrupción y la decadencia. Gray, J. (1994): *Liberalismo*, trad. de María Teresa de Mucha, Alianza Editorial, Madrid, la cita es de la pág. 29.

¹³ Entrecomillo la palabra ruptura porque es evidente que Locke no rompe de tajo, como no lo hace ningún filósofo, con las ideas de sus antecesores. Algunas de éstas, efectivamente, son rechazadas, otras reformuladas y otras recuperadas, es más, a pesar de su gran disputa con Hobbes «éste fue sin duda una especie de antecedente en muchos aspectos». Lo que aquí queremos expresar es que, en cuanto al tema que nos concierne, Locke plantea una nueva perspectiva -de la cual ya hemos mencionado algunos aspectos- que lo aleja de la filosofía política anterior. La cita es de Goodwin, B. (1997): *El uso de las ideas políticas*, Península, Barcelona, pág. 49.

He iniciado este capítulo mencionando, a efectos metodológicos, la vinculación conceptual entre el Estado y la sociedad civil y señalando que, aun con matices, en el consejero del Conde de Shaftesbury encontramos dicho sentido tradicional. Ahora bien, lo importante para nuestra argumentación es explorar dichos matices y justificar por qué consideramos que con Locke la noción de sociedad civil alcanza una connotación distinta de la que hasta ese momento se le había otorgado. Para llevar a cabo esta tarea voy a partir de dos consideraciones. La primera pertenece al terreno de las ideas políticas y la segunda se centra en el ámbito de la filosofía de la historia.

Respecto de la primera cuestión, es preciso señalar que Locke pone sobre la mesa un tema que hasta antes se encontraba ausente: la defensa de una sociedad civil cimentada por los vínculos entre el derecho a la propiedad personal y la libertad individual. A partir de esta propuesta la idea de sociedad civil adquiere un nuevo significado que tiene su fundamento en las premisas liberales. En efecto, el nacimiento de la sociedad civil señala, por un lado, la plena realización de los derechos del hombre¹⁴, en concreto los mencionados derechos a la propiedad y a la libertad individual y, por el otro, el tránsito de una pluralidad de poderes naturales a la unidad del poder político; de la situación que permite a todos la condición de jueces parciales al reconocimiento de un juez imparcial; de la ley natural a una ley positiva estable y fija; y, asimismo, justifica la instauración de un poder soberano divisible, limitado y resistible¹⁵.

Este análisis nos servirá de base para justificar nuestra segunda consideración. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia queremos sugerir aquí que, con base en la idea de que los hombres establecen vínculos sociables desde que se encuentran en la condición natural, Locke es más el predecesor de la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel que el continuador de la guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza de Hobbes.

¹⁴ Véanse: Seligman, A. (1992): *The idea of Civil Society*, The Free Press, New York, págs. 21 y ss; así como Peces-Barba, G. (1982): *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, España, págs. 47 y ss.

¹⁵ Véase: Fernández Santillán, J.: *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, págs. 39 y ss.

Una vez señalados los ejes argumentativos que se seguirán en este apartado, es preciso indicar que me centraré en una de las obras principales de Locke: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*¹⁶ y en la exposición seguiré el hilo conductor en torno al cual se articula el pensamiento contractualista¹⁷. Éste comprende como

¹⁶ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid. Esta obra, junto con el Primer Tratado, se editó anónimamente en vida de Locke tres veces, en 1690, 1694 y 1698. No obstante, siempre fue publicada mediante intermediarios porque Locke nunca reivindicó su paternidad. Existe un debate entre quienes piensan que esta obra había sido escrita para refutar a Hobbes y racionalizar la «Revolución Gloriosa» de 1688 y quienes niegan esta aseveración. Autores como Colomer afirman que «Locke es el principal ideólogo de la Revolución inglesa de 1688 y un precursor del enfoque empírico en las ciencias sociales. Por esta doble condición no siempre es fácil separar de su pensamiento, como es el de otros pensadores activamente implicados en los combates políticos de su tiempo, el programa político que defiende -en su caso a favor del Parlamento y en perjuicio del rey- de las explicaciones teóricas que proporciona al conflicto, la convivencia y el gobierno de los hombres». En cambio otros como Peter Laslett, quien elabora un estudio meticuloso del pensamiento de Locke, ha querido demostrar lo contrario: A decir de este autor, el Leviatán influyó notablemente en las obras de Locke, pero no constituyó su fuente de inspiración. En realidad, si hubiera que asignar un rasgo de réplica directa, habría que pensar en Filmer, aunque ya le hubiese dedicado expresamente el *Primer Tratado*. No parece tampoco justificar la «Revolución Gloriosa» de 1688, puesto que gran parte de ambos *Tratados*, aunque fueron publicados en 1690; se redactaron entre 1679 y 1681. Colomer, J. (1991): «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas» en AA.VV.: *Historia de la Teoría Política*, obra citada, págs. 13 y 14; Laslett, P. (1965): «Introducción y aparato crítico» a Locke, J.: *Two Treatises of Government*, Oxford, págs. 80-92. No es objetivo de este escrito entrar en esta polémica, pero si podemos afirmar, desde nuestros ojos actuales, que la obra de Locke es una elaborada contraposición al absolutismo hobbesiano y una clara racionalización del naciente sistema político surgido tras la caída de los Estuardos y que otorgó el poder político a un Parlamento preocupado por los intereses de las nuevas clases burguesas. Esta breve referencia nos coadyuva a entender las ideas de Locke en torno a la sociedad civil. Sobre el contexto histórico en el que vivió nuestro filósofo véase: Trevelyan, G. (1946): *Historia social de Inglaterra*, obra citada.

¹⁷ La doctrina del contrato social abarca a aquellas teorías políticas que explican el origen de la sociedad y el fundamento del poder político en un contrato; éste es el instrumento a través del cual se lleva a cabo el paso del estado de naturaleza (condición no-política) al estado civil (situación política), y se constituye bajo la fundamentación legítima del consenso. Existen tres distintos niveles de discurso en relación al paso del estado de naturaleza al estado en sociedad; algunos autores retoman datos antropológicos y consideran el tránsito como un hecho históricamente acontecido; otros observan al estado de naturaleza como una mera hipótesis lógica, creando así una idea racional o jurídica de Estado, fundamentando a la obligación política en el consenso. El tercer nivel de discurso se aleja del planteamiento antropológico y del problema filosófico y jurídico del estado racional. Para los autores que forman parte de este modelo el contrato es un instrumento de acción política que se utiliza para limitar a quien ejerce el poder. Así cada pensador, dependiendo de su discurso, otorga un distinto significado político a la sociedad civil y al poder. Ahora bien, el objetivo de las teorías contractualistas no es explicar la existencia de la sociedad sino fundamentar el poder político. Sobre este tema pueden consultarse, entre otros: Bobbio, N. y Bovero, M. (1985): *Origen y fundamentos del poder político*, trad. de José Fernández Santillán, Grijalbo, México; Bobbio, N. y Bovero, M. (1986): *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica,

estructura fundamental, la dicotomía estado de naturaleza (condición no política) – estado civil -sociedad civil- (situación política), y un tercer elemento mediante el cual se produce el tránsito, el contrato. Todos los pensadores de esta doctrina, entre ellos Locke, parten de la tesis de que es necesario salir del estado de naturaleza e instituir el estado social, ya sea porque es útil, necesario u obligatorio.

II. El esquema teórico de Locke: la humanidad como comunidad pre-política.

La estructura de pensamiento del autor de *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* se inscribe en el denominado derecho natural moderno. Este modelo se basa en la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil y presenta los siguientes elementos: a) el punto de partida es el estado de naturaleza al que se considera un estado no político; b) la sociedad civil que se constituye con base en un proyecto racional de los hombres y se considera un estado político. El paso de un estado a otro se lleva a cabo mediante una acción voluntaria que se manifiesta en un contrato.

Sin embargo, Locke, en comparación con otros pensadores, lleva a cabo una variante. Su modelo, en lugar de exponer dos momentos, presenta tres: estado de naturaleza pacífico, estado de naturaleza bélico, sociedad civil¹⁸. Así, mientras que

México; Bobbio N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (1991): *Voz: «Contrato Social» en Diccionario de Política*, trad. de Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí, Mariano Martín y Jorge Tula, Siglo XXI editores, México; Gough, I. (1963): *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Oxford; Vallespín Oña, F.: *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Universidad, Madrid 1985; Vecchio del, G. (1957): *Persona, Estado y Derecho*, prólogo de Manuel Fraga, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

¹⁸ A pesar de esta diferencia con anteriores pensadores en cuanto a su sistema de filosofía política, Locke se mantiene según la argumentación desarrollada por Bovero, dentro del modelo iusnaturalista al sostener una lógica oposicional en donde cada término es antitético al anterior o al siguiente o a ambos. En esta secuencia lógica de los tres ámbitos planteados por Locke el punto de partida es el estado de naturaleza en donde los hombres viven en paz respetando la ley natural. Esta situación ideal degenera en su opuesto, el estado de guerra, donde la ley natural es constantemente violada por las pasiones y las venganzas. Lo contrario al estado de guerra es la sociedad civil: «al estado de guerra se contraponen al estado civil, nacido del pacto que instituye un poder *super partes* capaz de dirimir las controversias, restaurando la paz y garantizando un nuevo orden racional». Bovero, M. (1984): «Política y artificio: sobre la lógica del modelo iusnaturalista», en Bobbio, N. y Bovero, M.: *Origen y fundamentos del poder político*, obra citada, pág. 122.

otros sistemas filosóficos, como el de Hobbes¹⁹, comprenden dos fases: afirmación (el estado de naturaleza y el estado de guerra son uno y el mismo), y negación, el de Locke se compone de tres: afirmación (estado de naturaleza pacífico), negación (estado de naturaleza bélico) y negación de la negación, esto es, una nueva afirmación (sociedad civil). Esta última fase no es simplemente la negación de la anterior sino que se compone, sintetiza Fernández Santillán, «de la superación y conservación de elementos de las dos etapas preliminares. Se conservan los elementos positivos, los derechos fundamentales del hombre y se supera el elemento negativo, [la falta de un juez imparcial]»²⁰. La descripción que en este sentido destaca Bobbio es una excelente sinopsis de lo que hemos querido expresar:

«El proceso histórico de acuerdo con Locke se puede reconstruir de la siguiente manera: 1) estado de naturaleza, en el cual nacen los derechos fundamentales del hombre, como la libertad, la igualdad y (...) la propiedad (tesis); 2) estado de naturaleza real (que es equiparado con el estado despótico), en donde los derechos naturales no (...) [están] garantizados (o bien [están] garantizados sólo al déspota) (antítesis); 3) sociedad civil en que el estado de naturaleza no es cancelado, sino retomado (síntesis)»²¹.

¹⁹ El sistema hobbesiano contempla dos momentos; el estado de naturaleza y la sociedad civil. El primero, es una simple hipótesis racional a la que asigna un carácter negativo; es un estado de inseguridad y violencia en donde imperan las pasiones, en suma, de guerra de todos contra todos. El segundo es un estado de paz en el que se protegen las vidas de los individuos que conforman la sociedad. Sobre la filosofía política de este pensador véanse: Hobbes, T. (1980): *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid; Hobbes, T. (1987): *Del Ciudadano*, obra citada; Bobbio, N. (1965): *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, AA.VV. (1965): *Hobbes Studies*, edición a cargo de K.C. Brown, Basil Blackwell, Oxford; Bobbio, N. (1992): *Thomas Hobbes*, trad. de Manuel Escrivá de Romani, Fondo de Cultura Económica, México; Fernández Santillán, J. (1988): *Hobbes y Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, México; Macpherson, C.B. (1982): «Introduction» a *Thomas Hobbes: Leviathan or the Matter, forme of Power a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Penguin Books, London; Macpherson, C.B. (1979): *La teoría política del individualismo-posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de J. R. Capella, Fontanella, Barcelona; Schmitt, C. (1986): *Scritti su Thomas Hobbes*, edición a cargo de Carlo Gali, Giuffrè, Milano; Plamenatz, J. (1988): *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, primer volumen, Longman, London and New York; Polin, R. (1953): *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris; Strauss, L. (1952): *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, University Press, Chicago.

²⁰ Fernández Santillán, J.: *Locke y Kant*, obra citada, pág. 25.

²¹ Bobbio, N. (1963): *Locke e il Diritto Naturale*, Giappichelli, Torino, págs. 215-216.

De toda la cita podemos destacar el último punto en el cual se advierte que el estado de naturaleza persiste en la sociedad civil. Ésta al instituirse no lo cancela sino que lo retoma; todos los derechos que el individuo posee en el estado de naturaleza le serán garantizados en la sociedad civil.

Ahora bien, una exposición ordenada de los estadios que conforman el esquema teórico de Locke nos es útil para profundizar en nuestras premisas.

1. El momento originario.

A diferencia de Hobbes, en Locke el estado de naturaleza es, en un primer momento, una condición de paz:

«Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos lo han confundido [en clara alusión a Hobbes], se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción»²².

La condición pacífica da pie a que exista una cierta proclividad a la reciprocidad ya que los hombres poseen el «don de la palabra y el contacto del lenguaje» y la existencia de la lengua es una de las más importantes instituciones humanas que emplaza a los hombres, necesariamente, en una situación de comunicación y convivencia²³.

²² Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág.48. Respecto de las semejanzas y diferencias entre Hobbes y Locke Laslett reconoce que el *Leviatán* influyó notablemente en la obra de Locke, pero esta sería la propia de «una constante gravitación ejercida por un gran cuerpo, aunque a gran distancia» y en ese sentido no motivó directamente su creación. Laslett, P. «Introducción y aparato crítico» de Locke, J. (1965): *Two Treatises of Government*, obra citada, pág. 88. Véase también el libro de Solar Cayón quien aduce que en sus escritos de juventud Locke presenta un cariz autoritario que lo aproxima a Hobbes: «La secular contraposición Hobbes-Locke (como respectivos paradigmas del absolutismo y del liberalismo) se veía amenazada. En estos escritos juveniles el estudiante de Oxford aparecía muy próximo al autor del *Leviatán*». Es en las ideas políticas del Locke maduro donde encontramos las diferencias con Hobbes. Solar-Cayón, J.I.: (1996): *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, Madrid, pág. 75.

²³ Esta afirmación debe ser matizada, sigamos para tal efecto a Polin: «No es porque el hombre es naturalmente capaz de hablar que lo es también para vivir en sociedad. (...) El placer y las ventajas de vivir

Asimismo, las conductas humanas al guiarse por leyes naturales²⁴ obligan al hombre a actuar en bien de la convivencia y a guiar sus acciones con el fin de preservar su mutua seguridad; su deseo de autopreservación se identifica con el propósito de autopreservación de los demás y ello conlleva un sentimiento de miembro de la comunidad de todo el género humano y promueve la convivencia armónica con los demás. Este principio regulador da lugar a un cierto grado de familiaridad y confianza entre los individuos gracias a un sentido de pertenencia a una humanidad común.

En este sentido, los hombres, al ser portadores de unos derechos naturales, son capaces de convivir y lo hacen de manera pacífica. Es a partir de las relaciones sociales naturales que los hombres tienen la capacidad para construir y erigir - mediante el contrato- las posteriores estructuras sociales. Esta propensión a la reciprocidad y a la sociabilidad propia del estado de naturaleza pacífico, antecede a la formación de la sociedad civil, por lo tanto, para el filósofo de Wrigton los hombres son desde el inicio miembros de una -todo lo embrionaria y limitada que se quiera- sociedad.

De este modo, en Locke se diluye la percepción hobbesiana en la que prevalece una visión individualista que circunscribe a los seres humanos en su naturaleza y pasiones sin ningún tipo de referencia a un contexto social.

Ahora bien, el principio fundamental que sostiene la tesis del Derecho natural es, como señala Cassirer, el de que «existe un derecho anterior a todo poder humano

en sociedad no pueden obtenerse sin que exista comunicación entre los pensamientos, es necesario que el hombre invente signos externos comunes. Pertenece a cada uno la capacidad de consentir y hacer legítimo un uso común del lenguaje. Éste, como la sociedad, se elabora mediante un uso racional de las facultades del hombre de cara a la realización de los fines propiamente humanos». Polin, R. (1960): *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 30.

²⁴ Es necesario aclarar de la mano de Fassó que «la Ley natural en el Segundo Tratado no es, como en los Ensayos juveniles, el mandato de la voluntad de Dios que la razón únicamente aclara e interpreta, sino una sola cosa con la razón misma». La ley natural se identifica explícitamente con la razón. Fassó, G. (1979): *Historia de la Filosofía del Derecho*, tomo 2, trad. de José F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, pág. 138. Esta ley natural establece la armonía global, las leyes naturales en los hombres son disposiciones mentales como el temor de Dios, el afecto a los padres, el amor al prójimo que se materializan en acciones prohibidas tales como robar y matar, y que obligan exteriormente a cada individuo en bien de la convivencia. Ello se basa en que la motivación fundamental de la conducta humana es la autopreservación.

y divino y valedero independientemente de él»²⁵ de lo cual deriva que el Derecho natural se funda en la razón y no en la voluntad o en el mero poder. Locke confiere al hombre derechos innatos absolutos de los cuales ningún poder tiene facultad para privarle. Por lo tanto, se puede argüir que el factor más definido de la concepción del autor de los *Tratados sobre el gobierno civil* del estado de naturaleza es la existencia de unos derechos naturales de todos los individuos, fundamentalmente los de la vida, la libertad y la posesión de bienes, los cuales poseen una racionalidad sustantiva que impulsa a los hombres libres y racionales y movidos por su propio interés a obedecer a unas normas morales naturales y a pactar mediante acuerdo su integración en la sociedad civil.

A) La libertad y la igualdad.

En esta condición natural reinan la libertad y la igualdad. Por libertad se entiende el derecho natural que todos los hombres tienen de conducirse como mejor les parezca, disponiendo de sus bienes a su propia conveniencia, siempre dentro de los límites marcados por la ley natural, con la única obligación de no transgredir la libertad de los demás. Esta libertad se funda en la naturaleza racional del hombre y se concibe así como un derecho innato.

Ciertamente, en el estado de naturaleza rige el poder de la ley natural, es decir, de la razón y por ende, de una libertad respetuosa de las normas de la libertad de los demás. Más adelante, cuando abordemos la cuestión de la propiedad profundizaremos en este tema.

La igualdad, segundo postulado del estado de naturaleza, es más difícil de determinar. En una primera dimensión, este principio se configura en un sentido estrictamente formal, esto es, jurídico-político. La igualdad formal es la posibilidad de articular el cumplimiento de la ley natural (único instrumento normativo del estado de naturaleza) por todos y cada uno de los miembros de la comunidad mediante la

²⁵ Cassirer, E. (1984): *La Filosofía de la Ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura

autodefensa. Es, por tanto, una igualdad de carácter jurídico-político en el sentido de que, al no existir una institución que absorba y monopolice el ejercicio del poder político, éste se encuentra diseminado entre todos los individuos. Es un poder personal que se regula según los términos de la ley natural y cuyo ejercicio corresponde a cada hombre individualmente y en un terreno de absoluta igualdad.

En suma, la igualdad formal en el estado de naturaleza presupone que todo poder y jurisdicción tienen un carácter correlativo, es decir, nadie se somete a la voluntad o a la autoridad de otro hombre. Así se constata con mayor evidencia en las palabras del filósofo: «el estado de naturaleza es un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos»²⁶.

Empero, frente a esta igualdad formal se presenta una igualdad material que recibe un tratamiento diferente: la igualdad formal (natural) se considera como algo diferenciado de la igualdad material o de propiedades. La primera de ellas se justifica con el clásico argumento de que la naturaleza humana es propia de todos los hombres, ellos nacen, crecen, subsisten y mueren de la misma manera. Pero existe también otra dimensión de la igualdad ya que algunos hombres gozan, debido al tiempo y las condiciones, de un justo derecho de nacimiento y otros son superiores en facultades y méritos. Por tanto, subsiste una desigualdad originaria basada en el sustrato biológico o fisiológico. Esta desigualdad tendrá una proyección social natural que se traducirá en la desigualdad de bienes y patrimonios. Hay que indicar que no queda del todo claro cuál es el proceso que conduce, en el mismo estado de naturaleza, a la desigualdad social o de propiedades. Pero el asunto es de importancia para nuestro tema porque da cuenta de la existencia de un antagonismo o tensión que se presenta en el momento originario -en el estado de naturaleza- del que surge la sociedad civil²⁷.

Económica, México, pág. 267.

²⁶ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 36, § 4. Quiero señalar que es importante la trascendencia histórica de este principio de igualdad formal como alternativa frente al sistema estamental del Antiguo Régimen, pero que no me detendré en esta cuestión porque sale de los alcances de este trabajo.

²⁷ La presencia del conflicto como factor inherente a la sociedad civil es un elemento que se encuentra presente en gran parte de las elucidaciones teóricas que sobre el tema se han desarrollado. Véanse el

En definitiva, el asunto de la desigualdad material no es más que la expresión de otro postulado del estado de naturaleza: el de la propiedad que es el elemento decisivo para explicar el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil.

B) La propiedad.

La propiedad es una de las aportaciones esenciales del pensamiento de Locke²⁸. Éste es un derecho subjetivo que el hombre posee por naturaleza, antes de instituir la sociedad civil, y que busca garantizar mediante la fundación de ésta. El profesor Fernández Santillán sintetiza esta aseveración con las siguientes palabras:

«la aportación del filósofo de Wrington al pensamiento político, económico, jurídico consiste en la afirmación de la existencia del derecho de propiedad antes de la institución de la sociedad civil, es decir, en el estado de naturaleza. De hecho, en su sistema de filosofía política la conservación de la propiedad se transforma en el fin de la sociedad civil»²⁹.

Este aspecto es de suma importancia para nuestro tema porque uno de los objetivos esenciales del sistema filosófico de Locke es que los hombres tengan garantizada la propiedad y ello sólo es posible en la sociedad civil. No se trata de un

próximo apartado sobre Ferguson, en concreto el punto sobre el conflicto como factor de construcción social; y el inciso referente a la sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social que se presenta en el capítulo referente a Hegel.

²⁸La propiedad es entendida por Locke como un concepto laxo que va más allá del postulado económico, propiedad es un precepto que abarca la vida, los bienes y la libertad. No obstante, como veremos, Locke no siempre utiliza la noción de propiedad en un sentido tan amplio, pero lo que importa constatar ahora es, como afirma Macpherson en su ya famoso libro *La teoría política del individualismo posesivo*, que Locke «tanto cuando usa «propiedad» en sentido amplio como cuando la emplea en sentido estricto clasifica los bienes al lado de la vida como objetos del derecho natural de los hombres, objetos para cuya salvaguarda crean éstos los gobiernos. En cualquiera de sus usos de «propiedad», Locke tenía que mostrar un derecho natural a los bienes». Sobre el tema de la propiedad véase: Macpherson, C.B. (1979): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, obra citada. Especialmente el capítulo V: «Locke: la teoría política de la apropiación». La cita es de la página 172.

derecho por constituir dentro de la legislación positiva, sino de un derecho natural que debe ser reconocido; la sociedad civil prevalece ahí donde está garantizada la propiedad. En efecto, la esencia de la sociedad civil, señala Colas, no reside en la propiedad, sino más bien en el derecho de propiedad. Si cada uno es juez y verdugo estamos en estado de naturaleza, en cambio aquellos que están unidos en un solo cuerpo, que tienen una ley y un sistema judicial común y disponen de una autoridad se encuentran en la sociedad civil, y sólo ahí se garantiza el derecho a la propiedad³⁰.

Locke concibe a la propiedad tanto en un sentido amplio como en uno restringido. Respecto del primero, la propiedad de un hombre es coextensiva al derecho de disponer de él mismo y de sus posesiones; todo ser humano puede detentar una propiedad en lo que a su persona se refiere, lo cual equivale a decir que tiene un derecho natural limitado únicamente por la exigencia de respetar el mismo derecho en los demás miembros de la comunidad. En sentido extenso la propiedad para Locke es lo mismo que la libertad³¹.

La propiedad en un sentido restringido -estricto diría Macpherson- alude al uso de objetos externos, sin embargo el sentido restringido de propiedad se deriva de su sentido amplio el cual está por encima de todo. Incluso, sostiene nuestro autor, ni los individuos, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados tienen autoridad para irrumpir los derechos naturales ni las propiedades de los hombres.

Sobre este tema hay otro dato que debemos tomar en cuenta. El filósofo de Wrington afirma que sin duda Dios puso la tierra para todos los hombres y les dio al mismo tiempo la razón para que hiciesen de ésta el uso más ventajoso. La razón enseña a los hombres que tienen el derecho de autopreservarse, ello implica el comer, beber y disponer de todo cuanto esté al alcance de su subsistencia. La armoniosa utilización de la tierra posibilita que el hombre se apropie de algunos de sus frutos y de partes de ella misma. Esta apropiación tiene su origen en el trabajo y se encuentra limitada por su capacidad de consumo. El significado profundo de esta

²⁹ Fernández Santillán, J.: *Locke y Kant*, obra citada, pág. 26.

³⁰ Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, obra citada, pág. 228.

³¹ Véanse más adelante las objeciones que sobre esta noción presenta Macpherson.

idea es que Locke busca un mecanismo mediante el cual se pudiese pasar de la propiedad común -propiedad original del mundo- a la propiedad individual -propiedad privada- y para ello es necesario un medio de apropiación, y éste es el trabajo.

El trabajo es lo que permite al hombre adueñarse legítimamente de algo, éste le confiere derecho de propiedad sobre todo aquello en lo que lo ha ejercitado³². El trabajo transforma a las cosas en objetos con valor, es este trabajo humano y no la naturaleza lo que le da valor a las cosas. Los hombres a través de su trabajo y su creatividad tratan de poner remedio a las dificultades económicas que los acosan en la condición natural. Pero al mismo tiempo hacen imposible continuar en ese estado. La situación original en la que todos son propietarios de la tierra, pese a que presenta inconvenientes, resulta admisible cuando existen condiciones de abundancia de víveres silvestres, pocos hombres, mucho espacio y condición equitativa de debilidad. Pero la realidad muestra que las provisiones escasean, los hombres se reproducen rápidamente y los espacios vacíos son cada vez más difíciles de encontrar. Asimismo, no todo lo que el ser humano produce con su trabajo corresponde a una necesidad básica; los hombres comienzan así un proceso de acumulación de ciertos productos y muchos de ellos no tienen la capacidad para llegar a consumirlos dando lugar así al intercambio. Con el intercambio aparece el dinero y, en consecuencia, comienza a hacerse latente la desigualdad y la autopreservación se ve amenazada, con la cual se contradicen los preceptos de la ley natural y del estado de naturaleza.

En estas condiciones, el trabajo deja de tener la capacidad para otorgar un título de propiedad y los hombres se ven en la necesidad de instituir la sociedad civil para que ésta les sea salvaguardada. De esta manera, la teoría de Locke sobre la propiedad explica la necesidad de la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil.

³² Cfr. Colomer quien plantea que el trabajo para Locke no es el fundamento o la fuente de la propiedad "el trabajo es únicamente el medio para la realización del derecho natural de propiedad en una sociedad compleja". Colomer, J. (1991): «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas» en AA.VV.: *Historia de la Teoría Política*, obra citada, pág. 24. En cambio, otros autores como Fernández Santillán consideran que efectivamente el trabajo fundamenta el derecho de propiedad. Fernández Santillán, J.: *Locke y Kant*, obra citada, pág. 27.

En definitiva, la paz y la garantía de la propiedad son posibles en el estado de naturaleza porque en él, al contrario de lo que postula Hobbes, sí opera la ley natural. La paz asiente el desarrollo de las actividades productivas por lo que este estado de naturaleza es, en un primer momento, un estado de progreso. Aquí los hombres se conducen con una cierta solidaridad social y sin el deseo de perjudicar a los demás lo que le imprime un carácter especial a la idea de sociedad civil proclamada por Locke. Sin embargo, siempre existen hombres que desobedecen la ley natural y conducen con esta actitud a una situación de beligerancia.

2. El ocaso del estado de naturaleza.

A pesar de una existencia pacífica y de la libertad e igualdad en el estado de naturaleza el hombre no puede llegar a gozar plenamente de ellas porque siempre se encuentra expuesto a la incertidumbre y a las transgresiones de otros hombres. Ello se debe a que en el estado de naturaleza no todos respetan los preceptos de la ley natural.

El estado de naturaleza es en un primer momento un estado pacífico, pero tiende, por la condición real en la que se encuentran los hombres, a la guerra. Si los hombres se comportaran siempre como seres racionales sería posible conservar el estado de naturaleza pacífico (positivo), pero al no conducirse como tales hacen inminente el paso a la condición natural de guerra (negativo).

En el estado de naturaleza cada individuo es juez de su propia causa y nadie está exento de ser parcial en la aplicación de la justicia. El hombre puede ser atraído por el interés y/o por el amor propio e incluso es capaz de castigar por pasión y venganza, lo cual coloca en constante peligro a los derechos naturales del individuo. Cuando los hombres tratan de implantar su poder subyugando a otros hombres, se colocan con respecto a éstos en un estado de guerra en el cual impera el odio y la destrucción. Todo hombre que busca someter a otro a su poder lo hace para obligarlo a hacer algo que va en contra del derecho de libertad, en palabras de Locke:

«aquél que, en el estado de naturaleza, arrebata la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado, debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas»³³.

Todo ello es una considerable provocación para sostener la libertad, la igualdad natural y el goce pacífico de la propiedad. El problema de fondo es que en el estado de naturaleza no hay un juez imparcial ni leyes conocidas y establecidas (positivas) capaces de dirimir las controversias y revertir la creciente inseguridad. Esta inseguridad, señala Vallespín, más que una abstracción fundada en principios antropológicos forma parte de un irreversible proceso histórico vinculado de manera íntima a la dinámica de los derechos de propiedad³⁴. Efectivamente, la propiedad privada es el elemento decisivo para explicar el paso del estado natural a la constitución artificial del Estado.

En suma, la no obediencia por parte de algunos hombres de los preceptos de la ley natural así como las insuficiencias que se presentan en la condición natural se reflejan en la ruptura de la armonía social presente en ella. La propiedad como mecanismo de relación-apropiación de la naturaleza por el hombre, y el menester de garantizar su tutela efectiva hacen necesaria la constitución de la sociedad civil³⁵.

III. La sociedad civil como conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza.

Una vez dentro del estado natural de guerra se dificulta el retorno al estado natural pacífico. La única solución para restablecer la paz, la libertad y la propiedad

³³ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 47, § 17.

³⁴ Vallespín, F. (1984): «Contrato social y orden burgués», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 38 (nueva época), marzo-abril, págs. 172. Lo que este autor quiere enfatizar es que la introducción del dinero y la consiguiente posibilidad de acumular tierras y riquezas anula la igualdad de posibilidades a la hora de su apropiación y ello da lugar a una situación de constante erosión y peligro del derecho de propiedad. Recuérdese que Locke entiende a la propiedad tanto en sentido amplio: vida, libertad y bienes, como en restringido: posesiones materiales o bienes muebles o inmuebles.

³⁵ Véase: Porras Nadales, A. (1984): «Contractualismo y neocontractualismo», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 41 (nueva época), número monográfico sobre Diderot, septiembre-octubre, pág. 25.

es mediante una situación de tranquilidad políticamente impuesta, es decir, fundando la sociedad civil.

Quiero empezar este inciso haciendo hincapié en que la sociedad civil para el «sage Locke» -como le llamaba Rousseau- no es, subraya Bobbio, una supresión-superación como sucede en Hobbes, sino una conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza³⁶.

A diferencia de Hobbes para quien el hombre natural desaparece una vez constituido, el ciudadano, para Locke el ciudadano es un hombre protegido. El dato más significativo de esta tesis es que Locke se aleja de Hobbes al presentar al estado de naturaleza no como un ámbito de guerra perpetua sino más bien como una esfera de convivencia pacífica en donde existen la libertad y la igualdad y en la cual tiene lugar una cierta solidaridad social de carácter «natural» que nos da la pauta para sugerir la existencia de una sociabilidad imperfecta, sociabilidad que no se pierde sino que es retomada y perfeccionada cuando se asienta la sociedad civil³⁷. Charles Taylor, uno de los filósofos canadienses más destacados de la época contemporánea, expresa esta idea con acierto cuando subraya, en un escrito que realiza sobre la noción de sociedad civil, que,

«Locke, por supuesto, utiliza el término sociedad civil en un sentido tradicional, es decir, relacionado con la sociedad política. De esta manera prepara el camino para la emergencia, un siglo más tarde, de una nueva y discrepante acepción de la sociedad civil, aunque de dos maneras diferentes e incluso antitéticas. Una se desarrolla a partir de la noción embrionaria de Locke de la humanidad como una comunidad pre-política. La concepción de Locke respecto del estado de naturaleza no tiene el sentido devastador que presenta Hobbes. Este estado carece de seguridad y ese es el motivo por el cual los hombres se ven obligados a establecer el gobierno. Pero, por otro lado, es el escenario ideal para un gran progreso (lo que se llamó después civilización), un desarrollo

³⁶ Bobbio, N. (1963): *Locke e il Diritto Naturale*, obra citada, pág. 258.

³⁷ Pongo el calificativo de «imperfecta» porque es verdad que la pretendida armonía que postula el filósofo como norma natural de convivencia anterior al establecimiento de la sociedad civil, no es una situación permanente entre los hombres, en el fono de cada individuo siempre hay una tendencia al egoísmo. Véase: Lamprecht, S.P. (1966): *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, Russel & Russel, New York, pág. 127; y, Mellizo, C. (1994): «Prólogo» a: Locke, J.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 15.

económico y la acumulación de propiedades. Esta idea surgió y se desarrolló durante el siglo XVIII dentro del ámbito de una vida social y humana en la que lo valioso surge en un reino pre-político o político que posteriormente pasa a ser protegido por la autoridad política, pero de ninguna manera supeditado a su dirección»³⁸.

Por tanto, Locke no presenta al estado de naturaleza como una condición asocial, esto es, de disputa constante, sino como una -aunque incipiente- forma de estado social y solidario.

1. La sociedad civil: ámbito de libertad e independencia.

Siguiendo las palabras de Seligman podemos afirmar que la sociedad civil es la manera más perfecta a través de la cual la libertad y la independencia pueden llevarse a cabo³⁹. Para que sea posible esta premisa es necesario que se cumplan tres condiciones básicas: que se celebre el pacto social que da origen a la sociedad civil y fundamenta el poder político; que una vez en la sociedad civil se garantice el derecho a la propiedad; y, que, a fin de que les sean salvaguardados sus bienes, los hombres renuncien al poder personal y lo transfieran al poder público. Sin duda, únicamente superando el estado de naturaleza los hombres podrán garantizar su vida, libertad y bienes, esto es, todo lo que Locke incluye bajo el nombre genérico de propiedades. Una vez conformada la organización política, es posible establecer, mediante el consenso, una ley fija y conocida; instituir un juez imparcial con autoridad, siempre conforme a la ley, para disipar las disputas; e, instaurar un poder que respalde y sostenga la sentencia.

En cuanto a la primera cuestión, hay que subrayar que el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil sólo puede efectuarse, como en todo sistema iusnaturalista, mediante el contrato, o pacto social como prefería llamarlo Locke, esto es, por consentimiento que es el único principio válido de legitimación. Sigamos las propias palabras de Locke:

³⁸ Taylor, Ch. (1990): «Modes of Civil Society», *Public Culture*, vol. 3, núm. 1, fall, pág. 105.

«...lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo»³⁹.

El pacto social es el instrumento que permite el asentamiento de un determinado principio de legitimidad: legitimidad sustentada en el consenso. Recuérdense que las teorías contractualistas brindan el remedio a la búsqueda, en los siglos XVII y XVIII, de un nuevo principio de legitimidad que explicase el origen y fundamento de la sociedad política. El significado profundo de esta perspectiva está bien definido por Fernández García:

«... la idea de los derechos naturales aparece estrechamente conectada con la teoría del contrato social por esta vía se va a explicar el «origen» de la sociedad y del poder político a través del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil y política, y al mismo tiempo va a servir como defensa de una nueva legitimación o fundamentación de esa sociedad civil y política basada, a su vez, en la idea del consenso»⁴¹.

³⁹ Véase: Seligman, A. (1992): *The idea of Civil Society*, obra citada, págs. 22-23.

⁴⁰ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 114, § 99. A esta cita es preciso añadir dos matizaciones. En primer lugar, la última frase se entiende mejor, conforme al sentido político que a nuestro entender Locke buscó expresar, por la traducción de Armando Lázaro Ross para la editorial Aguilar (Madrid 1976) y que reza así: «Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un gobierno legítimo». La cursiva es nuestra. Con esta observación queremos poner énfasis en la necesidad de no confundir la legitimidad y la legalidad. Lo que a nuestro entender expresa Locke es el hecho de que, en palabras de Dahrendorf, «las instituciones comprenden las reglas aceptadas para la vida con los otros (...). Las instituciones sirven para preservar la libertad solamente si no son puramente «legales» sino también legítimas». Dahrendorf, R. (1994): «Ciudadanía y sociedad civil» en AA.VV.: *Democracia y sociedad civil*, Fundación Friedrich Naumann, Bogotá Colombia, pág. 132. Respecto a la diferencia entre legalidad y legitimidad véase: Bobbio, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México. En segundo lugar, quiero señalar que algunos autores como Fernández Santillán prefieren traducir el término *consent* por consenso y no por consentimiento como hace Carlos Mellizo ya que consideran que es más pertinente de acuerdo al lenguaje político y al sentido que le quiso otorgar Locke. Véase Fernández Santillán, J.: *Locke y Kant*, obra citada, pág. 32.

⁴¹ Fernández García, E. (1984): *Teoría de la justicia y derechos humanos*, obra citada, págs. 91-92. En este mismo sentido se pronuncia Fernández Santillán: «el iusnaturalismo moderno es esencialmente contractualismo: esto significa que el fundamento de legitimidad de la sociedad civil puede ser ubicado, de acuerdo con el iusnaturalismo, sólo en alguna forma de contrato social». Fernández Santillán, J. (1988): *Hobbes y Rousseau*, obra citada, pág. 125.

Efectivamente, en la doctrina del moderno derecho natural sólo es legítima una sociedad que sea producto del contrato, lo que hace a un gobierno legítimo es el consentimiento deliberado y libre de los hombres; el consenso es el único fundamento de la obligación política⁴². Es necesario subrayar que el contrato social no origina la autoridad política, sino que une a las distintas personas en una comunidad que se apropia el poder constituyente y entrega su ejercicio -con base en un criterio de mayoría⁴³- a determinados representantes.

La segunda condición básica para que pueda llevarse a cabo la sociedad civil es la conservación de todos los derechos del hombre, no estamos ante un pacto de sumisión, sino ante una entrega de determinados derechos que les corresponden a los hombres por Derecho natural. Éstos no desaparecen con el pacto ni son anulados por el poder del Estado, sino que subsisten y lo hacen precisamente para fundar la libertad. El fin de la comunidad política es la protección de los derechos, ésta, destaca Del Vecchio, «no es mera expresión del poder, de arbitrio, sino que debe necesariamente, por su naturaleza, encaminarse a garantizar los derechos individuales»⁴⁴.

Ahora bien, quiero hacer un especial hincapié en el derecho de propiedad que es la institución básica e imprescindible para la autopreservación. Unos párrafos más arriba nos hemos referido a este derecho por lo que no ahondaremos más en su acepción, sólo queremos dejar asentado su alcance en la constitución de la sociedad civil. Basta la siguiente cita de Macpherson para constatar la importancia que el filósofo le concede: «La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad»⁴⁵.

⁴² A decir de algunos autores, como Pelayo González Torre, nuestro pensador es «considerado como el teórico por antonomasia del consentimiento. Locke quiere argumentar que el consentimiento del pueblo es un requerimiento continuo para la legitimidad social». Pelayo González-Torre A. (1994): *Consentimiento, democracia y obligación política*, Colex, Madrid, 1994, pág. 89.

⁴³ Véase: Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, págs. 113 y 114, § 98 y 99.

⁴⁴ Vecchio del, G. (1969): *Filosofía del Derecho*, edición revisada por Luis Legaz y Lacambra, BOSCH, Barcelona, pág. 69.

⁴⁵ Macpherson, C.B. (1979): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, obra citada, pág. 173. Es importante detenernos un poco en las objeciones que respecto a este tema plantea

Otros autores como Colas, Bobbio y Bovero también insisten en la trascendencia de este hecho. Los autores italianos, especialistas en el pensamiento clásico, reiteran que es la propiedad como condición de la libertad la que protege a la sociedad civil: «el objetivo por el cual los individuos instituyen el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad, que es entre otras cosas la garantía de la tutela de otro bien supremo que es la libertad personal»⁴⁶. En efecto, como señala Colas quien ha realizado uno de los estudios más elaborados sobre la noción de

Macpherson en uno de los estudios más significativos de la filosofía política de Hobbes y de Locke. El catedrático de ciencia política de la Universidad de Toronto lleva a cabo un ejercicio en el que contrasta la explicación del estado de naturaleza con la del derecho de propiedad y señala que el autor de *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* presenta una serie de contradicciones. Para Locke «afirma» el término propiedad tiene dos sentidos: «la propiedad para cuya defensa los hombres se someten a la sociedad civil se formula a veces como la vida, la libertad y la hacienda, y a veces se trata claramente de bienes o de tierra. El resultado final de ello es que los hombres que carecen de hacienda y de bienes, es decir, los hombres sin propiedad en el sentido corriente, se hallan justamente a la vez dentro y fuera de la sociedad civil. Cuando la propiedad para cuya protección entran los hombres en la sociedad civil se considera consistente en la vida, la libertad y la hacienda, todos los hombres (salvo los esclavos), pueden ser miembros de ella; cuando se considera que sólo se trata de los bienes o la hacienda, únicamente pueden ser miembros de la sociedad civil los poseedores». Según Macpherson, Locke presenta aquí una incoherencia, y manifiesta que esta ambigüedad busca ser resuelta por el filósofo señalando que todos «tuviesen o no propiedad» son miembros de la sociedad civil y «quedaban incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían «hacienda» podían ser miembros de pleno derecho por dos razones: solamente ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad, y solamente ellos eran plenamente capaces de aquella vida racional «la sumisión voluntaria a la ley de la razón» que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no es miembro pleno de ella». (pág. 212). Concretando, Macpherson opina que Locke es un individualista incongruente ya que la individualidad de unos se alcanza a costa de la negación de la individualidad de otros. Desde su punto de vista, su individualismo es un colectivismo en el que impera la supremacía de la sociedad civil sobre cualquier individuo, la defensa del derecho de propiedad más que la de los derechos del individuo frente al Estado. En conclusión, según esta interpretación en la teoría de la propiedad el filósofo pasa de la afirmación de unos derechos naturales iguales a la de unos derechos naturales diferentes. El punto a debate es la concepción que se tenga del estado de naturaleza, o bien todos los individuos son igualmente racionales con lo cual se comprende la necesidad del contrato, o bien, en el estado de naturaleza existe una diferencia fundamental que separa irremediamente a los propietarios de los pobres asalariados o desempleados. Cfr. este punto de vista con las de John Dunn y Raymond Polin, el primero califica de Marxista el análisis de Macpherson, y le imputa el no reproducir con veracidad las resoluciones y consideraciones de las tesis de Locke. Por su parte, Polin tampoco comparte la percepción de Macpherson y afirma que cuando éste habla de la existencia de dos tipos de clases «la de los propietarios y la de los obreros no propietarios» no se apoya en ningún texto ya que la palabra «clase» no aparece por ningún lado en las obras de Locke. Véanse: Dunn, J. (1969): *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge; (1984): *Locke*, Oxford University Press, Oxford; Polin, R. (1960): *La politique morale de John Locke*, obra citada.

⁴⁶ Bobbio, N. y Bovero, M. (1986): *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, obra citada, pág. 106.

sociedad civil, Locke es importante en la genealogía de este concepto principalmente por el sitio que concede a la propiedad en la organización social⁴⁷.

En definitiva, el derecho de propiedad es previo al contrato, anterior e independiente al establecimiento de la sociedad civil⁴⁸. Cuando el individuo se integra al Estado ya posee este derecho, no obstante, su garantía sólo es posible en la sociedad civil. De esta manera, la afirmación y justificación por parte de Locke de un derecho natural individual a la propiedad es esencial para su teoría de la sociedad civil y del gobierno y es a partir de esta proposición que se obtienen importantes conclusiones en cuanto al poder soberano.

En tercer lugar, quiero subrayar que el hombre al entrar en sociedad conserva todos sus derechos excepto uno: el de hacerse justicia por mano propia. Se ha expuesto ya que en el estado de naturaleza no existían jueces y ello daba lugar a una serie de conflictos entre los hombres que se resuelven mediante la construcción contractual del Estado (sociedad civil). Éste tiene como función, nos recuerda Keane, «moderar los conflictos, con frecuencia violentos, generados entre individuos que viven juntos en la tierra»⁴⁹, es decir, actúa como juez en las controversias entre los hombres.

La sociedad política se funda, como ya hemos dicho, por la unión voluntaria y el recíproco acuerdo entre los hombres⁵⁰. Estos entran en la sociedad civil con todos sus bienes, quedando ambos -los hombres y los bienes- sujetos a la jurisdicción del Estado⁵¹. Cuando se han constituido en cuerpo político establecen la forma de

⁴⁷ Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, obra citada, pág. 227.

⁴⁸ Cfr. Manent quien analizando al doctrina de la propiedad en Locke Manent escribe: «la distinción entre la sociedad civil y el Estado, uno de los fundamentos -posiblemente el fundamento- del liberalismo, tiene su fuente en la distinción entre el propietario y el ciudadano: El Estado no puede tener como primera misión proteger la propiedad si el hombre es propietario antes de ser ciudadano». Manent, P. (1986): *Les libéraux*, Antología, dos volúmenes, Hachette, «Pluriel», Paris, pág. 149 del tomo I.

⁴⁹ Keane, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 62.

⁵⁰ Dice el propio Locke «siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces tendremos una sociedad política o civil». Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 104; § 89.

⁵¹ Esta afirmación también es refutada por Macpherson quien nuevamente advierte que Locke es ambiguo respecto a quiénes son los miembros de la sociedad civil. El autor de *La teoría política del individualismo posesivo* sugiere que el filósofo en virtud del supuesto contrato original «considera a todos los hombres

gobierno que consideran más conveniente para la mutua salvaguarda de sus vidas, libertades y bienes (propiedad).

Los hombres buscan la forma mediante la cual les sean salvaguardados sus bienes. Para tal objetivo, el individuo renuncia al poder personal de castigar y lo transfiere a un poder común que él mismo designa. Aquí reside el derecho y el origen del poder ejecutivo y del poder legislativo, el de los gobiernos y el de las propias sociedades políticas. Recuérdese que el estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de un juez común y por la ausencia de toda ley, a no ser la ley natural; su opuesto, la sociedad civil, se caracteriza por la presencia de un juez común con autoridad para hacer cumplir la ley civil. En suma, para que sea posible la garantía de los derechos naturales se requiere, en palabras de Locke, de «una ley establecida, fija y conocida; una ley (...) aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surjan entre los hombres»⁵².

2. La naturaleza de la sociedad civil: poder soberano limitado, divisible y resistible,

De la naturaleza del pacto deriva la naturaleza de la sociedad civil; para Locke el poder soberano es limitado, divisible y resistible.

El filósofo de Wrington ha sido uno de los pensadores más consecuentes con la idea de los límites al poder. Su filosofía política pretende demostrar cuánta libertad pueden tener los hombres y ello a base de señalar los límites que deben ponerse al poder político. Estos límites dependen de la naturaleza de la sociedad política.

como miembros al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con hacienda como miembros al objeto de gobernar. El derecho a gobernar (más exactamente el derecho a controlar el gobierno) sólo se concede a los hombres con hacienda: son ellos quienes tienen el voto decisivo en la cuestión de los impuestos, sin los cuales ningún gobierno puede subsistir». Macpherson, C.B. (1979): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, obra citada, pág. 213. Cfr. Flamenatz, J. (1988): *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, primer volumen, obra citada, pág. 231, 251 y 252; y, Dunn, J. (1969): *The Political Thought of John Locke*, obra citada, capítulo X.

⁵² Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 134, § 124.

El poder debe ser limitado para evitar que el Estado abuse de éste y degenerere. El limitar el poder político significa que dentro del Estado el gobernante tiene la facultad de mandar sin sobrepasar los límites que la ley establece y los ciudadanos tienen la obligación de obedecer esos mandatos⁵³. Sigamos a Peces-Barba quien expresa esta idea con claridad, el fin de la sociedad civil en Locke es «la defensa de la libertad natural, convertida por la existencia del poder soberano en libertad civil, y en ese sentido aparece ya la idea de que esa libertad civil es un límite al poder»⁵⁴.

Se ha expuesto ya que los hombres transitan a la sociedad política movidos por el impulso de asegurar sus vidas y bienes (propiedad en sentido amplio), y que esta salvaguardia es la finalidad de todo gobierno en la sociedad civil. Ahora bien, para tal propósito la comunidad política instituye un poder soberano con autoridad para exigir obediencia. Ese poder soberano denominado por Locke como supremo, es el poder legislativo el cual no es indefinido; sino que se encuentra limitado por los derechos naturales⁵⁵.

La importancia y valor del poder legislativo radica en la garantía de la libertad de los ciudadanos ante el arbitrio del gobierno. Este poder legislativo, para asegurar la libertad de sus asociados, debe estar limitado: un primer límite es que la ley positiva no puede ir contra los postulados de la ley natural. El Estado tiene la obligación de respetar los derechos subjetivos innatos. Un segundo límite estriba en impedir que se

⁵³ Cfr. Keane quien asegura que el alcance de las críticas de Locke al poder soberano absoluto no deben exagerarse. Éstas «se debilitan, e incluso se contradicen, con sus recomendaciones sobre los poderes prerrogativos del soberano, que pueden definirse, en sentido amplio, como poderes discrecionales orientados al «bien público». Como dice Locke, este tipo de poder estatal es ilimitado; puede ser ejercido incluso contra las leyes positivas del momento, e incluye un derecho legítimo a preservar la sociedad civil «amputando» sus partes corruptas y amenazantes. Para el ciudadano, esta prerrogativa del poder es bastante amenazante: en nombre del bien público, los soberanos pueden muy bien hacer peligrar las libertades de individuos particulares. Y para la gran masa de nuevos súbditos el poder prerrogativo -si se juzga conforme al principio de confianza de Locke- equivale a tiranía. Los súbditos son meros objetos en manos de gobernantes que tienen poderes ilimitados para definir su (público) beneficio». Keane, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 64. Desde este planteamiento, los súbditos se encuentran en la sociedad civil, pero en realidad no pertenecen a ella. La sociedad civil es el mundo que les espera y al que acuden obligatoriamente, pero en el cual irremediamente se encuentran excluidos, sin derechos civiles y ante un poder estatal que no puede ser calificado de ilegítimo.

⁵⁴ Peces-Barba, G. (1985): *Derecho y Derechos Fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pág. 44.

⁵⁵ Véase: Touchard, J. (1988): *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, pág. 295.

gobierno con decretos extemporáneos y antireglamentarios. Su objetivo es administrar justicia basado en leyes promulgadas y admitidas, las cuales deben ser sancionadas por jueces elegidos e investidos de autoridad. Un tercer límite consiste en la prohibición de arrebatar a cualquier hombre su propiedad sin previa autorización por parte de éste. El cuarto y último es el impedimento para transmitir la facultad de hacer leyes a otras manos; este poder de realizar leyes ha sido delegado por el pueblo y es un mandato que no puede ser transgredido.

La segunda característica del poder soberano es su divisibilidad. Es importante que un poder permanente, que no sea el legislativo, dirija la ejecución de las leyes. Por esta razón el poder legislativo y el poder ejecutivo deben estar separados. El primero es supremo, porque tiende a conservar la sociedad, y el segundo le queda subordinado.

La tercera característica del poder soberano es que puede ser resistido. Si el poder perjudica a los derechos naturales, principalmente a la libertad y a la propiedad, Locke reconoce a los gobernados el derecho a sublevarse. El fin de la sociedad civil es la seguridad de sus miembros, por lo tanto los hombres tienen el derecho a juzgar si los poderes legislativo y/o ejecutivo cumplen esta misión, y si no es así, el derecho a la resistencia se considera legítimo.

La resistencia y su justificación son factibles sólo si el poder político es por naturaleza legítimo. A saber, si el gobernante tiene un título válido para mandar se establece que su poder está legitimado. Se tiene derecho a resistir al poder de todo gobernante que aspire a mandar sin este título válido o a todo aquél que teniéndolo gobierna de manera injusta. La genuina resistencia mediante la fuerza significa una réplica a los factores que debilitan a los gobiernos, tanto extrínsecamente -en caso de conquista- como intrínsecamente, originado por dos motivos primordiales. El primero se lleva a cabo por la «alteración del legislativo», que se debe a una causa múltiple: cuando el príncipe reemplaza la voluntad de las leyes por la suya propia, o cuando altera la composición del cuerpo electoral o los modos de elección, o cuando el ejecutivo abandona su puesto y su consecuente obligación de hacer observar las leyes o, por último, cuando alguno de los poderes más altos del Estado encadena su

país a otro gobierno. Frente a tales acaecimientos los hombres quedan en libertad de actuar por su cuenta y pueden incluso evitar la disolución de la comunidad erigiendo un nuevo poder legislativo, con ello los hombres gozan de un derecho tanto para eludir a la tiranía como para prevenirla.

La segunda posibilidad que lleva a los gobiernos a la ruina y a la inseguridad colectiva se encuentra determinada por ciertas acciones que comete no únicamente el ejecutivo, sino incluso el legislativo. Éste naufragará si, en contra de su función primordial, pretende enajenar la propiedad o sojuzgar la libertad de los individuos. Si esto sucede la población puede reasumir su poder originario y restablecer otra legislatura que la salvaguarde.

La disolución de un gobierno inconstitucional mediante legítima resistencia significa regresar al estado de naturaleza bélico y ello da lugar a una «multitud confusa, sin orden ni conexión» que, sin embargo, posee «su nativo y original derecho de preservarse a sí misma». Es decir, se vuelve a la situación pre-política de solidaridad natural entre los individuos. Es de suma importancia esta aclaración, porque Locke distingue muy bien entre la disolución de instituciones estatales⁵⁶ y la disolución de la «reciprocidad» y la sociedad⁵⁷. En efecto, ahí donde la sociedad es disuelta las instituciones estatales correspondientes no pueden durar mucho, pero lo contrario no es necesariamente ineludible, la sociedad es perfectamente capaz de resistirse legítimamente al Estado constitucional sin que ello signifique el conducir a sus súbditos al conflicto violento e irracional.

Para finalizar con este tema, quiero señalar en tan sólo unas líneas el hecho de que la doctrina de los límites jurídicos del poder estatal es, entre otros, uno de los

⁵⁶ «Cuando la ejecución de las leyes cesa por completo, señala Locke, «el gobierno, como es obvio, también desaparece, y el pueblo degenera en una multitud confusa, sin orden ni conexión: Allí donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los hombres y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta y abastecer las necesidades del público, tampoco hay, ciertamente, gobierno alguno». Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 211, § 219.

⁵⁷ «... En estos casos, y en otros parecidos, en los que el gobierno queda disuelto, el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder (...). Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma, (...). Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, págs. 211-212, § 220.

pilares del Estado liberal el cual se afirma en la lucha contra el Estado absoluto. En palabras de Held:

«Cuestionando los poderes de las «monarquías despóticas» y sus pretensiones de «sanción divina», el liberalismo pretendió restringir los poderes del estado y definir una esfera privada especial, independientemente de la acción del estado. En el centro de este proyecto estaba el objetivo de liberar a la sociedad civil (la vida personal, familiar y económica) de la interferencia política y de delimitar simultáneamente la autoridad del estado»⁵⁸.

La influencia de Locke en las ideas políticas liberales es sobradamente conocida y no pretendo detenerme en esta temática que además de rebasar nuestros alcances ha sido abordada por un sinnúmero de expertos. Sólo quiero, brevemente, insistir en que el reconocimiento de la personalidad individual como origen, fin y limitación de la actividad estatal es uno de los componentes del Estado liberal y que, ligado históricamente al proceso constitutivo de dicho Estado se encuentra la lucha contra la intolerancia y consecuentemente la consagración de la libertad religiosa y de conciencia que encuentran en Locke a uno de sus máximos representantes⁵⁹.

⁵⁸ Held, D. (1991): *Modelos de Democracia*, versión española de Teresa Alberó, Alianza Universidad, Madrid, pág. 58.

⁵⁹ La situación político religiosa por la que en ese momento atravesaba Inglaterra influyó notablemente en nuestro filósofo tal y como dan cuenta todos sus argumentos a favor de la tolerancia. Locke es un hombre religioso y entre sus objetivos está el de preservar a la religión de las impurezas de la realidad política. Para él la religión tiene su génesis en una convicción y al ser ésta de carácter interno ninguna autoridad política puede ni debe interferir en las decisiones y opciones religiosas. El principio supremo de la libertad es el fundamento de la libertad religiosa. La libertad religiosa está integrada en el derecho que por naturaleza los hombres tienen de poder expresar sus opiniones como libremente elijan, esto es, en el derecho a la libre conciencia. Nuestro pensador al considerar a la libertad religiosa como derecho natural la desprende de matices teológicos y configura su contenido a través de la libertad de conciencia y expresión. La defensa de la tolerancia tiene su cimiento en los mismos principios que conforman su teoría política. Él mismo afirma que su postura respecto a este principio es la consecuencia lógica de su teoría sobre la naturaleza de la sociedad y el gobierno. En la *Carta sobre la Tolerancia* Locke sistematiza todos los argumentos que los defensores de la libertad religiosa venían anunciando desde la Reforma. Sin embargo, a pesar de postular en el prefacio de la Carta "libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad imparcial y equitativa, esto es, lo que necesitamos" en su interpretación de la tolerancia no entran aquellas opiniones que él considera contrarias a la sociedad humana o a las reglas que son indispensables para la preservación de la sociedad civil. Su concepción de la tolerancia se enmarca dentro de su idea de libertad, esto es, «la libertad religiosa llega hasta donde, como consecuencia de su ejercicio, se produzca un daño en los derechos de otro individuo o suponga un atentado contra la existencia misma del Estado». Locke, J.(1985): *Carta sobre la Tolerancia*, trad. de Pedro Brava Gala, Tecnos, Madrid. La cita es de Pedro Brava Gala, «presentación» de *Carta sobre la Tolerancia*, obra citada, pág. L-LI.

Lo que me interesa es dejar en claro que con las ideas políticas liberales la idea de sociedad civil adquiere una connotación nueva. Hemos visto que Locke otorga una clara importancia al vínculo entre el derecho a la propiedad personal y la libertad individual, con ello este filósofo pone el acento en un tema que hasta antes se encontraba ausente (o era negado) el de que la independencia personal presupone una propiedad privada protegida por el gobierno de la ley. A partir de nuestro filósofo, la idea de que la sociedad civil requiere de la amplia difusión de la propiedad personal se convierte en un aspecto central de los postulados liberales y, bajo esta perspectiva encarna, sintetiza Gray, «la más grande contribución de Locke al liberalismo»⁶⁰.

De esta manera, podemos subrayar que, por un lado, el paso de la pluralidad de poderes naturales a la unidad del poder político; de la situación que permite a todos la condición de jueces parciales al reconocimiento de un juez imparcial; y de la ley natural a una ley positiva; y, por el otro, la afirmación de que la libertad no es nada en ausencia de derechos sobre la propiedad privada dejó una importante huella en el pensamiento político e imprimió un sello definitivo al liberalismo inglés.

IV. La sociedad civil como corrección de una sociabilidad imperfecta.

Quiero insistir ahora en la importancia que para nuestro tema tiene el hecho de que la sociedad civil no se presente como la negación absoluta del estado de naturaleza sino como la rectificación frente a lo que podríamos llamar una sociabilidad imperfecta⁶¹. Esta afirmación tiene su fundamento, como lo enfatiza

⁶⁰ Gray, J. (1994): *Liberalismo*, obra citada, pág. 31.

⁶¹ Algunos autores como Tenzer se niegan a aceptar el apelativo de sociedad aun con el apellido de imperfecta para nombrar al estado de naturaleza. Para este estudioso francés la esfera que Locke define como libre y fuera de toda competencia política «es una esfera individual y nunca social. No se trata de una sociedad, sino de una multiplicidad de zonas individuales, independientes o no unas de otras. Aunque en el centro de esa esfera existan relaciones sociales libres -de carácter mercantil o amoroso- no es suficiente para adjudicarle el calificativo de sociedad». Tenzer, N. (1994): *Philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 330.

Keane, en la existencia de una cierta solidaridad social de carácter «natural»⁶² que podemos contrastar empíricamente en varios supuestos.

En primer lugar, Locke señala que el hogar patriarcal es el origen y la manera más elemental de solidaridad natural, dice el propio filósofo y médico de profesión en la sección 78 del *Segundo Tratado*:

«La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una *ayuda y asistencia mutuas, y también una comunión de intereses...*»⁶³.

Este supuesto analítico de cooperación que percibimos en la comunidad natural pre-civil y pre-política por excelencia genera sentimientos de honor, respeto y lealtad que a su vez dan lugar a acciones de salvaguardia, asistencia bienestar y provecho mutuo entre sus miembros

En segundo lugar, el hombre tiene una tendencia natural a ejercer el intercambio económico y ello da lugar a una determinada reciprocidad porque el objetivo es que ambas partes resulten beneficiadas. Veamos nuevamente la argumentación esbozada por el filósofo:

«Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega, en su *Historia del Perú*, o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obliga a ambos; aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro.

⁶² Pese a que he entrecomillado la palabra natural esta aseveración puede prestarse a confusiones por lo que creo necesario explicarla. Sigamos para tal efecto a Goodwin quien señala que si bien es cierto que Locke rechaza el estado de naturaleza de Hobbes, que representa a los hombres en una lucha constante por obtener más poder sobre los escasos bienes disponibles y en el que se presenta a la especie humana con una innata tendencia insociable que sólo puede resolverse con la instauración de un soberano absoluto, no afirma que la sociabilidad sea algo natural a los hombres. Sin embargo, sí señala que pueden establecerse bases cooperativas y tendencias a la reciprocidad siempre y cuando redunden en provecho de todos. Goodwin, B. (1997): *El uso de las ideas políticas*, obra citada, pág. 49.

⁶³ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 97, § 78. Las cursivas son mías.

Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad»⁶⁴.

Locke describe una situación en la que una relativa eficacia del Derecho natural aprueba el intercambio de bienes y servicios, la circulación monetaria y el deleite general de las necesidades en beneficio de la institución de la propiedad privada. El autor de los *Tratados sobre el Gobierno Civil* trasciende la visión limitada de Hobbes para quien los seres humanos en su naturaleza no poseen ningún tipo de referencia a un contexto social.

Y, en tercer lugar, el estado de naturaleza es en un primer momento una situación de paz, en donde son posibles la libertad y la igualdad gracias a que los hombres se comportan de acuerdo con leyes naturales que obligan a la autopreservación y promueven el respeto a la propiedad de cada persona y a mantener la paz y, por tanto, «prohiben» acciones violentas y destructivas. Transcribamos una cita, ya anteriormente parafraseada, pero que sin duda alguna es la que mejor ilustra la afirmación anterior, el estado de naturaleza es:

«un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre: Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás»⁶⁵.

Es esta solidaridad social que encontramos «naturalmente» en los hombres la que explica por qué la sociedad civil no es la negación omnímoda de la condición natural, sino más bien la rectificación de las imperfecciones que en ella presenta la sociedad.

Esta consideración es de suma importancia porque, a diferencia de anteriores pensadores iusnaturalistas, Locke no presenta al estado pre-estatal como un estado asocial, esto es, de disputa constante, sino como una -aunque incipiente- forma de

⁶⁴ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 44, § 14.

⁶⁵ Locke, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra citada, pág. 36, § 4.

estado social y solidario, que se caracteriza por el predominio de relaciones sociales reguladas por leyes naturales, como pueden ser las familiares y económicas. Las palabras del italiano Norberto Bobbio son concluyentes:

«Todo lo que Locke encuentra en el estado de naturaleza, es decir, antes del Estado -las instituciones familiares, las relaciones de trabajo, la institución de la propiedad, la circulación de los bienes, el comercio, etc.- muestra que aunque él llame *societas civilis* al Estado, la imagen que tiene de la fase preestatal de la humanidad es bastante más anticipadora de la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel que continuadora del *status naturae* de Hobbes-Spinoza»⁶⁶.

⁶⁶ Bobbio, N. (1985): *Estudios sobre historia de la filosofía*, obra citada, pág. 343. Efectivamente, siguiendo un desarrollo lógico podemos advertir que esta forma de entender al estado de naturaleza -como *societas naturalis*- llega a Francia y a Alemania hasta los umbrales de Hegel a través de los fisiócratas y de Kant. En primer lugar, podemos señalar que la contraposición de la sociedad natural -como sede de las relaciones económicas- y la sociedad política es un elemento constante en la teoría fisiocrática. Así se comprueba con mayor evidencia por García Pelayo en su *Teoría social de la Fisiocracia*: «...las necesidades de la actividad económica habían abocado al conocimiento de una dimensión de la sociedad en la que las cosas acaecían según un orden necesario y no arbitrario y, por consiguiente, con una vigencia superior a cualquier regulación normativa. En virtud de ello se llega a descubrir una *commercial society* contrapuesta a la del Estado, una sociedad cuyas relaciones se llevan a cabo por el libre despliegue individual, no basada en relaciones de supra y subordinación, sino de coordinación, no sustentada en el mando, sino en la cooperación. [Más adelante afirma] (...) la sociedad es entendida por los fisiócratas como un territorio colocado tanto al margen del Estado como de la familia; (...) se trata de una forma de convivencia cuyos sujetos no son las familias, sino los individuos particularmente considerados. Con ello la fisiocracia recoge el individualismo de la época, y se muestra en oposición con la doctrina clásica que considera a la *societas* o *civitas* como un conjunto de familias, al tiempo que constituye un precedente de la teoría de la sociedad civil de Hegel como estadio intermedio entre la familia y el Estado y en la que los individuos están en tanto que individuos». García Pelayo, M. (1991): «La Teoría Social de la Fisiocracia» en *Obras Completas*, Tomo III, obra citada, págs. 2252 y 2255 respectivamente. En segundo lugar, recuérdese que Hegel conocía muy bien la filosofía política de Kant ya que en sus escritos de juventud realiza una serie de críticas a sus teorías del derecho natural. El autor de la *Metafísica de las Costumbres* considera que el estado de naturaleza no se contrapone al estado social ya que perfectamente puede existir sociedad en el estado de naturaleza, pero eso sí, no una sociedad civil, es decir no una sociedad política -Estado-. En otras palabras, la situación natural, sintetiza Keane es una condición inestable de sociabilidad antisocial que tiende a la reciprocidad. Keane, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, trad. de Antonio Escohotado, Alianza Universidad, Madrid, pág. 62. Esta afirmación es objeto de un largo estudio y posiblemente de muchas objeciones, sin embargo lo que sí podemos constatar ahora es que el estado de naturaleza para Kant tiene un carácter provisional y debe ser sustituido por el estado civil al que considera perentorio (sobre este tema puede verse García Maynez quien señala que «el de naturaleza para Kant es un estado de inseguridad y violencia, en que los individuos carecen de leyes públicas, y, por ende, de toda garantía legalmente estructurada. Si bien es cierto que en el natural podemos concebir la adquisición de las cosas por ocupación o por contrato, tal adquisición es puramente provisional, al menos mientras no se encuentra garantizada por un poder común. Los individuos tienen el deber de transformar el estado de naturaleza en un estado civil». García Maynez, E. (1960): *La definición del Derecho*, Biblioteca de la Facultad de Derecho, Universidad Veracruzana, Xalapa, pág. 97.). Ahora bien, sabemos que para pensadores como Hobbes y Rousseau el estado civil una vez constituido elimina completamente al estado de naturaleza; lo que hemos estado argumentando aquí es que en Locke las cosas se presentan de manera distinta porque cuando se pasa al estado civil se «conserva» el estado de

Efectivamente, como lo hemos venido señalando a lo largo de este escrito, la sociedad civil tiene la función de conservar y rectificar las deficiencias del estado de naturaleza. En este sentido, la propuesta política de Locke rompe con la idea del poder soberano absoluto que busca perpetuarse a sí mismo. Este es un dato muy significativo porque Locke se opone a que el poder soberano pueda elegir sin constricciones a sus sucesores y a que disponga de un derecho absoluto a gobernar porque para él, defensor del Estado constitucional, el poder soberano se encuentra limitado y sujeto a leyes civiles⁶⁷. Tal y como mencionamos al principio de este trabajo, en la vertiente política que busca consolidar los gobiernos constitucionales la sociedad civil desafía al Estado absoluto.

Para finalizar, es preciso señalar que Locke dotó de fondo y contenido moderno a conceptos y formas tradicionales y buscó diseñar una imagen plausible de los hombres como seres sociables por naturaleza, o si se prefiere de «egoístas sociables», cuya «sociabilidad insociable» o «imperfecta» otorga a la sociedad civil una nueva connotación. Esta visión de que la sociedad es algo anterior al Estado, en donde cobra identidad independientemente de la dimensión política, presupone la existencia de individuos que ejercen sus actividades libremente en un espacio

naturaleza (el estado civil garantiza el ejercicio de los derechos naturales). En este sentido, Kant está más cerca de la posición del filósofo de Wrigton que de la de los filósofos de Malmesbury y Ginebra. Esta tesis es preconizada por Bobbio y Vlachos, según el filósofo de Turin en Kant «el estado civil no nace para anular el derecho natural, sino para hacer posible el ejercicio mediante la coacción». Bobbio, N. (1969) *Diritto e stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, G. Giappichelli, Torino, págs. 205-206. Por su parte, el estudioso francés del pensamiento político de Kant subraya que «en la exposición definitiva de sus ideas respecto del estado de naturaleza, exposición contenida particularmente en la *Doctrina del Derecho*, Kant parece inspirarse en las fórmulas de Pufendorf y de Hume; y en ciertos aspectos se acerca incluso a algunas concepciones de Locke y de sus discípulos». Vlachos, G. (1962): *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 306.

⁶⁷ Cfr. Hobbes, T. (1980): *Leviatán*, obra citada. Hobbes se aleja de la propuesta de los constitucionalistas que prescriben la subordinación del gobernante a las leyes civiles aduciendo que éstas fueron hechas por el soberano y que nadie puede limitarse a sí mismo. El error que supone al soberano por debajo de las leyes, coloca a su vez a un juez por encima de él y a un poder para castigarlo. Ello conduce a constituir un nuevo soberano y por la misma razón uno nuevo y así sucesivamente hasta la disolución del Estado. A diferencia de Locke quien defiende el poder que se subordina a la ley -propuesta constitucional-, el autor del *Leviatán* aboga por el poder que se ejerce con base en la ley.

circunscrita por los derechos individuales, en especial el de la propiedad, reconocidos por la Constitución⁶⁸.

Asimismo, quiero señalar que a pesar de que Locke rompió con el pensamiento escolástico y dibujó a la condición pre-estatal como una situación de incipiente sociabilidad, no fue capaz de erigir una teoría de la sociedad civil burguesa desde sus mismos principios estructurales como más tarde haría Ferguson. Ni tampoco resuelve la tensión implícita entre los dos planos de la relación sociedad civil-Estado en una separación total, con todas sus consecuencias, como sucederá en la doctrina alemana posterior, concretamente con Hegel.

⁶⁸ Véase Vallespín quien señala que este planteamiento de Locke «sirve para delimitar claramente el espacio que separa a las interacciones de los individuos en el mercado -u otros ámbitos «privados»- del marco de lo «público». Vallespín, F. (1996): «Sociedad civil y crisis de la política» en *Isegoría*, Núm. 13, abril, pág. 42.

SEGUNDA PARTE ADAM FERGUSON: LO SOCIAL COMO REALIDAD «AUTOCONSTITUIDA».

Miembro destacado de la llamada Ilustración escocesa, Adam Ferguson, fue uno de los primeros en usar, desde el punto de vista histórico, la expresión sociedad civil⁶⁹. En sus múltiples investigaciones combinó el método descriptivo e histórico de Montesquieu a quien admiraba profundamente con el procedimiento psicológico y crítico de su íntimo amigo David Hume⁷⁰. Buscó unir los fundamentos empíricos del bordolés -el desarrollo social está determinado por elementos externos e involuntarios y la sociedad civil se encuentra prescrita por causas naturales- a los principios de su coterráneo -el género humano siempre ha vivido en sociedad-.

Ferguson se encuentra a caballo entre dos tradiciones, toda su obra es un continuo intento por entretelar, de una parte, las virtudes clásicas del humanismo cívico y, de la otra, los componentes del liberalismo emergente. Esta amalgama se constata a lo largo de su hilo expositivo en sus premisas respecto del orden espontáneo; en su énfasis en una naturaleza autosuficiente y creadora así como en los hábitos y el conflicto; su percepción respecto de la alienación derivada de la división del trabajo; en sus intentos por resolver los problemas de la corrupción de las costumbres y de las instituciones y, por tanto, del espíritu público; en el acento que pone a la solidaridad colectiva y en individuos activos y seguros de sí mismos que defienden la virtud de la responsabilidad cívica. Todas estas ideas se encuentran bajo la encrucijada de una polémica intelectual e histórica que se debatía entre el fortalecimiento del absolutismo en donde la sociedad civil permanece como objeto de dominación, y la consolidación de los gobiernos

⁶⁹ No obstante, en el trabajo de Ferguson, puntualiza Gellner, encontramos algo más que un mero interés histórico por la sociedad civil ya que «su manera de abordar el problema, que sin duda le obsesionó profundamente, nos ayuda a clarificar el debate contemporáneo relacionado con esta noción, a pesar de (o quizás debido a) que la situación en la que se encontraba era bastante diferente de la que prevalece ahora, dos siglos después». Gellner, E. (1996): *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, trad. de Carlos Salazar, Paidós, Madrid, pág. 65.

⁷⁰ Véanse: Barnes, H.E. y Becker, H. (1945): *Historia del pensamiento social*, tomo I, edición a cargo de Daniel Cossío Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 535; y, Barnes, H.E. (1969): *An Introduction to the History of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago & London, pág. 53.

constitucionales donde la sociedad civil comienza a desafiar la dominación absoluta del Estado. Por tanto, se estaban asentando las bases de la diferenciación entre sociedad civil y Estado y en ello Ferguson tiene un protagonismo esencial.

Antes de abordar la idea de sociedad civil en Ferguson quiero señalar que tomaré como base su obra *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* publicada en 1767⁷¹.

A) La naturaleza humana.

El *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, «una de las obras más eminentes del siglo XVIII»⁷², podría describirse como una «historia natural» del hombre en la que su naturaleza biológica queda oscurecida por el predominio de las dimensiones culturales y sociales. Consiste en una investigación sobre «la historia natural del hombre» en tanto que ser que evoluciona, de manera progresiva, desde su condición primitiva hasta la civilización, en la cual se constituye propiamente la sociedad civil. Por decirlo en pocas palabras, en el *Ensayo* se lleva a cabo un análisis de los grandes acontecimientos de la

⁷¹ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, traducción y prólogo de Graciela Soriano, revisión y corrección de Juan Rincón Jurado, Instituto de Estudios Políticos, Madrid. La traducción es de la obra original publicada en Londres por «Printed for T. Caddel, in the Strand; and A. Kincaid, W. Creech, and J. Bell, Edinburgh, MDCCLXXIII», bajo el título: *An Essay on the History of Civil Society*. A partir de ahora me referiré a esta obra como el *Ensayo*. A pesar de las recomendaciones de Hume para que la obra no se publicara, ésta fue impresa por lo menos siete veces en vida del autor, la primera edición fue publicada simultáneamente en Edimburgo, Londres y Dublin. Fue traducida al francés, al alemán y al italiano. Se publicaron dos ediciones en francés: una en 1783 y otra en 1796, bajo el título de *Essai sur l'histoire de la société civile*, traducida por Claude Bergier y Alexandre Meunier. La traducción alemana corrió a cargo de C.F. Jünger titulada: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, editada en Leipzig en 1768. En 1807 la obra fue traducida al italiano por P. Antonutti en Venecia, bajo el título de *Saggio circa la storia di civile società*. Asimismo, tomaré en consideración, en la medida en que resulte pertinente para el objeto de este trabajo, otra de las obras fundamentales de nuestro autor que fue publicada en 1792 bajo el título de *Principles of Moral and Political Science*. En su edición original cuenta con dos volúmenes y está editada por A. Strahan y T. Cadell, London; y W. Creech, Edinburgh, y es la que aquí seguiré. Sobre la negativa de Hume a la publicación de esta obra véase: Hume: (1932): *The Letters of David Hume*, edición a cargo de J.Y.T. Greig, dos volúmenes, Oxford Clarendon Press. En concreto el volumen 1, págs. 304, 308, y del volumen 2: págs. 120, 125-126, 131-132, 133, 136.

⁷² Janet, P. (1910): *Historia de la ciencia política y sus relaciones con la moral*, dos volúmenes, trad. a cargo de Carlos Cerrillo y Ricardo Fuente, Daniel Jorro Editor, Madrid, pág. 495.

humanidad hasta llegar a la constitución de las sociedades civiles. De este modo, la obra no es sólo un análisis de la sociedad civilizada, sino la configuración histórica de los estadios socio-culturales por los que pasan los hombres.

Ahora bien, para pensar la sociedad civil es necesario partir de un componente primario: el individuo⁷³. Como sugiere Kettler, las ideas de Ferguson acerca de la sociedad sólo pueden ser entendidas a la luz de su concepción del hombre y, en concreto, del hombre virtuoso⁷⁴. Ferguson, al igual que sus antecesores y sus contemporáneos, se preocupa por saber cuál es el papel que éticamente debe desempeñar el individuo en la sociedad civil.

En este sentido, presta una singular atención a la naturaleza humana y, por consiguiente, a la virtud individual y a la conducta humana, ya que considera que

⁷³ En el siglo XVIII el pensamiento británico sobre la sociedad civil es de entrada, destaca Gautier, un pensamiento sobre el individuo. Los pensadores de la llamada Ilustración Escocesa, a la que pertenece Ferguson, hacen de la antropología el primer momento del discurso sobre la sociedad. Una antropología considerada como una forma de fundamentar la realidad ya presente en el orden social. El hecho de que Ferguson, así como Mandeville y Smith, pongan el acento en el individuo y ofrezcan mediante sus sistemas de pensamiento una reflexión crítica de aquellas transformaciones de las que ellos son testigos hace posible considerarles, señala este autor, como pensadores originales de la modernidad e incluso se podría decir que elaboran un individualismo específico. Aunque la visión individualista que imperaba en la época hace referencia, según palabras de Gautier, a un «hombre independiente, autónomo, pero sobre todo, asocial», la postura de los ilustrados escoceses y en concreto de Ferguson sostiene que «el individuo como ser moral no se contempla como una figura autónoma e independiente». Así, señala Gautier «para estos pensadores de la modernidad que han contribuido de manera esencial -y quizás involuntaria- al advenimiento de una ideología económica, el individuo no es representado como una mónada sin puertas ni ventanas. (...) El ser humano, como ser incompleto no puede ser independiente, él no puede adquirir su autonomía moral mas que en su relación con los otros. Por consiguiente, si existe una primacía lógica del individuo no puede ser tan radical hasta el punto de ser expuesta como una figura absoluta. El individuo es el componente primero, pero requiere, para la realización de sus aspiraciones, del vínculo social». La primera idea la encontramos en Gautier, C. (1993): *L'invention de la société civile*, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 7 y ss.; y la segunda en Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 11. Sobre este mismo tema y de este autor véase también: (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», *Droits. Revue Française de Droit Juridique*, núm. 15, págs. 125-140.

⁷⁴ Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, Columbus, Ohio, pág. 187. Aunque Ferguson, sugiere este profesor de la Universidad de Ohio, se ocupa en su escritos de un gran número de temas diferentes y pese a que muchas de sus más interesantes observaciones se refieren a la naturaleza de la vida social -particularmente en sus aspectos políticos- (véase la anterior cita de Gautier) el punto central en torno al que se dirigen casi todos sus pensamientos es la naturaleza de la virtud individual. «Por encima de todo lo demás, él se esfuerza por exponer el criterio según el cual cada hombre debería gobernar su propia conducta» (pág. 138). La tesis resulta sugerente ya que Ferguson y los otros Ilustrados escoceses se preguntan por qué los hombres adoptan unas conductas con preferencia a otras y, más en concreto, qué es lo que hace que una conducta se considere moralmente valiosa, en otras palabras, en qué consiste la virtud.

esa es la clave para conocer cuáles son las razones por las que se relacionan los seres humanos entre sí y cuál es su papel en la sociedad civil.

a) El hombre y su espíritu social.

Una de las preocupaciones centrales de Ferguson, así como de los demás Ilustrados escoceses⁷⁵, es el comportamiento social del hombre, para ellos el hombre siempre es un ser social. Se puede decir, junto con García Pelayo, que «la tesis del hecho social como inseparable al hombre es casi general a la literatura inglesa y especialmente afirmada por Adam Ferguson»⁷⁶.

El «hombre nació en sociedad» afirma Ferguson siguiendo la estela de Montesquieu «y en la sociedad sigue»⁷⁷. El hombre no crea la sociedad ya que

⁷⁵ Son miembros de la Ilustración escocesa de acuerdo con la clasificación de Gay los siguientes pensadores: a) Pioneros -nacidos alrededor de 1690-: Shaftesbury, Hutcheson, Henry Home Lord Kames, C. Maclaurin, A. Monro, G. Turnbull, y R. Wallace; b) Segunda generación -nacidos entre 1710 y 1730-: T. Reid, W. Cullen, D. Hume, J. Burnet (Lord Monboddo), H. Blair, G. Campbell, W. Robertson, A. Smith, A. Carlyle, J. Home, J. Gregory, J. Huton, J. Black, A. Gerard, R. Adam, y, J. y D. Dalrymple; y, c) Tercera generación -nacidos a partir de 1735-: J. Beattie, H. Mackenzie, J. Millar, J. Playfair y, D. Stewart. Véase: Gay, P. (1967): *The Enlightenment: An Interpretation*, primer volumen, Alfred A. Knopf, New York, pág. 17.

⁷⁶ García Pelayo, M. (1991): «La teoría social de la Fisiocracia», obra citada, pág. 2254. Aún cuando García Pelayo dedica su artículo al análisis de los fisiócratas recuerda que éstos son contemporáneos de Ferguson y que ambos siguen una misma línea al plantear que no existe un estado de naturaleza en el que los hombres vivan sin contactos entre sí, ni tampoco la sociedad se forma mediante el impulso de un poder político exterior. Las razones de la sociedad están dadas en la constitución misma del hombre y su formación acaece de manera espontánea, mediante el contacto, la costumbre de verse, la confianza que a partir de ello se encarna, de la ayuda mutua que se prestan unos a otros, de las alianzas familiares, etc.

⁷⁷ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 22. Ferguson admira profundamente a Montesquieu y le cita con frecuencia a lo largo de sus obras. Sobre la influencia del bordelés en Ferguson y en los demás pensadores de la Ilustración escocesa Meek señala: «La Escuela Histórica Escocesa, como todas las otras escuelas de este tipo, tenía, por supuesto, sus predecesores. Entre ellos, la más grande influencia era, probablemente, aquella de Montesquieu, con su insistencia en la importancia del hecho que «el hombre nace en la sociedad y allí permanece», y su interés central en las relaciones evolutivas entre las leyes y el medio ambiente. Todos los miembros de esta Escuela admiraban enormemente a Montesquieu. Meek, R.L. (1967): *Economics and Ideology and other Essays*, Chapman and Hall Ltd. En este mismo sentido se pronuncia la profesora Iglesias -especialista en el pensamiento del bordelés- quien afirma: «el *président-à-mortier* influye sobre los filósofos escoceses de la segunda mitad del siglo, especialmente sobre Ferguson; la distinción entre despotismo y monarquía, la vinculación entre corrupción y esclavitud política, y la teoría de los climas, son todos ellos temas que Ferguson desarrolla a partir de *Esprit des Lois*. Hasta hay entre los dos autores un cierto contexto social relativamente similar, al estar situados ambos en la encrucijada de dos épocas y diferenciarse tanto del reaccionarismo como del liberalismo extremados, esforzándose por guardar un equilibrio activo». Iglesias, M. C. (1984): *El pensamiento de Montesquieu*, Alianza Editorial, Madrid, pág. 55. Cfr. Macrae para quien Ferguson

siempre ha vivido en ella. El estado natural del hombre es el estado colectivo o social, éste, aun en su condición primitiva, ha sido siempre social; la sociedad y el uso del lenguaje le han sido siempre naturales. Desde el punto de vista biológico y cultural el hombre es un *socius* y se encuentra limitado por los vínculos que establece con sus prójimos, tiene sus raíces en el grupo y sus energías pocas veces encuentran expresión si no es al lado de sus compañeros. La importancia para Ferguson de esta perspectiva la compila Hill en una frase: «la teoría del orden espontáneo o de las consecuencias involuntarias es el núcleo del principio organizativo de todo el sistema de pensamiento de Ferguson»⁷⁸.

El catedrático de Filosofía Natural de la Universidad de Edimburgo no considera al estado de naturaleza como una situación asocial del hombre, para él, como hemos dicho, éste siempre vive en sociedad. Hasta este momento está de acuerdo con Locke, pero no le sigue porque, desde su punto de vista, la sociedad civil no es producto del contrato⁷⁹ ni de una imposición, sino que es lo natural en el hombre, tal y como sucede en otros animales gregarios. Según el escocés, las teorías que afirman que los hombres viven aislados o en grupos muy pequeños o perdidos como prácticamente negando la sociedad, es una ficción de la mente de algunos autores. Así, el planteamiento de Ferguson desvanece, sintetiza Giner, «las abstracciones históricas del pensamiento de Locke y la, tan sólo publicada un lustro antes, de Rousseau»⁸⁰.

«constantemente hace referencias de agradecimiento a Montesquieu, pero de hecho el *Ensayo* es diferente en la forma a el *Espíritu de las Leyes* porque éste no solamente contiene ráfagas de inspiración sobre nuevas perspectivas sociológicas en medio de una disquisición polémica y mal organizada sobre la política sino que también es un intento por subrayar los elementos estructurales de la sociedad, de analizar las principales posibilidades de tales estructuras y explicar los cambios que suceden en tales sociedades. Ferguson, por supuesto, carece del genio y la originalidad de Montesquieu, pero él es antes que nada un sociólogo». Macrae, D. (1969): Adam Ferguson, en AA.VV.: *The Founding Fathers of Social Science*, edición a cargo de T. Raison, Scholar Press, London, pág. 20.

⁷⁸ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», en *Archives Europeennes de Sociologie*, vol. 1, núm. 37, pág. 208.

⁷⁹ Hay quienes incluso arguyen que el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* fue «escrito sin duda como una contraposición a algunas de las ideas vertidas por Locke en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*». Salcedo, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», en *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, núm. 2, pág. 155.

⁸⁰ Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág. 40.

En efecto, uno de los datos más significativos respecto de los orígenes y del desarrollo de la sociedad es que, con Hume a la cabeza, ningún pensador de la Ilustración escocesa aprueba la hipótesis de que ésta fuese el resultado de un contrato. Todos ellos coinciden en que las concepciones contractualistas son históricamente impropias⁶¹. El rechazo de quien fuera el bibliotecario sucesor de Hume en la *Advocates Library* de Edimburgo, a la interpretación de que el hombre es un individuo aislado que se une con otros semejantes para protegerse de elementos hostiles se comprueba con mayor evidencia en la siguiente cita,

«la humanidad debe considerarse en grupos, como siempre ha existido: la historia de los individuos es solamente una parte de los pensamientos y sentimientos que han mantenido desde el punto de vista de su especie; y cada experimento en esta materia debe hacerse considerando sociedades completas, no individuos aislados»⁶².

Es interesante esta interpretación por lo que tiene de rechazo a las teorías contractuales⁶³. Como se ha expuesto ya, Ferguson no intenta explicar la

⁶¹ Coleman sugiere que siguiendo los pasos de Hume las aportaciones más substanciales de una nueva aproximación histórica al origen de la sociedad aparecen en las siguientes obras: *Lecturas de Jurisprudencia de Smith*; en el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson; y, en *El origen de la distinción de rangos* de Millar. Coleman, J. (1989): voz «Ilustración Escocesa», en *Enciclopedia del Pensamiento Político*, dirigida por David Miller, versión española de Ma. Teresa Casado Rodríguez y revisión técnica de Miguel Requena, Alianza Editorial, Madrid, pág. 292. En este mismo sentido véase: Colomer, J. L. (1991): «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas», obra citada, pág. 46.

⁶² Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 6.

⁶³ Sobre esta cuestión resulta igualmente significativo el hecho señalado por algunos autores de que es en los adversarios del Derecho natural racionalista –especialmente de la teoría contractual– en donde se encuentran los fundadores de la moderna sociología, si bien, ésta no es necesariamente una afirmación de causa efecto. Autores tales como Sombart sostienen la premisa de que los adversarios de Hobbes son los fundadores de la moderna sociología occidental. La idea es la siguiente: «la sociedad humana no es ningún Estado radicalmente distinto de la naturaleza; antes al contrario, es, justamente con la cultura, que ella alberga en su seno, un trozo de la naturaleza». Desde su punto de vista, las obras de los pensadores ingleses del siglo XVIII son de un notable rigor y en ellas se desarrollan amplios y exhaustivos planteamientos sobre una serie de cuestiones en las que la aportación de datos es inmensa. De todos ellos, [afirma Sombart], sólo Ferguson (...) no ha recibido el reconocimiento que merece». Sombart, W. (1962): *Noo Sociología*, trad. de Jesús Tobío Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, pág. 30. Otros autores son más explícitos en sus afirmaciones, tal es el caso de Gumpłowicz quien pone el acento en las aportaciones Fergusonianas sobre el conflicto y en la lucha como fundamento de la vida social, y considera al *Ensayo* como la primera historia natural de la sociedad civil y a Ferguson como el primer sociólogo. Gumpłowicz, *Die soziologische Staatsidee*, 2ª ed., Innsbruck, 1902, págs. 77-80. Barnes y Becker preconizan que «no se ha reconocido suficientemente el mérito de las contribuciones de Ferguson al desarrollo de la sociología histórica. (...). «Dejando aparte ciertas distinciones formales y de terminología que tienen su origen en Saint Simon y en

organización política en términos contractuales, como Hobbes, Locke o Rousseau, sino que busca destacar algunas características distintivas de la sociedad civil. Para él, la vida en sociedad es un fenómeno propio de la especie humana, no el resultado de un proceso de naturaleza racional. Ahora bien, las formas posteriores de organización sí son la consecuencia de contratos o bien imposiciones por la fuerza, pero el mero hecho de la vida en común es natural e inherente a la naturaleza humana.

Si ya no es necesario buscar en un principio trascendente la causa última de la organización de los hombres en la sociedad, conviene entonces, como señalamos desde el principio, partir del individuo como elemento primario y examinar cuáles son las razones por las que éste se une a otros individuos. La sociabilidad de los individuos no es tan sólo un hecho a tomar en cuenta, una especie de accidente de la historia humana, sino un suceso importante de la naturaleza. Efectivamente, como tendremos oportunidad de ver, la cuestión de la definición política de la relación entre los individuos y la sociedad es una de las mayores preocupaciones de Ferguson.

Los principios por los que se unen los hombres los he delimitado en tres incisos: la necesidad, las tendencias innatas y los hábitos⁸⁴.

Comte, el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson, aparecido en 1765 (sic) constituye un tratado de sociología en la misma medida que el estudio de la «física social» hecho por Comte en su *Filosofía positiva*» Barnes, H.E. y Becker, H. (1945): *Historia del pensamiento social*, obra citada, p. 535. Estudiosos más contemporáneos como Macrae también sostienen esta tesis: «yo veo a Ferguson, creo que correctamente, como el primer sociólogo. (...) La sociología comenzó con Ferguson. Él se dio cuenta de lo esencial de su naturaleza y a partir de ahí se desarrollaron proposiciones de una nueva especie, sobre todo en sus interrelaciones sistemáticas». Macrae, D. (1969): *Adam Ferguson*, obra citada, pág. 24 y ss. De este mismo autor véase: (1966): «Adam Ferguson: Sociologist» en *New Society*, vol. 24, págs. 792-794. Más moderados se presentan L. Schneider y Gómez Arboleya, el estadounidense comienza su introducción diciendo que: «los moralistas escoceses son hombres cuyo trabajo, en una gran variedad de áreas, incluían muchos aspectos que hoy en día, calificaríamos como de sociológicos»; por su parte el español señala que «la sociología está en *in nuce* en la espléndida obra del escocés». AA.VV. (1967): *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, introducción y edición a cargo de L. Schneider, University of Chicago Press, Chicago, pág. XI; y, Gómez Arboleya, E. (1957): *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, pág. 277. Creo que es importante reivindicar el papel de Ferguson como sociólogo, pero no es mi objetivo constatar si es o no el fundador de la sociología, esta cuestión, incluso, me parece irrelevante, ya que en mi opinión, la paternidad del cambio en la forma de razonar sobre la sociedad debería atribuirse a un colectivo antes que a una persona aislada.

⁸⁴ Véanse: Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 25 y ss. Sobre los aspectos dinámicos de la naturaleza humana Lehmann afirma que Ferguson les atribuye una

a.1) La necesidad.

Se ha dicho antes que los hombres no crearon la sociedad sino que siempre han vivido en ella porque en ella han nacido. La necesidad y las circunstancias externas los han llevado a tratar de perfeccionar la sociedad y a crear instituciones sociales. Asimismo, los hombres han ido estableciendo el gobierno impulsados por sus deseos y necesidades a medida que éstas y aquéllos han ido desarrollándose.

Si bien el escocés rechaza las explicaciones racionalistas del origen de la sociedad y de las instituciones sociales como simples resultados de calculadas ventajas, no desdeña la necesidad de llevar a cabo pactos para instaurar la seguridad, y para tal fin plantea un esfuerzo colectivo basado en la cooperación. Sin embargo, a pesar de que esto tiene una importante influencia en la organización de las relaciones humanas, Ferguson se muestra cauteloso:

«Los hombres están lejos de valorar a la sociedad en razón de sus ventajas simplemente externas, que están por lo común más presentes donde esas ventajas son menos frecuentes y son de más confianza cuando el tributo a la alianza se paga con sangre. El afecto funciona con mayor fuerza, cuando tropieza con mayores dificultades. El corazón del padre se vuelve más solícito cuando acechan al hijo peligros y contrariedades. En el corazón del hombre se redobra la llama con los sufrimientos o desgracias de un amigo, o cuando el país necesita su ayuda»⁶⁵.

Los hombres, destaca Ferguson, continuamente «atribuimos los motivos de la conducta humana a aquellas consideraciones que se nos ocurren en las horas de retiro y de fría reflexión» donde frecuentemente no descubrimos nada importante, aparte de los fines deliberados del interés. «Y una gran obra como la de formar la sociedad debe, en nuestro conocimiento, surgir de profundas reflexiones y

exagerada importancia como factores de la evolución social. «De hecho, éste es el fundamento sobre el que Ferguson sustenta todas sus interpretaciones. Todos los otros factores y fuerzas que funcionan y construyen la sociedad implican a ésta». Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 111.

mantenerse al tener en cuenta las ventajas que se derivan para la humanidad del trato y la ayuda mutua»⁸⁶. Pero a pesar de la necesidad de la reciprocidad y de la cooperación, precisamente en las sociedades civiles comerciales, como veremos con detalle más adelante, parece suceder lo contrario,

«es aquí, realmente, donde acaso el hombre se encuentra aislado y solitario, donde encuentra un motivo que le sitúa en competencia con sus semejantes y trata con ellos, como con su ganado y su tierra, en función de los beneficios que le reportan. Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos de afecto se han roto»⁸⁷.

A pesar de estas actitudes es preciso señalar que la sociedad tiene cimientos -y esto es central en el pensamiento de Ferguson⁸⁸- en sólidos fundamentos retomados de la virtud clásica y no sólo en un mero cálculo de utilidades o de necesidades. En los apartados siguientes intentaré exponer estos fundamentos.

a.2) Tendencias innatas.

El hombre está destinado por las circunstancias de su vida a tomar una parte activa en el ámbito en el que éste se desarrolla. Su subsistencia se encuentra sujeta a ello. Al nacer en la sociedad, depende en primera instancia, de sus padres; sus pasiones y afectos tienen más poder que su interés; la autoconservación lo conduce a establecer su propia familia. En los *Principios de la moral y la ciencia política* Ferguson afirma que «el hombre requiere de la compañía de sus semejantes para satisfacer sus pasatiempos. El hombre puede

⁸⁵ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 24.

⁸⁶ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 22-23.

⁸⁷ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 25.

⁸⁸ Véanse a este respecto los argumentos de: Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, págs. 50 y 51.

ser un asociado, pero no un solitario; aunque se comporte insociable, él necesita de la sociedad»⁸⁹.

Desde este punto de vista, el hombre tiene como finalidad la supervivencia, ésta lo empuja a obrar para satisfacer sus necesidades vitales: la alimentación, la reproducción, etc. Sus acciones responden a un fin directamente utilitario que tiene su razón de ser en la necesidad de la conservación de la especie. Estas acciones producen efectos a largo plazo y explican el desarrollo de la riqueza y de «las artes» (comercio, industria, letras, etc.) como las llama Ferguson.

A decir del escocés, los grupos se caracterizan siempre por una cierta solidaridad o interdependencia mutua y amistosa que hacen de la hobbesiana «*bellum omnium contra omnes*» una caricatura de la realidad social. Los hombres, al contrario de los animales, tienen una capacidad innata «para consultar, persuadir u oponerse y luchar con sus semejantes en la sociedad»⁹⁰.

Este énfasis en las tendencias sociales innatas es abordada una y otra vez por Ferguson, pero a pesar de ello, no pierde de vista otro elemento al que considera aún más importante: el hábito (la costumbre). Éste determina los sentimientos, las opiniones y los juicios de los hombres.

a.3) Los hábitos.

Al igual que muchos de los pensadores de la época ilustrada, Ferguson lleva a cabo un largo tratamiento de los hábitos y les asigna un papel central en la vida social y en el progreso moral. El hombre adquiere el hábito gracias a una larga práctica que va acompañada de la inteligencia (ésta comienza siendo una simple capacidad que al desarrollarse reemplaza al instinto), lo que dota al hombre de una naturaleza progresiva. De los hábitos nace todo: las formas de pensar, de amar, e inclusive, las formas de gobierno. La siguiente cita, que me

⁸⁹ Ferguson, A. (1973): *Principles of Moral and Political Science*, obra citada, pág. 329.

⁹⁰ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 276.

permite reproducir a pesar de su extensión, subraya con claridad lo que aquí se sostiene,

«... el amor paternal (...) atrae más hacia sí al mezclarse el cariño y el recuerdo de los primeros afectos, debemos admitir la inclinación común al hombre y de los animales a mezclarse con el rebaño y seguir, sin reflexionar, la masa de su especie. Si esta inclinación se produjo desde el primer momento no lo sabemos; pero con los hombres acostumbrados a la compañía, sus goces y disgustos se consideran como los principales dolores o placeres de la vida humana. La tristeza y la melancolía se relacionan con la soledad, la alegría y el placer con el trato con otras personas...».

«... Pero ni la tendencia a mezclarse con el rebaño, ni el sentimiento de las ventajas que se derivan de esta situación comprende todos los principios por los que los hombres se unen. Esas hordas son incluso de una estructura débil, cuando se comparan al decidido ardor con que el hombre se vincula a su amigo, o a su tribu después de que han recorrido juntos por algún tiempo el camino de la fortuna. Los mutuos descubrimientos de generosidad, las pruebas compartidas de fortaleza, doblan los sentimientos de amistad y encienden una llama en el pecho del hombre que las consideraciones de interés personal o de seguridad no pueden apagar»⁹¹.

Para Ferguson, los hombres de otros tiempos, o los del mismo lugar pero de diferente rango social, se diferencian de los actuales por los hábitos. Éstos son las que determinan las maneras de un hombre.

Ahora bien, tal y como lo muestra la cita anterior, los hábitos no pueden darse sin sociedad, Ferguson pone especial énfasis en la conexión que se establece entre ambos. A partir de la costumbre se desarrolla la verdadera comunicación y que los hombres comparten las afecciones y las sensaciones. La importancia de esta afirmación puede ser sintetizada, siguiendo a Kettler, en dos argumentos. En primer lugar, el hábito, antes que nada, refuerza los lazos sociales que en realidad ya se encuentran establecidos: «el simple conocimiento y el hábito» escribe Ferguson «nutren el afecto y la experiencia de la sociedad atrayendo cada pasión de la mente humana a su lado»⁹². En segundo lugar, se aprecia en

⁹¹ Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 22-23.

⁹² Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 23.

todas las sociedades la existencia de una forma de pensar que los individuos adoptan sin ningún criterio racional o emocional sino simplemente por costumbre⁹³.

De acuerdo con nuestro pensador, los patrones de conducta del individuo están determinados por la situación cultural de la que forma parte, sus actitudes, independientemente de él mismo, están definidas por los valores existentes y la costumbre es «la llave que permite al hombre integrarse en su entorno psicosocial»⁹⁴. El desarrollo de las facultades humanas y cualidades morales dependen de la asociación humana. La valentía es un obsequio de la sociedad; el amor y la antipatía se presentan en ella; el egoísmo y el altruismo, el individualismo y la sociabilidad son tendencias extremas de la vida que tienen como referencia lo social y que se encuentran condicionados no solamente por la asociación humana sino también por los valores culturales. En suma, el hábito determina los sentimientos morales tanto de amor a uno mismo como de benevolencia hacia los demás (de amistad y de respeto).

En suma, las necesidades, las tendencias innatas y los hábitos dan cuenta de la dependencia del individuo del grupo. Por ello, Ferguson reitera la necesidad de ver al hombre en sociedad y entender así su vida como un todo. Incluso, para el escocés, el instinto y el hábito son factores de organización social más importantes que la razón.

a.4) El clima y el medio geográfico.

De acuerdo con Ferguson las acciones y las instituciones se encuentran condicionadas por las conductas de los hombres en sociedad y estos comportamientos están determinados a su vez por una serie de elementos externos, de los cuales se pueden destacar tres: el clima y la situación, el

⁹³ Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada, págs. 194 y 195.

⁹⁴ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 213.

conflicto entre los individuos y entre los grupos y, la técnica y la división del trabajo⁹⁵. Los dos últimos serán analizados más adelante, por lo que aquí únicamente subrayaré lo referente al primer aspecto.

Los estudios sobre la influencia del medio físico sobre el hombre y la sociedad humana fueron notables en el periodo que va de finales del siglo XVII a principios del XIX y Ferguson es un ejemplo digno de ello. El escocés lleva a cabo un análisis empírico -donde muestra la aplicación de sus criterios sociológicos- y presenta parte de sus resultados en la primera sección de la tercera parte del *Ensayo* al que denomina: «Sobre las influencias del clima y su situación».

Sobre este tema Ferguson muestra abiertamente la influencia que sobre él ejercieron tanto Rousseau como Montesquieu. El autor del *Espíritu de las Leyes* parte, corrobora Iglesias, «de una cierta constancia en los comportamientos de la especie humana (y) analiza cómo se plasman en una diversidad de modos, leyes y costumbres, influidos en principio por factores externos interrelacionados -clima, comercio, condiciones sociales y morales»⁹⁶. De este modo, tanto en Montesquieu como en Ferguson la naturaleza humana como pieza de la naturaleza general se encuentra condicionada, entre otras cosas, por la representación global del universo físico.

El miembro honorario de la Academia de Ciencias de Berlín repite constantemente en su *Ensayo* que la latitud, la altura, la temperatura, la cercanía del mar, las características del terreno, en una palabra, el medio geográfico, influyen en la conducta de los hombres y, por tanto, en la sociedad:

«... Si pasamos (...) a una descripción más minuciosa del hombre mismo a medida que ha ocupado los diferentes climas y ha diversificado su temperamento, complexión y carácter, nos

⁹⁵ Para un tratamiento más amplio de todos estos factores véanse: Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada; págs. 225 y ss.; y, Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, págs. 95 y ss.

⁹⁶ Iglesias, M^a. C. (1984): *El pensamiento de Montesquieu*, obra citada, pág. 307. Sigamos la descripción que hace Iglesias respecto a este tema ya que encaja perfectamente con el sistema de pensamiento de Ferguson. «La naturaleza humana para Montesquieu aparecería a la vez como dato primario y como producto histórico en una doble superposición por la que ciertas tendencias pertenecen al hombre mismo y otras serían adquiridas en su relación con el medio físico y social. En cualquier caso, en el origen de la sociedad civil y en el establecimiento del gobierno, incide el sustrato naturalista de Montesquieu». Pág. 307.

encontramos con una gran variedad de genio, correspondiente a los efectos de su conducta y al resultado de su historia»⁹⁷.

En el fondo de estas afirmaciones subyace la idea de que la naturaleza humana es variable⁹⁸ y que esa variación se relaciona directamente con el medio físico (clima y país) y con el medio social (necesidades, tendencias innatas y hábitos) o por decirlo en términos actuales con Giner, serían factores denominados por los sociólogos como cultura y estructura social.

b) La travesía hacia la civilización: los estadios de la evolución social.

El análisis que hasta ahora se ha hecho del *Ensayo* ha evidenciado que se trata de una «historia natural» del hombre en tanto que evoluciona, al tiempo que pasa de la sociedad salvaje a la civilizada⁹⁹ antes y después del establecimiento de la propiedad. Las fases de esta gran transición de carácter progresivo de lo salvaje a lo civilizado «de lo primitivo a lo «pulido» (*polished*)¹⁰⁰» dan cuenta del camino hasta llegar, afirma Giner, «a aquella forma de vida colectiva que se da únicamente en aquellos países que han conseguido desarrollar una sociedad civil»¹⁰¹.

⁹⁷ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 143 y 144. Es preciso señalar que aunque Ferguson cree que el clima afecta al carácter de las personas así como a sus reacciones mentales y a sus propósitos intelectuales, no hace conjeturas aventuradas ya que afirma: «aún somos incapaces de explicar en qué forma el clima puede afectar el temperamento o fomentar el genio de sus habitantes». Pág. 149.

⁹⁸ La tesis tradicional negaba la invariabilidad del espíritu humano, para sus seguidores el hombre era esencialmente el mismo a través de todos los tiempos y lugares. Véase: Giner, S. (1992): *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, págs. 325 y ss.

⁹⁹ Para un tratamiento global sobre este tema puede verse: Carrive, P. (1988): «L'idée d'histoire naturelle de l'humanité" chez les philosophes écossais du XVIII^e s.», en Idem: *Entre forme et histoire*, Klincksieck, Paris.

¹⁰⁰ No existe un término en español que signifique con exactitud lo que Ferguson quería decir con *Polished*, las traducciones varían entre la caballerosidad, lo cortés, lo pulido, lo culto, lo distinguido, las buenas maneras. Aquí utilizaré indistintamente cualquiera de estos términos.

¹⁰¹ Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág. 41. En torno al alcance de este estudio histórico social basado en un análisis de hechos empíricos en el que se delinea una distinción entre salvajismo, barbarie y civilización y que encontramos tanto en el *Ensayo* como en los *Principios de moral y ciencia política*, puede señalarse que «es recuperada por la sociología y la antropología contemporáneas, al tiempo que muestra las ventajas y daños del proceso de división del trabajo en la sociedad». Colomer, J. L. (1991):

Ahora bien, veamos de manera breve los estadios del curso de la evolución social, que dan cuenta de cómo las sociedades pasan por el salvajismo y la barbarie antes de llegar a la sociedad civil, es decir, a la sociedad civilizada¹⁰². Sólo haré una sucinta mención de cada una de estas fases y en el apartado siguiente pondré énfasis en las características y en los factores que están presentes en esta evolución. Como veremos, al escocés le interesa contrastar el orden civil (civilizador) con el de otras sociedades, como pueden ser las prehistóricas y/o los despotismos orientales y occidentales¹⁰³.

b.1) El salvajismo.

En sus primeras etapas las sociedades eran primitivas y se encontraban en un estado de relativa uniformidad; las artes eran mínimas y las sociedades pequeñas e indiferenciadas. Existe una, aunque minúscula, falta de equidad social entre sus miembros, en primera instancia, porque la propiedad se encuentra relativamente ausente y en segunda, porque las desigualdades que existen son básicamente desigualdades de mérito. Así también, las diferencias jerárquicas eran insignificantes. El incremento en las divergencias entre las sociedades vino

«Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas», obra citada, pág. 46.

¹⁰² Es necesario referirse a estas historias, señala nuestro pensador, antes que conjeturar o imaginar que el hombre original es la negación de todas nuestras virtudes. A veces, creemos que nosotros somos los modelos de civilización, y ahí donde nuestros rasgos no aparecen, pensamos que no hay nada que merezca ser conocido. Los hombres de la época moderna «generalmente somos incapaces de concebir cómo la humanidad puede subsistir bajo costumbres y modos tan extremadamente diferentes a los nuestros y somos propensos a exagerar las miserias de los tiempos incivilizados al imaginarnos lo que seríamos capaces de sufrir en una situación a la que no estamos acostumbrados. Pero cada época tiene sus consuelos, junto a sus sufrimientos». Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 133. Sobre este punto véase: Carrive, P. (1992): voz «Adam Ferguson», en AA.VV.: *Les Ouvres Philosophiques, Dictionnaire*, volumen dirigido por Jean-François Mattéi, publicación bajo la dirección de André Jacob, tomo I, Philosophie occidentale: III^e millénaire av. J.C.-1889, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 1140.

¹⁰³ No obstante, hay que hacer hincapié nuevamente en que no se trata de una construcción abstracta que opone un antes y un después. Como recuerda Gautier «no hay y no ha habido jamás un momento prehistórico, fuera de la historia -el estado de naturaleza- a partir del cual, por una decisión racional y consciente, los hombres se introducen en una historia, en un momento evolutivo. Por lo tanto, no hay estado

solamente en el momento en que creció la complejidad, se incrementó la división del trabajo y cuando cambió la situación de tal forma que se vieron obligados a buscar nuevas formas de adaptación¹⁰⁴.

b.2) La barbarie.

Con el transcurrir del tiempo las sociedades avanzan en las artes (comerciales, industriales, literarias, etc.). Ellas perfeccionan su situación acumulando bienestar y estableciendo la propiedad. Con el incremento del bienestar y la división de funciones comienzan a generarse las desigualdades. Se incrementan las contiendas y se instituyen los rangos y la subordinación. Las hostilidades comienzan a crecer y la sociedad va adquiriendo un carácter militar. Los hábitos guerreros se imponen, pero «incluso en esta situación la humanidad es generosa y hospitalaria con los extraños, así como amable, afectuosa y gentil en su sociedad doméstica»¹⁰⁵.

b.3) La sociedad civilizada.

Cuando la vida colectiva se ha civilizado se consigue desarrollar una sociedad civil. Sin embargo, es complicado hacer generalizaciones respecto de las características de los estadios más avanzados de la sociedad. Lo que sí podemos afirmar es que se trata de una sociedad determinada por las fuerzas del mercado, pero también, y en mayor medida, por las responsabilidades morales, las reglas legales y los cánones culturales. Así, en palabras de Forbes, la civilización se define por los niveles de virtud pública y cohesión social que

de naturaleza, o más bien, sólo hay un estado de naturaleza y este se inscribe en una historia. Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, obra citada, pág. 46.

¹⁰⁴ Véase: Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 198 y ss

¹⁰⁵ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 128.

alcanza la sociedad civil¹⁰⁶. En este sentido, las fases de la evolución social, a las que escuetamente he hecho referencia, plantean una concepción de la evolución que es biológica, pero más que nada, social y cultural.

En los siguientes apartados se hace una exposición de los factores de la sociedad civil. Aquí sólo me limitare a mencionar, de acuerdo con el hilo conductor que estamos siguiendo, algunas consecuencias del tratamiento antropológico que sobre la evolución social plantea Ferguson.

El recurrir a la historia de la humanidad coadyuva a la búsqueda sobre lo qué es ésta y cuál ha sido su naturaleza. La presentación del testimonio mediante el argumento histórico pone, de entrada, al hombre en un conjunto evolutivo, en un movimiento que lo transforma, ya que esta naturaleza se encuentra dotada de una virtud singular: es perfectible, es susceptible de progreso, de evolución. El fundador de la *Royal Society of Edinburgh* dice al respecto:

«Las cualidades del padre no se transmiten por herencia a sus hijos, ni el progreso humano puede considerarse como una mutación física de la especie. El individuo en todas las edades debe realizar el mismo recorrido de la infancia a la virilidad, y cada niño o persona ignorante es un modelo actual de lo que fue el hombre en su estado original. Empieza su desarrollo con las ventajas peculiares de la época, pero su talento natural es probablemente el mismo, el uso y la aplicación de su talento cambia, y los hombres continúan unidos progresando en sus esfuerzos a lo largo de los tiempos, edificando sobre los cimientos dejados por sus antepasados, y en una sucesión de años, tienden a la perfección en el empleo de sus facultades, para lo que es necesario la ayuda de una larga experiencia y para lo que es preciso combinar los esfuerzos de muchas generaciones»¹⁰⁷.

Esta cita me permite acentuar el paralelismo existente entre el individuo entendido como un ser singular y el individuo como especie, como parte de la humanidad. Esta relación es esencial porque deriva de una visión del hombre como ser social. Hablar del hombre o de su componente social es invocar a la humanidad.

¹⁰⁶ Forbes, D. (1967): «Adam Ferguson and the Idea of Community», en AA.VV: *Edinburgh in the Age of the Reason. A Commemoration*, Edinburgh University Press., pág. 43.

¹⁰⁷ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 7.

Esta evolución muestra la existencia de una serie de procesos acumulativos, lentos y graduales, nacidos de la experiencia y alimentados de tal forma que hacen imposible que el orden de las generaciones pueda ser intercambiable. Existe un sentido, un progreso por el cual éstas se siguen y, probablemente sea éste mismo el que haga que sean divergentes. Se presenta, por tanto, en cada generación y en cada individuo una singularidad -también perfectible- basada en su propia experiencia. El tiempo de cada una de ellas es un tiempo propio, específico, que no tiene ninguna relación con los momentos lógicos y ficticios propios de los teóricos del Contrato. El sentido profundo de esta perspectiva está bien descrito por Lehmann cuando sostiene que en esta parte se encuentra -aunque no únicamente-, implícita o explícitamente, uno de los más cruciales ataques al intelectualismo o racionalismo de los siglos XVII y XVIII que fundamentaban el origen de la sociedad y los cambios sociales en procesos racionales, nos encontramos ante «un total desmantelamiento de la teoría del contrato social sobre el origen de la sociedad y el Estado»¹⁰⁸.

En suma, los análisis empíricos de Ferguson están determinados por la particularidad de un tiempo histórico, un tiempo singular que reviste necesariamente un sentido, un progreso. No obstante, hay que tener cuidado con estas afirmaciones porque Ferguson, como bien subraya Keane, «no es un apologista del progreso»¹⁰⁹. La civilización, como veremos más adelante, puede ser reversible, los hombres no la alcanzan y permanecen para siempre en ella. Las sociedades civiles pueden ser civilizadas (*polished*) pero también son susceptibles de caer en la corrupción y debilitarse.

B) Tres fundamentos del hombre. Contingencias determinantes en la conformación de la sociedad civil

Quiero insistir aquí en la importancia de tres fundamentos de la naturaleza humana que considero esenciales ya que ejercen un papel determinante en la

¹⁰⁸ Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 93.

configuración de la sociedad civil. Me refiero, en primer lugar, a la dependencia que tiene el hombre de la estructura social de la que forma parte; en segundo, al hecho de que el hombre es un ser esencialmente activo; y, en tercer lugar, a la presencia de una dualidad constitutiva de la naturaleza humana que consiste en la presencia de comportamientos tanto ético-políticos como económicos.

a) El hombre como expresión de la estructura social.

Con base en todo lo expuesto hasta ahora, quiero subrayar que si bien es cierto que la sociedad tiene su origen y se conforma en la naturaleza del individuo y por la necesidad de continuidad de su existencia, en sus tendencias instintivas y en la naturaleza de la mente humana, es igualmente cierto -y a decir de Lehmann y Gautier en ello reside lo más importante de la propuesta de este pensador del siglo XVIII- que el individuo depende, para el desarrollo de sus capacidades, del grupo del cual forma parte, de la estructura social en la que se encuentra y de los valores culturales que han posibilitado su creación¹⁰⁹.

Es preciso destacar que el individuo actúa mejor y es más feliz cuando se encuentra en grupos sociales, en otras palabras, cuando se halla bajo el amparo de la sociedad. La sociedad civil es posible gracias «al sentimiento de afinidad entre los miembros de una comunidad la cual garantiza el respeto a la ley, la protección a la propiedad y la regulación democrática de la autoridad»¹¹¹ sintetiza Jeffrey Alexander.

En suma, el desarrollo de las facultades humanas y de las cualidades morales dependen de la asociación humana. El hombre siempre debe ser visto de cara a

¹⁰⁹ Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850», obra citada.

¹¹⁰ Véanse: Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 53; y, Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, obra citada, págs. 45 y ss.

¹¹¹ Alexander, J. (1993): «Retorno a la democracia: la solidaridad universalista y el mundo» en AA.VV: *Modernización económica, democracia política y democracia social*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, pág. 52.

su interdependencia con los ámbitos de la actividad social. Dice el propio Ferguson que de la unión de los hombres,

«se derivan no solamente la fuerza, sino también la misma razón de sus emociones más agradables, no sólo la mejor parte, sino casi el todo de su carácter nacional. Si se envía al hombre solo al desierto, es como planta privada de sus raíces, la forma puede realmente permanecer, pero cada facultad disminuye y se marchita, la persona y el carácter humano dejan de existir»¹¹².

Esta visión del hombre le ha valido a Ferguson el calificativo de colectivista, o de comunitario¹¹³, pero independientemente de ello, es cierto que para su estudio de la humanidad el autor del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* pone el acento en el análisis de comunidades o colectivos sociales, en donde sus componentes no son necesariamente la suma de los componentes de los individuos que la constituyen, aunque tampoco busca explicar los fenómenos sociales a partir de comportamientos colectivos, como sugiere el holismo metodológico. Lo que Ferguson sugiere es que cualquier explicación individual requiere de alusiones sociales; en todo comportamiento individual hay influencia social, hay factores -culturales, educativos, etc.- que determinan la conducta, pero ello no quiere decir que cada uno de los hombres no sea una entidad individual.

b) El hombre como ser esencialmente activo.

Uno de los aspectos más importantes de la teoría política de Ferguson es su percepción de que el hombre es un ser esencialmente activo, que sólo se

¹¹² Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 24.

¹¹³ Véase Salcedo quien sostiene que «la individualidad está fundamentalmente relegada al colectivo, sobre todo en el aspecto metodológico. (...) El individuo como motor de la sociedad no existe en Ferguson, ferviente colectivista en la misma dirección en la que se manifestara, posteriormente, Marx o Durkheim». Salcedo, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», obra citada, pág. 156. Véase la argumentación desarrollada por Pérez-Díaz quien señala que con base en la importancia que Ferguson adjudica a la virtud y a las costumbres como ejes transversales de las sociedades civiles -antiguas y modernas- se puede sugerir que Ferguson se encuentra en un esfera de convergencia entre la tradición liberal individualista y la tradición comunitaria. Pérez-Díaz, V. (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, obra citada, pág. 40.

siente pleno cuando despliega todas sus potencialidades. El hombre crece con la lucha, con el dinamismo, con el movimiento.

El hombre como especie, es un hombre en movimiento, es un hombre activo. La actividad aumenta la inteligencia y desarrolla las facultades de aprehensión así como la creatividad, y todo ello genera progreso. El hombre se realiza en la actividad porque ésta es el motor de la vida por excelencia, como dice Kettler, luchar por conseguir "nuevos objetos" es, en sí mismo, una parte de la virtud¹¹⁴. De esta manera, lo que diferencia al hombre de los otros seres vivientes es el movimiento porque éste significa creación y experiencia; como tal es susceptible de promover la reflexión y la participación, y por esta razón se lleva a cabo el progreso.

En efecto, la actividad otorga experiencia y de ello se derivan la educación y las facultades de la inteligencia así como la sensibilidad. Como nos recuerda Gautier «la experiencia es movimiento adaptado y mediante la enseñanza (ensayo y error) que ella hace posible, el hombre puede progresar»¹¹⁵. Las habilidades que da la experiencia se acumulan y hacen del hombre activo un ser con capacidad para adaptarse a poco más o menos cualquier situación, e incluso adaptar el medio ambiente que él mismo transforma. Y, siguiendo de nuevo a Gautier, «éste es el primer sentido que se le puede dar a la idea de progreso: la acumulación de resultados prácticos permite elaborar reglas de conducta»¹¹⁶.

De esta manera, la actividad es el principio motor por el cual el individuo existe y, siguiendo esta lógica, es a través de la acumulación de datos, que le ofrece su experiencia, que se perfecciona. Este proceso se lleva a cabo mediante el ejercicio de las conductas, de las reglas, de los valores y de las normas, es decir, a través de los hábitos. Como vimos, el hábito es el componente principal en la relación que se establece entre los hombres y la sociedad.

¹¹⁴ Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada, pág. 163.

¹¹⁵ Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, obra citada, pág. 49.

¹¹⁶ Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, obra citada, pág. 49.

El hombre siempre necesita algo mejor -en este sentido es progresista-. Por naturaleza es un ser activo y por tanto siempre tenderá a progresar, aunque es cierto, como veremos más abajo, que esta idea del progreso puede desviarse, decaer y corromperse. Pero aún así, el hombre debe moverse, debe esforzarse si quiere vivir y tanto más si no quiere caer en la perversión. Así se comprueba con mayor evidencia en la vida cotidiana, el hombre pasa la mayor parte de su vida laborando y el placer y el dolor que ello le genera es tan sólo una pequeña porción de la experiencia, lo que le nutre no es el placer sino la ocupación. Si todos los deseos de los hombres fueran satisfechos, la vida se convertiría en un gran peso. Como a principios de siglo dijo Janet «el movimiento es más importante que el placer mismo. El gran mal para el hombre es el reposo»¹¹⁷.

En suma, en Ferguson el movimiento se convierte en el principio de una teoría de la acción individual y en el motor contra la tendencia a la apatía y por consiguiente de freno al despotismo. Por tanto, el hombre dotado de virtud no es aquel que contempla pasivamente sino aquél que actúa, que obra para conseguir algo, aquel que con el impulso del movimiento inventa, construye y transforma su medio ambiente.

Tal es la importancia de la actividad que sólo a través de ésta o, por decir más claramente, de su ejercicio, se consigue la felicidad. Para Ferguson la felicidad reside en la actividad más que en el fin, o por mejor decir, el hombre es más feliz intentando conseguir un objetivo que en el hecho de haberlo obtenido: «Preguntar a las personas ocupadas: ¿dónde se encuentra la felicidad?, y ellas contestarán, seguramente, que en lograr algún objetivo inmediato. (...) Despojar al hombre de sus ocupaciones, acabar sus deseos, y la existencia será una carga y la repetición de los recuerdos un tormento»¹¹⁸. Así, nos dice nuestro pensador, la actividad del hombre tiene más importancia que el propio placer que persigue; «nuestra felicidad está constituida por nuestra actividad» sintetiza Carrive¹¹⁹.

¹¹⁷ Janet, P. (1910): *Historia de la ciencia política y sus relaciones con la moral*, obra citada, pág. 499.

¹¹⁸ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 53 y 54.

¹¹⁹ Carrive, P. (1992): voz «Adam Ferguson», obra citada, pág. 1140.

Más adelante se verá cómo la actividad y junto con ella el conflicto entre los hombres, juegan un papel central en la configuración de la sociedad civil¹²⁰.

c) La dualidad constitutiva de la naturaleza humana.

Una idea en la que quiero poner énfasis es en el hecho de que para Ferguson la naturaleza humana presenta una dualidad constitutiva. La acción humana tiene una doble finalidad, es decir, en ella se presentan tanto comportamientos ético-políticos como económicos y entre ambos existe un vínculo inseparable. Como señala Gray en referencia al enfoque sistemático de los pensadores de la Ilustración escocesa, «la distinción entre los aspectos económicos y políticos de la vida social no puede estar libre de arbitrariedades o artificialidad ya que existe una constante interacción entre ellos, y sobre todo, obedecen a los mismos principios explicativos y se ajustan a las mismas regularidades»¹²¹. Esta aclaración adquiere importancia en tanto da cuenta de que la elaboración del concepto de sociedad civil no estriba solamente sobre la prioridad del individuo entendido como sujeto cerrado en sí mismo, es decir, del individuo como un mero *homo oeconomicus*¹²², sino que constata que el hombre es una mixtura en la que la relación social, no se reduce a acciones humanas individuales, esto es, no es únicamente de intercambio mercantil. En este sentido,

¹²⁰ Un buen resumen sobre este aspecto es el presentado por Kettler quien expresa que en términos generales «los elementos conflictivos pueden ser agrupados bajo los títulos de “pasividad” y “activismo”. El primero de ellos incluye las enseñanzas morales que recomiendan la aquiescencia con el orden existente, principalmente en el sentido de un deseo de sumisión a la sabiduría de una benevolente providencia. Bajo “activismo” pueden reunirse los principios que empujan al hombre a lanzarse a una lucha por la perfección y, de ese modo, incita efectivamente al descontento con la situación existente. Hablando aun en términos muy generales, puede decirse que el recurso de Ferguson al primer modelo corresponde con su papel como ideólogo y transmisor a la juventud de los estándares morales socialmente respetables y que el segundo emerge de su posición como intelectual que implica una cierta medida de crítica por el mero hecho de que se ocupa de los estándares de conducta como problemáticos». Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada, págs. 140 y 141.

¹²¹ Gray, J. (1992): «El liberalismo y la Ilustración: contribuciones norteamericana, francesa y escocesa» en *Liberalismo*, obra citada, pág. 48.

¹²² Véase Gautier, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», obra citada.

encontramos en Ferguson una posición contraria al individualismo metodológico defendido, como vimos, por Locke.

Frente al establecimiento creciente de la economía¹²³ el escocés no cesa de subrayar la necesaria reducción que esta perspectiva implica para el individuo. Efectivamente, como señala Gautier, los primeros pensadores del individualismo económico «toman conciencia de los límites ligados a la regulación única de la sociedad civil por el mercado, donde la solución que se le dé a éste puede conducir a otras aporías»¹²⁴. Hay que tener en cuenta que si bien la representación del orden económico del mercado corresponde al principio de la armonía preestablecida, no es correcto querer reducir toda la concepción de la sociedad civil a esta dimensión. El sentido profundo de este planteamiento lo destaca bien Lechner al señalar que «llama la atención la temprana apreciación [de Ferguson] de que la integración de la sociedad civil capitalista se apoya no tanto en las fuerzas del mercado como en las responsabilidades morales, reglas legales y normas culturales»¹²⁵.

En efecto, Ferguson se preocupa, sintetiza Seligman, «por postular el sentido moral o la determinación universal de la benevolencia de la humanidad como un aspecto fundamental de la naturaleza humana». Por tanto, busca un equilibrio entre el amor de sí y la benevolencia social. Es este sentido moral el

¹²³ Recuérdese que para finales del siglo XVII la situación económica en Escocia es de subdesarrollo total y de auténtica crisis económica. Pero la unión de los sistemas político y social de Inglaterra y Escocia que tuvo lugar en 1707 hizo posible, hacia la segunda mitad del siglo, «la revolución social que tuvo lugar en la montaña, la colonización del Imperio británico por los escoceses, el desarrollo del comercio trasatlántico de Glasgow y la consiguiente industrialización de la región de Clyde. (...) el comercio americano y de las Indias Occidentales, principalmente de tabaco y algodón en rama, había transformado (...), no solamente a Glasgow, sino a todo el Clydeside, en una región comercial e industrial tan al día como cualquier otra de Inglaterra». Así, el mercado potencial de la economía, escocesa se multiplicó por veinte o treinta, con el consiguiente efecto expansivo en su estancada economía. Trevelyan, G. (1946): *Historia social de Inglaterra*, obra citada, págs. 474-475.

¹²⁴ Gautier, C. (1993): *L'invention de la société civile*, obra citada, pág. 25.

¹²⁵ Lechner, N. (1994): «La problemática invocación de la sociedad civil» ponencia presentada al VIII Encuentro Internacional de Ciencias Sociales en el marco de la Feria Internacional del Libro 1994, en Guadalajara, México, pág. 8.

que asegura la mutua compasión y defensa y es la base de una interacción entre los hombres que va más allá del puro cálculo mercantil¹²⁶.

Como veremos más adelante, desde el punto de vista del filósofo, no existe contradicción entre la vida pública y la vida privada de los individuos ya que el ciudadano moderno, en palabras de Pérez-Díaz, «era al mismo tiempo, un *homo oeconomicus* y un *homo politicus* y era precisamente lo uno porque era lo otro»¹²⁷. A partir de esta dualidad se despliega toda la naturaleza del hombre satisfaciéndose la condición necesaria para el mantenimiento de la sociedad civil. En otras palabras, se conserva la sociedad que es, en última instancia, la preocupación última del fin público.

C) Entre la virtud clásica del humanismo cívico y el liberalismo emergente. La configuración de la sociedad civil.

Anteriormente señalé que Ferguson hace un esbozo de la historia natural de la humanidad en su transición de una forma de vida bárbara a una forma de vida *polished* (elegante, culta, distinguida, de buenos modales, etc.), es decir, civilizada. Destaqué los estadios de la evolución social y puse el acento en algunos elementos constitutivos de la naturaleza humana con el objeto de aprehender la concepción de sociedad civil que elucida este ilustrado escocés. Ahora bien, una vez descrita la situación, quiero abordar ahora los componentes propios de esta sociedad civil que es, como he reiterado, la sociedad civilizada.

Para analizar las modernas sociedades civiles Ferguson, quien estaba obsesionado con la sociedad civil británica, hace un estudio comparativo entre éstas y las sociedades civiles de la Grecia clásica y la República Romana. Una de

¹²⁶ Seligman, A. (1995): «Animadversions upon Civil Society and Civil Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century» en AA.VV: *Civil Society. Theory, History, Comparison*, edición a cargo de John Hall, Polity Press, Cambridge, pág. 206. Unas líneas más abajo Seligman puntualiza que la idea de sociedad civil mantiene elementos de la tradición de la virtud cívica, y los considera de suma importancia para la vida individual. Las ideas de vanidad para Ferguson o de aprobación de Smith juegan este papel y proveen de lo básico para la simpatía natural y la afección moral. Ambos constituyen la naturaleza social de la existencia y la validez individual.

las influencias que más destacan en Ferguson es la de los estoicos; Hill nos recuerda que «para entender el lugar de Ferguson en la historia de las ideas es importante considerar cuáles son las fuentes que lo inspiraron. Desde el punto de vista clásico, las influencias más importantes son las de los Estoicos, específicamente los Estoicos Romanos»¹²⁷. Recuérdese que Ferguson es un gran conocedor de la época antigua como se comprueba con mayor evidencia en su ingente libro *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic* publicado en 1783¹²⁸. En él se percibe el profundo estudio que hace de las fábulas y las leyendas antiguas a las que considera revelan los sentimientos y las concepciones de la época en que ocurrieron, ellas son, para el escocés, las que determinan el carácter de un pueblo¹³⁰. El tomar a estas sociedades como modelo le sirve de base para extraer buena parte de sus conclusiones morales y sociales ya que piensa que cuando los hombres se civilizan comienzan a dedicarse a múltiples ocupaciones, se mueven en un terreno más vasto y emergen mayores diferencias.

Ahora bien, aunque estas sociedades antiguas son sociedades civiles, lo que a Ferguson le inquieta son las tendencias «civilizadoras» de las sociedades modernas, es decir, las consecuencias que el progreso de las artes comerciales e industriales genera; las contradicciones que produce la división del trabajo; y, la

¹²⁷ Pérez-Díaz, V. (1995): «The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges», obra citada, pág. 92.

¹²⁸ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 205. De esta autora y sobre el tema que nos ocupa véase también Hill, L. (1996): «Ferguson and Smith on 'Human Nature' 'Interest' and the role of Beneficence in Market Society» en *History of Economic Ideas*, núm. 4, vols. 1-2, pág. 356, Hill cree que el conocimiento del estoicismo le llegó a Ferguson a través de Shaftesbury y Hutcheson (tradujo las *Meditaciones* al inglés) y que la afición de Montesquieu por los estoicos le influyó notablemente. Véase el reconocimiento de este hecho en Gautier quien afirma que «Ferguson junto con Gibbon, fue en Inglaterra uno de los primeros filósofos que estudiaron científicamente los materiales de la historia antigua». Gautier, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», obra citada, pág. 140.

¹²⁹ Véase: Ferguson, A. (1783): *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, tres volúmenes, W. Strahan, T. Cadell, London.

¹³⁰ «Sería absurdo, expresa Ferguson, citar las fábulas de la *Ilíada* o la *Odisea*, las leyendas de Hércules, Teseo o Edipo, como fuentes autorizadas en materias relativas a la historia de la humanidad, pero pueden ser citadas con toda justicia para comprobar lo que fueron las concepciones y los sentimientos de la época en que fueron compuestas, o para caracterizar el genio del pueblo de cuya imaginación nacieron y por quien fueron

posible corrupción del espíritu público. Estos resquemores lo acercan a los postulados del humanismo cívico¹³¹ que se sentía temeroso ante las posibilidades de que la sociedad comercial aumentara el sentido personal y disminuyera la conciencia pública. Veamos con más detalle qué significa esto.

a) Las artes comerciales e industriales y las contradicciones del progreso.

La sociedad civil es un tipo de orden político que salvaguarda y pule las artes mecánicas y comerciales. En la sociedad civil, afirma Shils, «se practica el culto de la mente a través de las artes y las letras. En ella florece la vida urbana y las actividades comerciales», en otras palabras «Ferguson observa las asociaciones con fines comerciales como características propias de la sociedad civil»¹³².

En la sociedad civil moderna el comercio y la industria crecen a pasos agigantados, las artes mecánicas son continuamente perfeccionadas y los hombres amplían sus perspectivas. En palabras del escocés: «el comerciante en las épocas primitivas era corto de miras, fraudulento y mercenario, pero al progresar y avanzar el estado de este arte sus miras se amplían y se establecen

amorosamente conservadas y admiradas». Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 98.

¹³¹ Según el argumento de Pocock las ideas centrales del humanismo cívico emigraron de Italia hacia Inglaterra y a las colonias a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII en donde ejercieron un profundo efecto en las nascentes sociedades comerciales. Este autor ve en la Ilustración Escocesa un momento «maquiaveliano» (Maquiavelo quiso recuperar la República como forma política en medio del lujo y refinamientos propios del comercio florentino), es decir, un encuentro entre dos tradiciones. Por un lado, la tradición del humanismo cívico que adopta el republicanismo clásico y por otra la liberal. Canel al exponer las premisas de la Ilustración escocesa o de la Escuela del sentido común resume bien este encuentro: «Por el tratado de la Unión se desarrolla en Escocia una serie de sociedades pequeñas con una vida pública al estilo de la república clásica. Y con la Revolución de 1688 se desarrolla en Inglaterra una corriente liberal, como una forma puramente secular de crítica social, relacionada con la economía y que se levanta sobre la tradición del humanismo cívico. La tradición clásica, encarnada en las instituciones sociales, políticas y culturales escocesas, recibe el advenimiento de la sociedad moderna comercial con cierto escepticismo, lo que dará lugar a una rica especulación teórica para defender y recuperar, en medio del caos, los valores republicanos». Y, en esta empresa, Ferguson es, anuncia Pocock «el más maquiaveliano de todos». Pocock, J.G.A. (1972): *Politics, Language and Time*, Methuen, London, pág. 81. Véase también Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton. Canel, M. J. (1998): «El sentido Común como Escuela», *Revista de Política, Cultura y Arte*, núm. 56, abril, pág. 39.

¹³² Shils, E. (1991): «The Virtue of Civil Society» en *Government & Opposition*, vol. 26, winter, pág. 5.

principios. El mercader se hace formal, liberal, honesto y emprendedor...»¹³³. Ferguson quiere mostrar que los hombres que viven en una sociedad comercial no se encuentran impedidos para llevar a cabo una vida virtuosa (una perspectiva cercana al punto de vista estoico). Y arguye que el beneficio de la abundancia, como tal, sirve para fomentar cualidades virtuosas tales como la laboriosidad, moderación y frugalidad. En suma, «Ferguson busca adaptar la noción de virtud a las exigencias de una sociedad comercial» afirma Kettler.¹³⁴

Junto a la aceleración de los progresos comerciales e industriales el gobierno se encarga de reducir los conflictos sociales y, consecuentemente, empiezan a crecer las comodidades y a estimularse la riqueza:

«Entre las ocupaciones que pueden enumerarse entre las que tienden a ejercitar la invención y a cultivar los talentos del hombre se encuentran el perseguir la comodidad y la riqueza incluyendo todos los tipos de aportaciones diferentes que sirven para aumentar las industrias y para perfeccionar las artes mecánicas»¹³⁵.

Para Ferguson el crecimiento de la riqueza va estrechamente vinculado con la densidad demográfica y expone este tema presentando su teoría de la población. Para él, es imprescindible una política encaminada a conseguir el crecimiento demográfico¹³⁶: «el crecimiento de la industria, los intentos de los hombres para mejorar sus técnicas, para extender su comercio, para asegurar sus posesiones y para implantar sus derechos, son en realidad los medios más efectivos para aumentar la población...»¹³⁷. Así, el escocés considera que los momentos más felices de la sociedad es cuando sus miembros se encuentran en continuo crecimiento. Por supuesto, desde su punto de vista, cualquier intento por controlar la natalidad es un atentado contra la libertad.

¹³³ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 181.

¹³⁴ Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada, pág. 164.

¹³⁵ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 274.

¹³⁶ Algunos autores consideran que en este aspecto Ferguson puede considerarse, sino el precursor, si un importante antecesor de las teorías demográficas de Malthus. Véanse: Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 140; y, Salcedo, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», obra citada, pág. 157.

¹³⁷ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 177.

Lo importante de estas afirmaciones no es dilucidar sobre las posiciones populistas de Ferguson, sino recuperar su análisis de las relaciones entre población y riqueza. El crecimiento económico será la forma más adecuada de aumentar la población; así el desarrollo de la industria, el perfeccionamiento de los oficios y la mejora de los derechos de los habitantes aparecen como la mejor forma para asegurar un crecimiento rápido de la población.

En definitiva, el progreso del comercio y las industrias junto al establecimiento del gobierno y el crecimiento de la población llenan de actividad a las modernas sociedades civiles.

Ahora bien, a pesar de que el impulso del comercio y de la industria es uno de los pilares de la sociedad civil y de que la competencia entre individuos y entre grupos sociales que ansían incrementar sus riquezas es uno de los motores del progreso, Ferguson afirma que estas sociedades civiles modernas pueden llegar a estar insuficientemente civilizadas e, incluso, el progreso puede ser contraproducente y la civilización reversible.

De acuerdo con el ilustrado la expansión económica y la preocupación por la mejora de la economía individual son causas del avance de las artes políticas, pero también responsable de su deterioro. Esto es, Ferguson anuncia que la expansión económica es ambivalente respecto a sus efectos políticos. Esta idea será más tarde retomada por Tocqueville y realizada por Marx en sus análisis de la Revolución de 1848.

b) El conflicto como factor de construcción social.

Ferguson se anticipó a Simmel casi un siglo y medio al sostener que el conflicto social es útil; más aún es esencial ya que el orden social nace del conflicto.

El escocés, quizás siguiendo al Smith de *la Teoría de los Sentimientos morales*, señala que amamos a los individuos por sus cualidades personales, pero también amamos a nuestro país porque constituye parte de las divisiones de la humanidad. Esto quiere decir que la propensión del hombre a unirse con sus

semejantes no «culmina» en la unión de todos los individuos de la humanidad, sino de cierto número de ellos en una nación. Los hombres enfatiza Ferguson en el *Ensayo*, siempre están separados en bandos, formando una pluralidad de naciones y cada una de ellas puede llegar a tener intereses distintos. Lo singular aquí es que la hostilidad que se manifiesta hacia el exterior repercute en una mayor cohesión del grupo en su interior. A partir de ello, Ferguson elabora toda una teoría del papel del conflicto tanto desde una perspectiva individual como social. Como afirma Soriano en el prólogo al *Ensayo*: «Ferguson insiste en la idea del conflicto como origen de los valores sociales, propio de la naturaleza social del hombre...»¹³⁸.

El catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo no pretende que la sociabilidad represente una completa armonía, sino que considera que el conflicto entre ellos, es más, la lucha dentro de los grupos, juega un papel importante en la sociedad civil. Puede decirse con Martindale que: «el conflicto en las comunidades humanas supone un auténtico beneficio que acompaña necesariamente al progreso»¹³⁹.

El que fuera capellán castrense del Black Watch Highland Regiment¹⁴⁰ concede a la guerra un lugar importante en el desenvolvimiento moral de las naciones. Estas ideas se hacen evidentes gracias a las continuas referencias a las repúblicas antiguas y en la gran admiración que siente Ferguson por Esparta.

¹³⁸ Soriano, G. «Prólogo» a Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. XXII.

¹³⁹ Martindale, D. (1971): «Fundamentos de la teoría del conflicto» en *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*, trad. de Francisco Juárez Moreno, Aguilar, Madrid, pág. 163. El escocés subrayó con tal vigor la importancia de la lucha que Gumpłowicz le identifica como el primer exponente significativo de la teoría del conflicto y la lucha como fundamentos de la vida social. La exposición del escocés sobre el conflicto y sus efectos involuntarios son factores determinantes en aquellos que suscriben que Ferguson, como mencioné anteriormente, es el padre de la sociología. Estas afirmaciones de Gumpłowicz pueden encontrarse en Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 98 y ss. Véase también: Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 220; y, Prandstraller, G.P. (1980): *Furzioni e conflitto*, Edizioni di Comunità, pág. 7.

¹⁴⁰ El *Black Watch Highland Regiment*, conocido también como regimiento de los Royal Highlanders, fue fundado en 1729 con la participación de seis compañías independientes leales a la Corona inglesa. Fue creado con la intención de vigilar las pugnas internas entre los clanes rivales, y constituyó parte de un ejército regular. El hecho posee importancia si se le considera dentro del entorno escocés donde las supervivencias feudales y la oposición a Inglaterra hacían difícil la constitución de un ejército regular.

Gautier sintetiza que «la guerra forma parte de la naturaleza humana»¹⁴¹, ésta coadyuva al desarrollo de la sociedad civil; sin ella la sociedad sería deforme ya que, acota el propio Ferguson, «proporciona a los hombres la preocupación principal de su espíritu inquieto, sirve, debido a la variedad de los acontecimientos, para diversificar sus fortunas»¹⁴².

El conflicto social es fundamental y a lo largo de toda su obra Ferguson le dedica especial atención como elemento estructurador de la sociedad. Hill ha tenido el acierto de señalar que el conflicto «trae consigo muchas involuntarias consecuencias de carácter positivo; conduce a la formación de comunidades, del Estado, y a la defensa formal de instituciones y juega un papel central en el desarrollo de la personalidad moral. También contribuye al mantenimiento de la cohesión social y a la preservación de las instituciones libres»¹⁴³. Éste se presenta y actúa a todos los niveles, tanto internos como externos: en las relaciones entre los hombres, en las del gobernante con los gobernados y en las de unas naciones con otras. En todo caso, el conflicto aparece en cualquier parte, lo que varía son las formas en las que se presenta y la diversidad va desde las formas más destructivas a las más constructivas.

Efectivamente, las diversas formas de lucha y conflicto aparecen en la competencia económica, así como política (la prosperidad económica se funda en la lucha política y militar). Se presenta también en la guerra entre los grupos: «aquél que nunca luchó con sus semejantes ignora la mitad de los sentimientos del género humano»¹⁴⁴. Pero sobre todo, Ferguson subraya las diferencias y dificultades que existen en las relaciones entre las distintas sociedades civiles. Esto, destaca Tester, significa dos cosas: en primer lugar que Ferguson no aspira a que la sociedad civil sea un estado de absoluta concordia; no es posible ofrecer

¹⁴¹ Gautier, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», obra citada, pág. 129. Gautier señala que para Ferguson la guerra y la usurpación son siempre posibilidades y no paradojas monstruosas, porque esta posibilidad se encuentra en el fondo de la naturaleza humana y no en el espíritu de un pueblo.

¹⁴² Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 262.

¹⁴³ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 215.

¹⁴⁴ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 28.

a la mayoría de la gente un sentimiento de unión entre sí, sin que se genere hostilidad contra los que se oponen a ellos. En segundo lugar, sin la hostilidad hacia los forasteros, o incluso hacia los extranjeros «de dentro», la comunidad de la sociedad civil podría colapsarse¹⁴⁵. En suma, sintetiza Ferguson «sin la rivalidad de las naciones y la práctica de la guerra, la sociedad civil difícilmente podría haber encontrado un objeto o una estructura»¹⁴⁶.

Lo importante respecto a este tema es tratar de dilucidar cuáles son las consecuencias del conflicto y cuál es su relación esencial con la sociedad civil. En primera instancia, el conflicto es visto como una fuerza constructiva que coadyuva al desarrollo de las cualidades propias de los individuos y a la formación gradual de las instituciones que constituyen la sociedad civil. En este sentido, «Ferguson fue probablemente el primer pensador que subrayó categóricamente los aspectos positivos del conflicto» apunta Hill¹⁴⁷, «lo que le hace situarse fuera de la posición habitual de los pensadores de su siglo» señala en la misma línea Bryson¹⁴⁸. En efecto, el escocés insiste mucho en los beneficios positivos que generan la competencia y el conflicto en el desarrollo social y el mantenimiento de la sociedad¹⁴⁹. El conflicto es un requisito previo para cualquier cambio social significativo. En segundo lugar, el requisito para el ejercicio de la libertad se basa en el recíproco equilibrio entre las fuerzas que resultan del conflicto. El orden de la sociedad civil, formada por miembros activos, no puede ser destruido, el orden

¹⁴⁵ Tester, K. (1992): *Civil Society*, Routledge, London, pág. 47 y 48. Desde el punto de vista de este catedrático esta interpretación de Ferguson es «precisamente la identificación de un detestable «ellos» el cual hace posible el «nosotros». Por un lado, Ferguson conoce bien que los nombres de forastero o extranjero se pronuncian pocas veces sin un cierto tono de reproche. Los términos de bárbaros que se usan para pueblos soberbios, y los de gentiles para otros, sirven solo para distinguir al extraño cuya lengua y origen son diferentes a los suyos. Pero por el otro lado, sin embargo, si en algún momento se extinguieran los sentimientos de rivalidad que inspira lo extranjero se romperían o debilitarían los lazos de la sociedad civil y se pondría fin a las escenas más activas de las tareas y virtudes nacionales.

¹⁴⁶ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 31.

¹⁴⁷ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 216.

¹⁴⁸ Bryson, G. (1968): *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, M. Kelley, New York, págs. 189-190.

¹⁴⁹ En este sentido, se aleja de la concepción hobbesiana del conflicto que pone el acento en la conveniencia de la tranquilidad social. Ferguson rechaza la dicotomía propuesta por los contractualistas, en concreto Hobbes, en la que aparecen, por un lado, la tranquilidad social -la paz y el orden-, y, por el otro, la violencia -la guerra de todos contra todos-.

necesariamente emerge de la participación de las fuerzas sociales en conflicto y de la mediación de los intereses. Esto es lo único, acierta a decir Salvucci, que puede bloquear la corrupción y asegurar un orden dinámico y activo¹⁵⁰.

Por último y recapitulando lo hasta ahora dicho, quiero reiterar que sin la rivalidad de las naciones y la práctica de la guerra, la sociedad civil apenas podría haber fundado un objetivo o adquirido una forma. La humanidad puede haber comerciado sin ninguna convención formal, pero ella no puede estar protegida sin un acuerdo nacional. La necesidad de una defensa pública ha dado lugar a la creación de ministerios del Estado y los talentos de los hombres han sido utilizados en el manejo de las fuerzas nacionales. Además, son las ocupaciones las que alientan la actividad y son los triunfos los que dan lugar a una mente vigorosa. Y, como señala nuestro pensador, quien nunca ha luchado con sus compañeros es un extraño para una gran parte de la humanidad.

Las guerras de conquista o defensa son un importante factor en la construcción nacional y en la constitución de los límites entre las naciones. La violencia, asegura nuestro pensador, cuando es ejercida por la patria trae consigo efectos positivos ya que la hostilidad con el exterior refuerza, como he señalado, los lazos interiores¹⁵¹. Asimismo, las guerras también ejercen, como tendremos oportunidad de ver, una importante influencia en las formas de gobierno, en la estructura externa del Estado y en la disposición general de las instituciones políticas.

Además, la guerra también sirve para diversificar las fortunas de las naciones, pero ésta puede conducir a la desigualdad y colocar a algunos en la superioridad y en el dominio y a otros en el sometimiento, y con ello llevar a la sociedad civil a la decadencia. Esto puede llegar a suceder, muchas veces, sin ningún previo signo de decadencia interna:

«La paz y la unanimidad se consideran comúnmente como las principales bases de la prosperidad pública, sin embargo la rivalidad de

¹⁵⁰ Salvucci, P. (1972): *Adam Ferguson: Sociología e Filosofía Política*, Argalla Editore Urbino, pág. 545.

¹⁵¹ Véase Colas quien asegura que la guerra no ilustra la barbarie de los hombres, pero logra que se hagan susceptibles de un amor desinteresado como lo testimonia el patriotismo y la compasión. Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, obra citada, pág. 270.

las comunidades separadas y las agitaciones de la gente libre son los principios de la vida política y la escuela de hombres. ¿Cómo podemos reconciliar esas cualidades opuestas y contradictorias? Quizás no sea necesario reconciliarlas, los pacíficos pueden hacer lo posible para conciliar las animosidades y para reconciliar las opiniones de los hombres, y estarán contentos si consiguen reprimir sus crímenes y calmar sus peores pasiones. Nada entre tanto, sino la esclavitud y la corrupción pueden suprimir las luchas que subsisten entre los hombres de integridad, que comparten una parte proporcional en la administración del Estado»¹⁵².

De esta manera, se percibe que a lo largo de la distinción entre propiedad, guerra y otras formas de conflicto se encuentran, nos explica Lehmann, los factores más importantes en la formación de las clases sociales o subordinaciones, como es la organización vertical de la sociedad¹⁵³.

Finalmente, hay que reiterar que sin beligerancia y discordia sería prácticamente imposible desarrollar y mantener a la sociedad civil.

c) La división del trabajo como elemento fundamental del cambio social.

Ferguson fue, seguramente, uno de los primeros en ver que el progreso de las artes comerciales e industriales trae consigo profundas contradicciones. Una de las más importantes es la separación de las artes y las profesiones, en otras palabras, la división del trabajo en la sociedad. Lo importante de las observaciones del escocés es que pone el acento en los efectos sociales y morales de esta división; no es tan profundo en los resultados económicos como lo fuera Adam Smith a quien incluso le cita como un autor más versado en el tema y autor de «una teoría de la economía nacional, similar a la que haya aparecido jamás sobre cualquier otra ciencia»¹⁵⁴.

En efecto Ferguson no es un economista y sus observaciones sobre la economía son un poco confusas. Sin embargo, sintetiza Gellner «cuando trata de

¹⁵² Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 77.

¹⁵³ Véase: Lehmann, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, págs. 104 y ss.

las implicaciones sociales y políticas de la ciencia económica o de la sociología económica, sus percepciones son profundas e importantes»¹⁵⁴ por lo que es posible aducir junto con Peter Gay que «las páginas de Ferguson sobre la división del trabajo son un modesto triunfo de la sociología del siglo XVIII»¹⁵⁵ que le valieron el reconocimiento de Marx quien en su obra *El Capital* asevera:

«No es aquí lugar de demostrar cómo la división [se refiere a la división social del trabajo] infestó no solamente la esfera económica, sino también todas las demás esferas sociales, introduciendo por todas partes ese desarrollo de las especialidades, esa fragmentación del hombre que hizo exclamar a Adam Ferguson, el maestro de Adam Smith, lo siguiente «somos naciones enteras de ilotas; no existe entre nosotros ni un ciudadano libre»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 182.

¹⁵⁵ Gellner, E. (1996): *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, obra citada, pág. 65.

¹⁵⁶ Gay, P. (1969): *The Enlightenment: An Interpretation*, obra citada, págs. 342-343, volumen II.

¹⁵⁷ Marx, C. (1972): *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de Juan Miguel Figueroa y otros, EDAF-Ediciones, Madrid, pág. 373. Sobre esta cita véase la observación de Brewer indicando el error de Marx al considerar a Ferguson como el profesor de Smith. Brewer, J. (1986): «Adam Ferguson and the Theme of Exploitation», en *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVIII, núm. 4, pág. 465. En este mismo sentido, Marx se pronuncia en su *Miseria de la Filosofía*: «Seamos justos: Lemontey ha expuesto espiritualmente las duras consecuencias de la división del trabajo tal y como se presenta en nuestros días, y Proudhon no agrega nada nuevo. Pero ya que, a causa de Proudhon, estamos en la dinámica de las prioridades, es justo señalar que mucho tiempo antes que Lemontey y diez y siete años antes que Adam Smith, Adam Ferguson expuso ampliamente el tema en un capítulo dedicado especialmente a la división del trabajo». Marx, C. (1947): *Misère de la Philosophie*, prefacio de F. Engels Éditions Sociales, Paris, pág. 103. Hay que tener cuidado con la interpretación de esta cita porque Marx vincula la explotación con la división del trabajo y su teoría del valor y circunscribe su teoría de la división del trabajo en la economía política clásica. En cambio, la propuesta de Ferguson, como nos explica Brewer, no tiene que ver con la productividad y el mercado, sino con las consecuencias sociales, políticas y humanas de la sociedad civil. Cuando Marx cita a Ferguson es en relación a estos efectos. Brewer, J. (1986): «Adam Ferguson and the Theme of Exploitation», obra citada, pág. 463. Sobre la alusión de Marx a Ferguson pueden consultarse las aseveraciones de Salcedo en el sentido de que la división del trabajo señalada por Ferguson «no es sino una teoría de la alienación en el trabajo por una pérdida del sentido de la propia tarea y de la relación con el producto elaborado. Así hay que manifestar el acuerdo con Marx, en que la división del trabajo en Ferguson es un antecedente del mismo sujeto en Adam Smith. Ello es tan cierto como que la teoría de la alienación de Ferguson es el antecedente inmediato de la alienación en las obras de juventud de Marx. (...) Ferguson se revela como el antecedente más inmediato de la teoría Marxista clásica sobre la alienación, y de las teorías más actuales sobre la pérdida del sentido del propio trabajo en las modernas cadenas de montaje». Salcedo, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», obra citada, pág. 158. Cfr. Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 207.

Ahora bien, para una exposición ordenada del tema de la división del trabajo expondré la antinomia que se presenta entre los fines de la acción individual y la división como disgregación social.

Hay que empezar recapitulando que el incremento del bienestar depende del mejoramiento en las artes, del crecimiento de la industria y de la extensión del comercio, así como de la seguridad de las posesiones y del establecimiento de los derechos. De igual modo, el progreso de las artes depende de la división de actividades. La distribución desigual de los medios de subsistencia proporcionan diferentes ocupaciones a los hombres y, destaca Ferguson «el sentido de utilidad les lleva a subdividir indefinidamente sus profesiones»¹⁵⁸. La especialización, a través de la concentración de la atención, conduce a un incremento de la habilidad y, por tanto, al aumento de la producción para cada artesano, y,

«... cada empresario de una industria descubre que cuanto más puede dividir el trabajo de sus operarios y puede emplear más mano de obra en artículos diferentes, más disminuyen sus gastos y más aumentan sus beneficios. El consumidor también exige, en cada clase de mercancía, una manufactura más perfecta que la que pueden producir trabajadores empleados en varios cometidos, y el progreso del comercio no es sino una continua subdivisión de las artes mecánicas»¹⁵⁹.

En este sentido, la diversificación de posibilidades que se le puedan presentar al consumidor influye directamente en el crecimiento de los recursos estatales. Y todo ello trae consecuencias trascendentales tanto para la sociedad como para los individuos.

La sociedad se funda, entre otras cosas, sobre las diferencias naturales de capacidad¹⁶⁰ y sobre la división del trabajo. Éste último, permite que los trabajadores individuales desarrollen sus habilidades y enriquezcan su propia vida, y a partir de ello contribuyan, por una parte, al enriquecimiento material y espiritual de la sociedad, y por la otra, al incremento de las diferencias entre ellos.

¹⁵⁸ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 227.

¹⁵⁹ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 227-228.

En efecto, junto al incremento del bienestar y la división del trabajo, también crece la atención por este bienestar, y ello conduce al establecimiento de instituciones de la propiedad y de instituciones políticas que las aseguren. Como resultado de este incremento en el bienestar y en las diferenciaciones de los individuos y sus profesiones, surgen las desigualdades económicas y éstas conducen al conflicto, a la estratificación de la sociedad y a la construcción de clases y subordinaciones¹⁶¹.

De este modo, se llega a una expansión de la división del trabajo, comenzando simplemente por lo mecánico y lo comercial, pero terminando en un incremento de la diferenciación de toda la estructura social. Los efectos nocivos que genera la división del trabajo son determinantes, o al menos las causas primordiales, de la desintegración social y de la decadencia de las sociedades.

En efecto, Ferguson insiste en que las artes mecánicas no exigen realmente capacidad y que se desarrollan mejor suprimiendo totalmente el sentimiento y la razón, «la ignorancia es tanto la madre de la industria como de la superstición». Las industrias, nos recuerda, prosperan más cuando menos se utiliza la mente y

¹⁶⁰ Véanse Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. 33; y, Lehmann W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, obra citada, pág. 108.

¹⁶¹ Sobre este aspecto, vale la pena recuperar la descripción planteada por García Pelayo, quien afirma que durante esta época se abre paso, a través de una serie de autores (Helvecio, Ferguson, Miller, Smith, Filangieri, etc), la idea de que la división capital de la sociedad era en clases. Este hecho se explica por las siguientes razones:

«a) la ya aludida tendencia de la filosofía social de la época a la homogeneización de las cualidades, para acentuar el lado cualitativo; b) la afirmación del interés como motor capital de las acciones humanas, que caracteriza el empirismo y sensualismo moral; c) el hecho, notado por Sombart, de que el conocimiento de los pueblos primitivos permitió establecer la relación entre diferentes estructuras económicas y sociales y, de este modo, y como resultado del método comparativo, «comienza a germinar el pensamiento de que la economía ejerce un influjo determinante sobre la estructura social», de manera que «al final del siglo XVIII se tiene por cierto que las relaciones estructurales de la sociedad se originan de las diversidades patrimoniales, y que las relaciones patrimoniales son el resultado de la constitución económica»*. La misma correspondencia a que acabamos de aludir entre los estadios económicos de caza, pastoreo, etcétera, y las formas de sociedad son expresión de este pensamiento; d) por lo demás, la simple contemplación de la sociedad europea, y especialmente de la francesa, mostraba cómo las distinciones estamentales pasaban cada vez más a segundo plano ante las patrimoniales: «con la facilidad para adquirir nobleza por dinero -decía el Marqués de d'Argenson- no hay rico que no pueda convertirse rápidamente en noble»; y, e) en fin, la ética social del tiempo atacaba cada vez más enérgicamente a la sociedad estamental para afirmar que las distinciones sociales sólo debían basarse en el propio esfuerzo individual». García Pelayo, M. (1991): «La teoría social de la Fisiocracia» en *Obras Completas*, obra citada, pág. 2259. *La cita es de Sombart, W. (1924): *Der proletarische Sozialismus*, Jena, tomo I, pág. 352. Cfr. Hazard, P. (1946): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, obra citada, págs. 255 y ss.

cuando el taller se convierte en una máquina cuyas piezas son hombres. Así se comprueba con mayor evidencia en las palabras de Keane, «el principio de la división del trabajo se aplica cada día más a los productores y a los empresarios, disminuyen los costos y se incrementan los beneficios. Este principio es extendido al Estado moderno, el cual comienza a asemejarse a una larga y compleja máquina en la que las partes individuales cuadran con los propósitos del gobierno»¹⁶².

Los procesos de división del trabajo no son malos cuando sólo se trata de la separación de actividades, el problema se presenta cuando se disocia también al ciudadano del guerrero y del hombre de Estado. «Al soldado se le revela de toda preocupación, excepto la del servicio, el estadista divide en departamentos los asuntos del gobierno civil, y los funcionarios públicos, en cada departamento, pueden tener éxito sin tener habilidad política, simplemente observando unas normas que se fundan en la experiencia anterior»¹⁶³ afirma el escocés.

Las consecuencias sociopolíticas de la división del trabajo es un tema que obsesiona a Ferguson y las considera, al igual que haría más tarde Durkheim, más importantes que las económicas. La sociedad civil se encuentra bien en sí misma, pero si se separa a los guerreros de los civiles, las artes del ciudadano de las artes de la guerra ¿no existe el riesgo de que los primeros se hagan del poder y destruyan el orden benigno que había engendrado dicha separación? se pregunta Gellner¹⁶⁴. En ello radica el peligro.

¹⁶² Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, pág. 39.

¹⁶³ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 228-229.

¹⁶⁴ Gellner, E. (1996): *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, obra citada, pág. 66. Las conclusiones que presenta este autor son reveladoras: «El riesgo no consistía del todo en la preocupación por el hecho de que las actividades productivas y comerciales apartarían las mentes de los ciudadanos de la virtud cívica hasta el grado de que ya no serían capaces de soportar una amenaza externa, o que sucumbirían ante los especialistas internos en coerción que ellos mismos habían solicitado que les protegieran de los peligros externos. Ferguson no estaba en condiciones ni tenía siquiera los elementos para darse cuenta de cuáles serían realmente los nuevos peligros: la naciente sociedad todavía no se había revelado lo justo para permitir tal discernimiento. «Pero sus reflexiones sobre los peligros que ya no acechaban ponen de manifiesto el orden social en el que estaba interesado» pág. 68.

De esta manera, la división del trabajo es la principal causa de la destrucción del orden social tradicional, en palabras de Keane, de la corrupción del espíritu público.

En conclusión, se puede señalar que el hombre civilizado -el hombre como miembro de la sociedad civil-, el hombre *polished*, de buenos modales, educado y respetuoso con los otros, se encuentra en continuo cambio. La actividad y el anhelo de perfeccionamiento llevan al desarrollo de las artes mecánicas y comerciales y ello trae como consecuencia un incremento de las complejidades en la organización económica y una diversificación de las formas de subordinación, con lo cual se hace necesario establecer instituciones que protejan la propiedad y controlen el comercio. A partir de esta dinámica las sociedades tienden a ser más grandes, más diferenciadas y más diversificadas trayendo como consecuencia la alienación física y psicológica de los hombres ante los asuntos del gobierno; las fortunas políticas se modifican y se establecen los límites políticos. Pero al mismo tiempo, puede suceder que con el incremento de la prosperidad y la ampliación de los beneficios políticos se pierdan el afecto y la solidaridad, se generalice la corrupción y el espíritu nacional se corrompa.

Llegado este punto, se puede concluir que a lo largo del pensamiento de Ferguson se encuentra una paradoja relacionada con el progreso de la sociedad civil y que tiene su raíz en la naturaleza humana. Por un lado, el progreso es el factor que permite la civilización, el autor del *Ensayo* cree que la virtud cívica se despliega con ésta. Pero, por el otro, es perfectamente posible que esta virtud cívica, este progreso propio de la sociedad civil, se pierda -debido al incremento de la especialización (de la división del trabajo), del crecimiento y diversificación de las sociedades y de la intemperancia- y conduzca a los hombres a la ruina y a la decadencia¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Para una exposición más detallada de este tema véanse: Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 220; y, Brewer quien señala que si bien esta paradoja no es original del pensamiento de Ferguson, su *Ensayo* sí es el primer estudio extensivo que se hace sobre el tema y asevera que es por esta razón que Marx le elogia. Brewer, J. (1986): «Adam Ferguson and the Theme of Exploitation», obra citada, pág. 463. Véase también: Gautier, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», obra citada, pág. 138.

El realismo práctico del escocés se hace aquí evidente, no le inquieta, como sí a Marx más tarde, lo que la división hace al alma sino lo que puede hacer a la sociedad al grado de que puede llegar a transformarse «en una repulsiva forma de servidumbre» acierta a sintetizar Gellner. En efecto, elucida el autor de *Condiciones de la libertad*, «mucho antes de que Hayek manifestara que la abolición del mercado constituiría un «camino hacia la servidumbre», Ferguson expresaba justamente su temor a lo contrario: el mismo mercado y no su eliminación nos llevaría por ese camino»¹⁶⁶.

D) De la división del trabajo a la corrupción del espíritu público.

El apartado anterior da cuenta de cuán es posible que la diversificación de la especialización y la separación de las profesiones conduzca a una pérdida de la virtud cívica. La división del trabajo –entre la administración pública y los ciudadanos privados, entre los empresarios y los trabajadores, entre los guerreros y los civiles– carcome los beneficios de la sociedad civil.

El duro impulso del comercio y la industria por parte de los propietarios conduce a los no-propietarios a una lucha competitiva por la búsqueda de beneficios privados. De esta manera, los individuos dejan de sentirse involucrados en la vida de la comunidad y desisten de su disposición a sacrificarse por ella, dando lugar a una tierra fértil sobre la que crece y se desarrolla la corrupción política.

a) La supresión de las virtudes políticas y civiles: la extinción de la sociedad civil y el surgimiento del despotismo político.

Es altamente significativo que Ferguson que vivía en un país libre se mostrase inquieto, como lo había hecho Montesquieu, ante los progresos y el

¹⁶⁶ Gellner, E. (1996): *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, obra citada, págs. 80 y 73 respectivamente.

devenir del despotismo. Parece temer que su patria caiga en las manos de la tiranía y lo describe con los términos más enérgicos.

La grandeza de las naciones es el resultado de la virtud y la decadencia la consecuencia del vicio y en ésta se cae cuando los hombres abandonan los lazos comunes de la sociedad. Como mencionamos antes, Ferguson establece un paralelismo entre el desarrollo del individuo y el desarrollo de la especie, de la misma manera, dice Colas, «que el hombre avanza de la infancia a la madurez, la humanidad progresa hacia la civilización»¹⁶⁷. En este sentido, cada sociedad, imitando el desarrollo del individuo, puede, también, después de la infancia y la madurez, caer en la corrupción y, por tanto, en la decadencia.

La principal causa del declive y la ruina es la corrupción. Ésta, como señala Gautier, «atraviesa todo el pensamiento de Ferguson»¹⁶⁸. Nuestro filósofo insiste en que la corrupción se encuentra prácticamente ausente en las formas de vida primitivas y en las sociedades civiles de la Grecia Clásica y la República Romana (recuérdese que Ferguson es un gran admirador de Esparta). Pero en las sociedades civiles modernas la presencia de la división del trabajo -el abuso de las artes comerciales- y la indiferencia hacia los objetivos de la naturaleza pública -de las artes políticas ordinarias-, es decir, la pérdida de la virtud pública, juegan un papel determinante en la emergencia de la corrupción.

En efecto, una de las causas de la debilidad de las sociedades civiles es la separación de profesiones la cual quiebra los lazos de la sociedad; cada uno supone tener talento, pero ninguno está animado por el espíritu público, los hombres dejan de ser buenos ciudadanos aun cuando son poetas u oradores, en la medida en que son separados de otros por su misma profesión. Así se constata mejor en las palabras del escocés: «las naciones mercantiles se convierten en un conjunto de individuos que van más allá de su propio oficio, ignoran todos los

¹⁶⁷ Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, obra citada, pág. 233.

¹⁶⁸ Gautier, C. (1992): «Introduction» a Ferguson, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, obra citada, págs. 29-30.

asuntos humanos, y que pueden contribuir al mantenimiento y aumento de su riqueza común sin hacer de este interés un objeto de su atención o cuidado»¹⁶⁹.

La riqueza puede tener alcances probos o perversos. Ferguson reconoce que el desarrollo de la riqueza es fruto del progreso y de las artes y que ha sido impulsada por el comercio y la división del trabajo. Pero, como antes advertimos, causas idénticas pueden causar efectos contrarios. La lucha por la riqueza también incrementa la desigualdad social. En las bajas esferas la vanidad y la envidia por la fortuna de otros conducen al servilismo, a la criminalidad y a la corrupción¹⁷⁰. Y en las altas esferas las energías son encauzadas hacia actividades materiales; bajo la máscara de los buenos modales «los hombres generalmente halagan su propia estupidez con el nombre de cortesía»¹⁷¹ - persiguen lujos y honores frívolos y devienen envidiosos y posesivos. Sólo consideran importante la solidaridad social en tanto les sirva para su ascenso o beneficio personal¹⁷². Estos mercenarios de las clases propietarias se convierten en hombres codiciosos, capaces de abusar de los derechos de otros para sacar alguna ventaja. Por tanto, su capacidad para ser ciudadanos con espíritu público y mando político se desvanece.

De acuerdo con Ferguson, la corrupción del espíritu público coloca a las sociedades civiles en peligro de extinción. Como dice Hill, «la extensión del territorio y el crecimiento de la burocracia conducen a la desintegración del gobierno y de los hilos invisibles que sujetan a la comunidad»¹⁷³. Si las personas

¹⁶⁹ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 228.

¹⁷⁰ Ferguson señala: «La admiración por la riqueza, que no se posee, se convierte en un motivo de envidia o servilismo, en un hábito de actuar siempre con miras al beneficio con un sentido de sujeción. Los crímenes por los que se sienten atraídos para alimentar sus vicios o para satisfacer su avaricia, no son ejemplos de ignorancia, sino de corrupción y baja». Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 234.

¹⁷¹ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 235.

¹⁷² Dice el propio Ferguson: «Cuando, por circunstancias que no ponen a prueba las virtudes y talentos de los hombres, toleramos el aire de superioridad que la gente de fortuna deriva de sus rentas, estamos dispuestos a perder todo sentido de distinción basado en el mérito de las aptitudes». Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 218.

¹⁷³ Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 227.

no participan en los asuntos del Estado no puede haber virtud cívica y donde no hay virtud cívica ni eficacia política aparece el despotismo.

Ferguson no está satisfecho de cómo se han constituido las modernas sociedades civiles. Retomando algunas ideas de Montesquieu, acentuadas por la influencia de sus propios análisis de los antiguos, y observando las transformaciones de la sociedad civil inglesa de su tiempo, se preocupa por dilucidar las razones por las que aparece el despotismo, esto es, la supresión de las virtudes políticas y civiles. En otras palabras, su reticencia a creer que la libertad de los modernos no es susceptible de volver a censurar la originalidad histórica de la modernidad, Ferguson diseña un modelo teórico de la decadencia que le permite anunciar algunas críticas a la naciente sociedad liberal de mercado. Lo que queremos demostrar aquí es que Ferguson está en contra de aquellos que ponen el acento en la libertad de los modernos en detrimento de la libertad de los antiguos, es decir, nuestro pensador no deja de constatar que con base en el mantenimiento de la libertad de los individuos y la defensa de sus derechos, se dispense a los ciudadanos de atender los asuntos políticos, porque si esto sucede se pierde la virtud cívica y es muy probable que surja el despotismo.

Cuando Ferguson analiza los componentes negativos de la sociedad civil intenta utilizar científicamente todo el material de la historia antigua para llevar a cabo los acercamientos y las oposiciones con las singularidades de la historia moderna; él trata de recuperar estos resultados para comprender por qué las sociedades civiles modernas no están protegidas de los riesgos del despotismo. Precisamente en este aspecto, el escocés hace alarde de un optimismo mesurado. Lo que condujo a la República romana a la ruina puede presentarse de nuevo y hundir las sociedades modernas. Para Ferguson la usurpación es posible en todo momento, lo que cambia en relación a la antigüedad es la forma y los medios a través de los cuales ésta se convierten en una realidad.

La dialéctica entre la sociedad civil y el despotismo es básica en Ferguson. El despotismo es visto como una forma de vida oligárquica que busca por medios

pacíficos despojar a los hombres de sus derechos civiles, si es necesario acudiendo a la regulación burocrática, a la estafa y a la fuerza militar. Éste fomenta la envidia y la desconfianza entre los hombres, instaura el miedo y la discordia y siembra el terreno para que florezca la corrupción del espíritu público. En este sentido, el despotismo tiene una profunda afinidad con la sociedad civil corrupta: «las reglas del despotismo están hechas por gobiernos de hombres corruptos»¹⁷⁴ enfatiza Ferguson, es decir, en palabras de Keane, «la sociedad civil corrupta destruye el espíritu público»¹⁷⁵.

Ahora bien, en efecto las sociedades civiles modernas se caracterizan por un crecimiento y una diversificación constantes, por la división de las profesiones y la alienación de los hombres y todo ello puede asentar las bases para que el gobierno comience un proceso de centralización y burocratización de sus funciones, provocando el alejamiento de cualquier posibilidad democrática¹⁷⁶. No obstante, hay que aclarar que Ferguson no considera que el despotismo necesariamente tenga que ser el destino de las modernas sociedades civiles. Pero esto, ciertamente, presenta algunas preguntas políticas difíciles de responder.

b) ¿Cómo evitar la corrupción política y el despotismo?

Como hemos tenido oportunidad de ver, el ilustrado escocés llama la atención, a través de un análisis moral, psicológico e histórico de la historia humana, sobre las consecuencias que puede acarrear la corrupción moral, siendo las más graves la decadencia y al despotismo. Aunque Ferguson pone el acento en los peligros que se van gestando con el progreso, ve al desarrollo histórico como un proceso natural y espontáneo cuyos conflictos y males (corrupción y despotismo) no son

¹⁷⁴ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 304.

¹⁷⁵ Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, pág. 41.

¹⁷⁶ Véase: Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 226.

inevitables. Y pueden contrarrestarse siempre y cuando los hombres ajusten su conducta a los postulados de la virtud. Keane nos explica que «el despotismo se puede evitar, pero solamente en tanto que los ciudadanos privilegiados (hombres y propietarios) de la sociedad civil se esfuercen por edificar su espíritu público y fomenten la asociación civil y se coloquen bajo la soberanía de una monarquía constitucional»¹⁷⁷.

De esta manera, sólo el amor por lo público y la libertad y el respeto a la legalidad pueden evitar o contrarrestar la corrupción y, por tanto, el despotismo. Veamos las palabras de Ferguson: «... una nación compuesta por hombres vigorosos, decididos y con espíritu público es fuerte», más adelante señala «el amor a la comunidad y el respeto a sus leyes son los puntos en que todos los hombres deben estar de acuerdo, pero, si en materia de controversia, se sigue invariablemente el criterio de un individuo o de un partido, entonces se ha traicionado la causa de la libertad». La libertad es un derecho y «cada individuo debe estar dispuesto a reclamarla (...) y quien pretenda concederla como un favor, la deniega por ese simple acto»¹⁷⁸.

Nos encontramos ante una paradoja. Ferguson sabe que el espíritu público de la Grecia antigua no puede ser recreado a gran escala ya que las sociedades civiles de los tiempos modernos son más complejas, diversificadas y extensas por lo que existen más posibilidades -que en las comunidades pequeñas- de que en ellas se engendre el despotismo político. En efecto, las comunidades pequeñas aun cuando están corrompidas impiden el gobierno despótico porque sus miembros reunidos no olvidan su relación con lo público. En cambio, insiste Ferguson a medida que se extiende el territorio sus partes pierden vinculación con el todo, no hay nada que conduzca más fácilmente al despotismo que el perpetuo crecimiento del territorio.

¹⁷⁷ Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, pág. 41.

¹⁷⁸ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 284, 337 y 335 respectivamente.

Por tanto, sólo el gobierno de las leyes -«la libertad (...) es el resultado del gobierno de la ley»¹⁷⁹-, a través de la centralización legal política de la sociedad civil, puede ayudar a disminuir los abusos políticos y asegurar a los ciudadanos las libertades civiles y los derechos de propiedad:

«La ley es el convenio sobre el que se han puesto de acuerdo los miembros de la misma comunidad y bajo la cual el magistrado y el súbdito continúan disfrutando sus derechos y se mantiene la paz de la sociedad. El ánimo de lucro es una de las principales causas de los delitos; la ley, por tanto, se refiere principalmente a la propiedad»¹⁸⁰.

Ahora bien, centralizar el gobierno, incluso con base en el respeto de las leyes, no puede por sí sólo garantizar las libertades civiles de los ciudadanos, porque, como la experiencia lo muestra, en muchas ocasiones son los propios hombres los que constantemente abusan de éste. Y he aquí el dilema: para que la sociedad civil moderna pueda sobrevivir se requiere, por un lado, de una soberanía, de una constitución estatal centralizada y del desarrollo del comercio y la industria, y, por el otro, propagar las libertades civiles de los ciudadanos y la independencia de las asociaciones y, mediante ellas, hacer factible la vida pública en la sociedad civil.

La disyuntiva se presenta entre la conveniente centralización del poder y la necesaria creación y fortalecimiento de las asociaciones ciudadanas. Recuérdese que según Ferguson el estado natural del hombre es el estado colectivo, el estado social, los individuos actúan mejor y son más felices cuando forman parte de grupos sociales, cuando se encuentran motivados por el espíritu de sociedad. Lo podemos comprobar con mayor evidencia en la siguiente cita de nuestro pensador: «el gran objetivo de la política (...) es asegurar a la familia sus medios de subsistencia y resistencia, proteger al laborioso para continuar su ocupación, reconciliar las restricciones de la policía y los sentimientos sociales de la humanidad, dentro de sus diversos e interesados propósitos»¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 332.

¹⁸⁰ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 197.

¹⁸¹ Ferguson, A. (1974): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, págs. 181.

El escocés intenta resolver esta paradoja y aunque sus esfuerzos son limitados y provisionales, también son, a decir de Keane, «de mucho interés para la historia contemporánea de la modernización del concepto de sociedad civil»¹⁸². Lo que es importante iterar es que la -aún inconclusa- idea de Ferguson respecto de la necesidad de las asociaciones o grupos sociales para el progreso de la sociedad civil sienta las bases para la separación entre la sociedad civil y el Estado.

V. La dicotomía sociedad civil-Estado.

Deseo exponer aquí las tensiones que considero presenta Ferguson en relación a la dicotomía sociedad civil-Estado. Hay que empezar señalando que en el filósofo escocés la sociedad civil todavía no es percibida como una esfera de vida completamente distinta de la sociedad política o del Estado, pero si se comienzan a observar algunas distinciones, aunque tenues, entre ambos conceptos¹⁸³. Dos son los ámbitos -interrelacionados entre ellos- que nos permiten hacer esta afirmación. Uno se centra en el papel que juega la naciente presencia de la economía en las sociedades modernas y, el otro, tiene su razón de ser en la lucha contra el despotismo, en la búsqueda por establecer límites al poder.

Respecto de la primera cuestión, se puede empezar afirmando que si bien en términos generales la noción de sociedad civil mantuvo su tradicional identificación con la sociedad política o el Estado, los precursores de la Ilustración escocesa añadieron a esta concomitancia un componente de carácter económico

¹⁸² Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, pág. 43.

¹⁸³ Cfr. Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág. 40 quien afirma, como he señalado al inicio de este capítulo, que la distinción Estado-sociedad civil es tácita en Ferguson. En este mismo sentido se pronuncia Bryant para quien la separación entre sociedad civil y Estado es confusa y se inclina más por considerar una identificación. Incluso llega a afirmar que los ilustrados escoceses no percibían la tensión entre la sociedad civil y el Estado (constitucional), cosa que si pudo hacer, y en ello coincide con Keane, Thomas Paine «quien posiblemente fue el primero que originó la idea de sociedad civil frente al Estado». Bryant, C. (1992): «Civil Society and Pluralism: A Conceptual Analysis» en *Sisyphus: Social Studies*, vol. 8, núm. 1, págs. 105-106.

que antiguamente no tenía¹⁸⁴. Con este naciente elemento se presenta una identificación (o reducción como prefieren denominarla Cohen y Arato¹⁸⁵), que venía gestándose de tiempo atrás, entre la sociedad civil y la esfera económica, revirtiéndose así la vieja fórmula aristotélica que excluía lo económico de la *politike Koinonia*. Aquí civil se identifica ya explícitamente a la sociedad económica como espacio de identidad no política, con sus propias lógicas y principios de organización

En este sentido, la autonomía de la sociedad en sus relaciones con el Estado presupone la separación de la esfera económica. La división de lo social y lo político pasa a través de la diferenciación entre política y economía y ello comienza a percibirse en los planteamientos de Ferguson. Como nos lo sugiere Sartori: «son los economistas -Smith, Ricardo y en general los librecambistas- los que muestran cómo la vida asociada prospera y se desarrolla cuando el Estado no interviene; los que muestran como la vida asociada encuentra en la división del trabajo el propio principio de organización, y por lo tanto, los que muestran la parte de la vida asociada que es ajena al Estado y que no está regulada ni por sus leyes ni por el Derecho»¹⁸⁶. Las leyes de la economía no son leyes jurídicas, son las leyes del mercado. Y el mercado es un mecanismo que funciona por si mismo y esto lo entiende muy bien Ferguson.

Por tanto, los ilustrados escoceses del siglo XVIII y principios del XIX muestran la imagen palpable y positiva de una realidad social con la capacidad

¹⁸⁴ Antes he aludido al hecho de que para Ferguson la guerra no es una paradoja anómala sino una posibilidad que se encuentra en el fondo de la naturaleza humana, luego entonces, las guerras existen tanto en la época antigua como en la moderna, pero su esencia se debe a múltiples y distintas razones. Una de las diferencias que existe entre ambas se basa en la creciente presencia de un nuevo factor: el económico. La aparición de la esfera económica conlleva a la división progresiva entre la sociedad civil y el Estado. Mientras que para los antiguos la guerra es considerada como un modo radical de destrucción en donde no es posible hacer una separación entre la sociedad política y los individuos que la componen, las guerras monárquicas descansan, por el contrario, en una suerte de distinción entre el Estado y sus miembros, entre el Rey y su pueblo. En efecto, una de las diferencias entre la guerra antigua y la moderna se basa en la llegada de esta nueva pieza que juega, a su vez, un papel crucial en la disociación progresiva entre la sociedad civil y la sociedad política.

¹⁸⁵ Cohen, J. y Arato, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*, obra citada, pág. 89.

¹⁸⁶ Sartori, G. (1992): *Elementos de Teoría Política*, obra citada, pág. 211.

para autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla con base en sus propios principios y que poco a poco va tomando conciencia de sí misma.

Ahora bien, hay que advertir que esta argumentación asocia la naciente distinción entre la sociedad civil y el Estado con el nacimiento y el crecimiento del capitalismo y el desarrollo de la ciencia de la economía política. Ello nos coloca ante el convencional punto de vista que centra la disociación en la propiedad y que ha sido derivado del pensamiento Marxista¹⁸⁷.

La conciencia de la importancia del progreso económico entendido como la libre competencia del mercado, de la producción e intercambio de la mercancía y del crecimiento de la burguesía son elementos esenciales en la separación de las esferas estatal y social, pero éstos factores representan sólo una de las dimensiones del rompimiento del concepto clásico de sociedad civil.

La segunda dimensión que da cuenta del inicio de un proceso de separación entre la sociedad civil y el Estado es de carácter político. La ecuación histórica entre la sociedad civil y el Estado comienza a desmoronarse cuando la esfera de la sociedad empieza a adquirir sus propias formas y principios, esto es, cuando reacciona contra el despotismo y empieza a presentar fórmulas para neutralizarlo, básicamente a través de la lucha por establecer límites a la acción estatal. Autores como Keane y Kumar son los que más han insistido en la

¹⁸⁷ En *La Ideología Alemana* Marx y Engels consideran que la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) emerge en el siglo XVIII cuando las relaciones de propiedad habían evolucionado de las comunidades antiguas y medievales; para ellos la sociedad civil como tal solamente se desarrolló con la burguesía. Marx, K. y Engels, F. (1988): *La ideología alemana*, traducción a cargo del equipo L'Eina, L'Eina Editorial, Barcelona, págs. 369 y ss. Sobre este sentido véase Aranguren quien considera que Ferguson pone el rótulo de sociedad civil a la naciente sociedad civil británica de carácter capitalista. Aranguren, J.L. (1988): «Estado y sociedad civil», obra citada, pág. 16. Véase también la argumentación de Vallespín en el sentido de que la concepción de la sociedad caracterizada por tener una identidad pre-política «no sólo se manifiesta en la hipostatización de la sociedad al ámbito económico, próximo a un «libertarismo» que marginaliza plenamente al mercado. Está presente también en el mismo planteamiento de Marx de anular la dimensión política a favor de la «productiva» o «material», que habría de desembocar en una mera administración de las cosas». Vallespín, F. (1996): «Sociedad civil y crisis de la política» obra citada, pág. 42. Sobre este mismo planteamiento véase: Walzer, M. (1991): «The Idea of Civil Society: a Path to Social Reconstruction» en *Dissent*, vol. 38 primavera, págs. 295-296.

importancia de esta idea como una de las formas para contrarrestar el despotismo, revitalizar la virtud cívica y promover el espíritu asociativo¹⁸⁸.

El miedo a la tiranía y la esperanza de librarse de ésta estimula la reacción de la sociedad civil y con ello su transformación y su división. Claro ejemplo es la constante apelación de Ferguson al despotismo y a las propuestas de cómo acabar con su dominio o al menos prevenir su crecimiento. Efectivamente, el despotismo desató la mutua sospecha y el temor, concentró el poder e impuso la violencia, el despilfarro y la confusión. Ante tal panorama los individuos que se le oponían buscaron refugio en una esfera civil en donde pudiesen realizar sus actos distanciados del poder político.

Precisamente, a través de las críticas al despotismo, insiste Keane, «se contribuye a agotar el entendimiento clásico de sociedad civil y los pensadores políticos del siglo XVIII preparan el camino para su transformación convirtiéndolo en uno de los conceptos distintivos. En este sentido, el miedo al despotismo contribuyó a la renovación del viejo espíritu europeo de libertad»¹⁸⁹. Conclusiones semejantes podemos encontrar en la argumentación esbozada por Hirschman:

«en los siglos XVII y XVIII se suscitó una fuerte reacción contra la búsqueda apasionada de la gloria y el culto al héroe de fines de la Edad Media. Únicamente moderando y puliendo las maneras de los hombres, con la creación de calma psicológica y por lo tanto social y mediante reglas sociales se frenaría la arbitrariedad de los gobernantes y se alcanzaría el orden político estable»¹⁹⁰.

La constante apelación de Ferguson al tema del despotismo no es fortuito ni poco representativo; el problema de cómo acabar con su dominio juega un papel central en los pensadores de finales del siglo XVIII y principios del XIX, ya que era

¹⁸⁸ Véanse: Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, págs. 62-66; y, Kumar, K. (1993): «Civil Society: an Inquiry into the Usefulness of an Historical Term» en *The British Journal of Sociology*, vol. 44, Septiembre, págs. 377-380.

¹⁸⁹ Keane, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850» obra citada, págs. 66.

¹⁹⁰ Hirschman, A.O. (1977): *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pág. 56.

visto como un régimen que además de concentrar el poder desintegraba a los grupos intermedios.

Por lo tanto, la demanda de límites a ese peligroso poder, así como el deseo por instaurar las libertades políticas, las asociaciones intermedias y los mercados libres, ponen los cimientos de una búsqueda por independizar el espacio social del estatal y, en este sentido, conducen a una nueva forma de entender el papel de los individuos en la sociedad civil. Ahora bien, pese a que Ferguson es consciente de las tensiones entre el mercado económico y el sistema político sostiene, señala Pérez Díaz,

«que no puede haber mercado sin un marco legal y un régimen de propiedad privada garantizados por la autoridad pública; que esta autoridad sólo constituiría un gobierno limitado si las instituciones del mercado y la propiedad privada (amén de las asociaciones voluntarias) circunscribían su capacidad de intervención en el dominio reservado de sus ciudadanos; y que esta limitación, a su vez, dotaría a los ciudadanos de la capacidad para intervenir en la vida pública»¹⁹¹.

De esta manera, la actividad en la esfera privada se convierte en condición necesaria para el ejercicio de su papel público. Los hombres al asociarse quieren cambiar la ordenación política y se convierten en una potencial esfera pública que en nombre de una emergente sociedad civil se enfrenta a las arbitrarias acciones del Estado¹⁹².

En conclusión, podemos señalar que el escocés, además de plantear una perspectiva positiva del conflicto; de percibir la alienación derivada de la división del trabajo; de observar los efectos sociales negativos de la especialización, la burocratización y la extensión de los territorios; de intentar resolver los problemas de la corrupción de las costumbres y de las instituciones y, por tanto, del espíritu público; de enfatizar cómo la solidaridad colectiva y el talento que resultan de la

¹⁹¹ Pérez-Díaz, V. (1995): «The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges» obra citada, págs. 91-92. Puede verse también la reciente versión en español: (1997): «La sociedad civil como posibilidad: carácter, retos y tradiciones» en Ídem: *La esfera pública y la sociedad civil*, obra citada, pág. 35.

guerra, las luchas feudales y las rivalidades locales, dieron lugar a las transformaciones más importantes que se suscitaron en la sociedad europea de la época; en suma, de todas sus aportaciones que le han valido el calificativo de filósofo moral, filósofo político, sociólogo, humanista, historiador, antropólogo, teórico del sentido común, etc.¹⁹³. También pone el acento en una naturaleza humana de corte virtuosa; en individuos asociados, activos y seguros de sí mismos, convencidos de sus propias fuerzas, que actúan con base en sus convicciones y atendiendo a sus propios intereses, pero que al mismo tiempo son

¹⁹² Véase: Keane, J. (1984): *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge University Press, principalmente los capítulos 3: «A totally administered society? Developments in the theory of late capitalism»; y 7: «Liberalism under siege: power, legitimation and the fate of modern contract theory».

¹⁹³ Ya he hecho referencia a las posiciones que consideran a Ferguson como uno de los precursores de la sociología citando a Gumpłowicz, Sombart, Lehmann, Gómez Arboleya, y Macrae. Veamos los términos en los que otros autores se han referido a él: «Aunque el contenido sociológico de sus obras es evidente, hay que señalar que la intención fundamental de Ferguson es la de un moralista» (Salcedo, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», obra citada, pág. 155); «Su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* tuvo una gran difusión e inaugura lo que con toda justicia podemos llamar la escuela histórica escocesa, el primer intento de una historia sociológica» (Prieto, F. (1990): *Historia de las ideas y de las formas políticas*, obra citada, pág. 298); «Los logros más característicos de Ferguson y de la Ilustración escocesa se encuentran en las áreas de la historia, filosofía moral y política y la economía política y, esencialmente en el estudio de lo que se denominaba «el progreso de la sociedad» (Coleman, J. (1989): voz «Ilustración Escocesa», en *Enciclopedia del Pensamiento Político*, obra citada, pág. 290); «Ferguson, junto con Montesquieu y Turgot, pero de una manera aún más rigurosa anuncia a Morgan, al asentir las diferencias entre salvajismo, barbarie, y civilización y se sitúa como precursor, si no como fundador, de la antropología considerada como una disciplina autónoma» (Soriano, G. (1974): «Prólogo» a Ferguson, A.: *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, obra citada, pág. XIII), esta misma autora considera también que Ferguson es humanista, filósofo y moralista; Schneider se refiere a él como un humanista (Schneider, L. (1967): «Introducción» a AA.VV.: *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, obra citada, pág. XI); otros autores lo llaman un filósofo moral (Hill, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», obra citada, pág. 204; y Forbes, D. (1967): «*Adam Ferguson and the Idea of Community*», en AA.VV.: *Edinburgh in the Age of the Reason. A Commemoration*, obra citada, pág. 41; hay quienes además de considerarle un filósofo aluden a él como un gran historiador (Gautier, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», obra citada, pág. 140); uno de los máximos estudiosos de la obra de Ferguson dice que puede ser considerado como un: «teórico del sentido común, pionero de la moderna sociología y filósofo político» (Kettler, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, obra citada, pág. 4). Finalmente, hay que señalar que las referencias a Ferguson pueden llegar a ser extremas y van desde afirmar por parte de Cousin «que no se puede tomar en serio la obra tan estéril de Ferguson ya que además de estar falto de carácter las ideas que presenta son de suma debilidad», hasta consideraciones como las de WILLS que lo colocan como uno de los pensadores que más influencia ejercieron en las ideas de Thomas Jefferson, al grado de señalar que es Ferguson y no Locke a quien se deben las aportaciones teóricas que predominaron en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776. Cousin, V. (1828): *Cours de Philosophie, leçons de cours de 1828*, Pichon et Didier Éditeurs, Paris, pág. 32; y, Wills, G. (1979): *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, Vintage Books, New York, págs. 176, 203, 237, 247, 289 y 301.

conscientes, según palabras de Tester¹⁹⁴, de la reciprocidad simétrica y de su pertenencia a una comunidad, razón suficiente para que se den a la misión de defender la virtud de la responsabilidad cívica¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Véase: Tester, K. (1992): *Civil Society*, obra citada, págs. 50-51. Este autor afirma que Ferguson y los ilustrados escoceses eran conscientes de que en los siglos XVII y XVIII en los que estaban escribiendo, la sociedad no podía darse por sentada y ubicaron la esperanza de la libertad en el colapso del Derecho divino del monarca».

¹⁹⁵ Resulta interesante subrayar el papel crucial que la virtud y los hábitos -las costumbres- ejercen en el funcionamiento de las sociedades civiles tanto antiguas como modernas, sentimientos que como hemos visto son de amor a uno mismo y de benevolencia hacia los demás. Señalar esto cobra importancia porque como ya nos dijo Pérez-Díaz son elementos para considerar a Ferguson como un punto de confluencia entre la tradición liberal individualista y la tradición comunitaria. Pérez-Díaz, V. (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, obra citada, pág. 40. Cfr. Macedo, S. (1991): *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press, págs. 15 y ss.

**CAPÍTULO II:
G.W.F. HEGEL: LA SOCIEDAD CIVIL
COMO MOMENTO DE LA IDEA.**

CAPÍTULO II: G.W.F. HEGEL: LA SOCIEDAD CIVIL COMO MOMENTO DE LA IDEA.

Introducción: La sociedad civil y el Estado como dos diferentes ámbitos de la vida pública.

En las siguientes páginas pretendo analizar el concepto de sociedad civil planteado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Mi propósito primario es dilucidar lo que este filósofo quiere decir con el término «sociedad civil», insinuar las razones que le han motivado a adoptar dicha noción y puntualizar sus diferencias con visiones anteriores; asimismo, al explicar su significado iré discutiendo el uso que hace de él así como las contradicciones que presenta, en términos que puedan ser comprensibles para los teóricos sociales y políticos.

La imbricación y diferenciación hegeliana de lo político y lo social supone una mutación importante en la percepción de la sociedad civil, en Hegel ésta deja de ser un estado de plena libertad como en Locke y se presenta como un ámbito carente de armonía, frágil y en constante conflicto. Es una esfera de vida ética que resulta de un largo y complejo proceso de transformación histórica, en el que se presenta como el sistema de las necesidades en el cual unos dependen de otros (nos encontramos ante las relaciones de producción de la moderna sociedad industrial). Pero puesto que este sistema no puede sostenerse sin estar regulado políticamente la sociedad civil contempla también la administración de justicia y las instituciones sociales. Para poder dar validez en su filosofía política a todo este ámbito Hegel tiene que concebir al trabajo como fuerza productiva y postularlo como fundamento de la sociedad civil. Puedo señalar, entonces, que Hegel desplegó, como veremos, su idea de sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social.

Asimismo, quiero poner el acento en el hecho de que la distinción de la sociedad civil del Estado, como dos diferentes dimensiones de la vida pública

aparece por primera vez en la ámbito de la filosofía política en Hegel¹. Este filósofo es el primero, en la historia de las ideas políticas, que elabora una teoría de la sociedad civil².

Mientras que en las tradiciones anteriores se designa a la sociedad civil como sociedad política (Estado)³, para Hegel la esfera política del Estado se

¹ Si bien es cierto que Hegel es el primero en elaborar una teoría de la sociedad civil percibiéndola como un ámbito distinto del Estado, antes de él ya había sido planteada una distinción similar por August Ludwig Schlözer, «una de las figuras de mayor relieve del siglo XVIII alemán» (Bussi, E. (1971): *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Giuffrè, Milano, pág. 28 nota). Según el argumento de Schlözer «Los hombres que viven juntos en una sociedad doméstica (...) se llaman una familia. Cuando las familias se relacionan entre si sin prejuicio de su autonomía, tiene origen una comunidad (*eine Gemeinde*), un consorcio (*eine Genossenschaft*), una sociedad civil (*eine bürgerliche Gesellschaft*)» (1793): *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, Göttingen, in Vandenhoeck- u. Ruprechtschem Verlag. A decir de Jellinek, Schlözer «ha visto de un modo mucho más claro y profundo las consecuencias lógicas de la doctrina del Derecho natural; él es el primer escritor alemán que ha diferenciado sociedad y Estado. Este autor describe a la sociedad civil -para la cual propuso en alguna ocasión el nombre de comunidad (*Gemeinde*)- como una unión previa al Estado, temporalmente y que vive sin *imperium*. Esta unión es para muchas razas la forma más alta de la existencia social; y la confederación de los trece cantones suizos es, para este autor, el ejemplo de una *societas sine imperio*, inserta en medio de la Europa civilizada. Sociedad es, por tanto, para Schlözer, una gran unión anárquica humana, en el seno de la cual existen reglas jurídicas cuyo cumplimiento depende de la honorabilidad de cada uno, ya que no existe en la sociedad ni el juez ni la pena. Posteriormente y sobre la base del derecho de la propiedad y de las distintas ocupaciones económicas, surgen clases sociales y una nobleza que se levanta sobre todas ellas. En estos momentos es cuando se desvuelven los conceptos de amor y paz. Y entonces, no antes, entra el Estado con su *imperium* para proteger y dirigir a la sociedad ya organizada. No aparece, pues, el Estado sobre una masa indiferenciada de individuos, sino sobre un pueblo membrado, organizado ya a causa de una diferenciación de elementos económicos y espirituales». Jellinek, G. (1973): *Teoría General del Estado*, traducción de la segunda edición alemana y prólogo de Fernando de los Ríos, Editorial Albatros, Argentina, págs. 63-64. Sobre esta misma aseveración se pronuncia Bobbio quien afirma que «Se remonta a August Ludwig von Schlözer, y es continuamente retomada en la literatura alemana sobre el argumento, la distinción entre *societas civilis sine imperio* (sociedad civil sin poder central) y *societas civilis cum imperio* (sociedad civil con poder central), donde la segunda exposición indica lo que en la gran dicotomía [se refiere a la que forman la sociedad civil/Estado] se designa con el término "Estado", en un contexto en el que (...) todavía no nacía la contraposición entre la sociedad y el Estado, y bastaba un sólo término para designar uno y otro, aunque con una distinción interna de especie». Bobbio, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 39. Sobre este tema consúltese también Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» en *La filosofía Política*, tomo II *Da Kant a Comte*, Editore Laterza, Roma, pág. 211. (Publicado originalmente en (1931): *Rivista di Filosofia*, núm. XXII); Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pág. 205; y, Salvucci, P. (1972): *Adam Ferguson: Sociología e Filosofía Política*, Argalia Editore Urbino, págs. 528-529.

² Uno de los más importantes estudiosos de Hegel y en particular de su *Filosofía del Derecho* así lo confirma: «La tradición liberal en filosofía política anterior a Hegel contiene tan sólo algunos acercamientos rudimentarios a una teoría del trabajo y de la sociedad civil» Iltting, K.-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right» en AA.VV. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge, pág. 107.

encuentra separada del ámbito de la sociedad la cual ha adquirido la connotación de civil. Con este filósofo la expresión civil, nos advierte Riedel, pierde su significación primitiva y adquiere un sentido primariamente social, asimismo deja de emplearse, tal y como se hacía en el siglo XVIII, como sinónimo de político⁴. La sociedad civil ya no comprende al Estado en su totalidad sino que representa un momento en la formación de éste. Ha sucedido una diferenciación histórica entre el Estado y la sociedad civil que camina paralelamente a la centralización de lo político en el Estado (en la Administración, Constitución, organización militar) y la relegación de lo civil a la sociedad.

I.- Un breve encuentro con el sistema hegeliano.

El tema que nos ocupa requiere que nos centremos en la última gran obra escrita por Hegel y que da cuenta de años de trabajo que se remontan a los inicios de su carrera -en sus años de estudio en el seminario de Tübingen- y de sus preocupaciones por el Derecho, me refiero a *Principios de la Filosofía del Derecho*⁵. Es necesario poner el acento en este escrito ya que en él la sociedad civil se presenta, por primera vez, como parte autónoma de su sistema -antes de la aparición de este escrito Hegel no utiliza la palabra ni como tal ni tampoco en

³ Véase el capítulo I de este escrito. Toda la tradición filosófico-política desde Aristóteles ha concebido a la sociedad civil como Estado, pero en Locke y en Ferguson se presenta, como hemos visto antes, una variante, la sociedad civil es sinónimo de Estado, pero de un Estado caracterizado por gobiernos limitados, imperio de la ley y ciudadanía activa.

⁴ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 205.

⁵ En 1821 Hegel publica sus *Principios de la Filosofía del Derecho* que le sirven de texto para sus cursos hasta 1825. La obra comienza con un prefacio y el resto se constituye por párrafos numerados que posteriormente fueron revisados y ultimados por el autor. En la traducción al castellano se presentan como Observaciones (Obs.). Pero además, el primer editor de la obra después de la muerte de Hegel, Eduardo Gans, recurrió a los apuntes de los alumnos e introdujo una serie de notas que suelen considerarse fidedignas. Éstas han sido traducidas al castellano como Agregados (Agregado). Las cursivas son subrayados del filósofo. Aquí citaré por la edición en castellano y cuando haga mención a la obra en el escrito me referiré a ella sólo como la *Filosofía del Derecho*. Hegel, G.W.F. (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Verma, Ed. EDHASA, Barcelona. Se recomienda, si no se tiene -por razones de idioma- acceso al original, acudir a la versión en inglés a cargo de T.M. Knox: Hegel, G.W.F. (1942): *Philosophy of Right*, trad. al inglés de T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford.

su sentido conceptual. Como afirma Solari «el tratamiento más amplio de sociedad civil y, al mismo tiempo, su definitiva sistematización, se encuentra sólo en la *Filosofía del Derecho*. Antes de esta época falta incluso el nombre de sociedad civil y el concepto de la misma no constituye todavía un aspecto autónomo de la dialéctica del Espíritu objetivo. (...) se debe admitir que el concepto de sociedad civil se encuentra en germen en fases anteriores del pensamiento de Hegel»⁶.

Ahora bien, para comprender su visión de la sociedad civil es necesario observarla a la luz de todo su sistema. Por tanto, antes de entrar directamente a un análisis de ésta es necesario ofrecer una visión global y sistemática, pero sobre todo resumida, de las ideas políticas de Hegel, muchas de ellas contenidas en la *Filosofía del Derecho* y, por tanto, escritas en su periodo de madurez.

El conjunto del pensamiento político de Hegel se deja ver perfectamente en su sistema⁷; sistema de filosofía que consta de tres partes: Lógica y Metafísica,

⁶ Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» obra citada, pág. 211. En este mismo sentido se pronuncia Bovero cuando señala que: «lo que falta en los esbozos de sistemas anteriores al periodo berlinés es el concepto de sociedad civil, y por consiguiente, el concepto de Estado que se define en relación con la sociedad civil, o sea precisamente el solo modelo que permite, para Hegel, comprender en su racionalidad, como orgánico completo, la estructura social moderna». Bovero, M. (1986): «El modelo hegeliano-Marxiano» en Bobbio, N. y Bovero, M.: *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-Marxiano*, obra citada, pág. 185.

⁷ A decir de Kaufmann, Hegel llevó a cabo un «intento verdaderamente riguroso y comprensivo de construir un sistema de tal modo que estuviese perfectamente claro qué lugar ocupaba en él cada cosa que hubiese escrito». Kaufmann, W. (1972): *Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Alianza Editorial, Madrid, pág. 233. Una cita de Prieto, que, aunque larga, puede ofrecernos una panorámica general del sistema en el que la totalidad de lo real (Dios, el mundo, el hombre) concebida dialécticamente se desarrolla en tres fases IDEA-NATURALEZA-ESPÍRITU. Veamos: «La realidad original y fundante es llamada IDEA. Su primera fase es precisamente la Idea en sí (*die Idee an sich*). La Idea es solamente ella misma, es la Idea absoluta, sin relación con ninguna otra realidad. Es el mismo tema que ya había desarrollado en su *Ciencia de la Lógica*: Dios en su esencia eterna antes de la creación del mundo. Ahora bien, precisamente la riqueza de la realidad impulsa a la Idea a no reducirse a ese primer momento. La Idea se niega a sí misma - ya nunca más la realidad será pura Idea-, se aliena, sale fuera de sí (*ausser sich*) y se realiza en la NATURALEZA, que por una parte no es Idea en cuanto no es realidad autoconsciente, pero tampoco es caos, sino una realidad ordenada, lógica racional. Diríamos que en la Naturaleza encontramos la más pura racionalidad hecha materia y vida (vegetal y animal), pero sin conciencia de sí, sin capacidad para pensarse y conocerse en cuanto tal Naturaleza. Ahora bien, la racionalidad inmanente en la Naturaleza no es una pura cualidad inerte, sino una realidad dinámica y tiene tal riqueza que no puede quedar reducida a este segundo momento. La Naturaleza se niega a sí misma y se supera, pasando al momento último en que la Idea vuelve a sí, se autorrecupera siendo Idea para sí (*für sich*) en la Humanidad que piensa. Ahora la realidad no es sólo capaz de pensar la Naturaleza sino incluso capaz de pensarse a sí misma y poseerse en la autoconsciencia de

Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. Al principio, antes de llegar a Jena, Hegel tenía la intención de que la *Fenomenología*⁸ constituyese la Introducción y la *Lógica* la primera parte, pero una vez en Heidelberg cualquier cosa concebida a tal escala hubiese sido insuficiente, por lo que se da cuenta de la necesidad de un compendio. Así, siendo profesor de la Universidad de Heidelberg redactó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, y es en ella donde encontramos «en compendio» la totalidad de su sistema. Publicada, en su primera versión, en 1817 consta de 477 párrafos que contienen en resumen la *Lógica* (que ya había sido publicada) y la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu que aún no se habían dado a conocer.

Brevemente podemos señalar que la *Lógica* constituye la primera parte del sistema, ello se debe a que para Hegel las categorías son esenciales en todo discurso, y por tanto, tienen que estudiarse antes que ninguna otra cosa. Aquí se analiza la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Respecto de la Filosofía de la Naturaleza la consideraba el sitio idóneo para

la Idea que culmina así, con la vuelta a casa, su largo periplo. La Idea para sí es el Espíritu». Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, págs. 106-107.

⁸ En pocas palabras se puede decir que el mensaje central de la *Fenomenología*, en tanto núcleo del pensamiento político de Hegel, es el camino del Yo al Nosotros. Se puede observar que, a decir de nuestro filósofo, la conciencia únicamente llega a su plenitud cuando alcanza el nivel de autoconciencia: el fin último de la conciencia es ella misma. No obstante, esta reflexión de la conciencia sobre sí misma no se lleva a cabo en una situación de aislamiento sino en la plenitud de su quehacer, esto es, de su vida, ello supone que no han desaparecido los objetos de la conciencia para quedarse sola, sino todo lo contrario: es autoconciencia llena. Un análisis de estos contenidos de la autoconciencia conducen a Hegel a señalar que «la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia» Hegel, G. W. F. (1988): *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 112. Para explicarlo en términos más sencillos podemos recuperar a Prieto quien afirma que se «trata de la antigua concepción del hombre como ser social, contrapuesta al individualismo de la Edad Moderna. Para Hegel, como para los grandes filósofos griegos, el hombre sólo se realiza en comunidad. Las formas de relación entre autoconciencias son muy variadas, pero la primera y fundamental es al relación señorío-servidumbre. Hegel la expone en unas páginas que se cuentan entre las más famosas de la *Fenomenología* y de toda su producción. La forma más plena es precisamente el Espíritu: la unidad de todas las conciencias pero sin que éstas pierdan su singular identidad. El Yo sólo es tal porque ha llegado a ser Nosotros». Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pág. 62. En palabras de Hegel: «Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo»; Hegel, G. W. F. (1988): *Fenomenología del Espíritu*, obra citada, pág. 113. Tener en cuenta la antropología subyacente que Hegel dilucida en la *Fenomenología* es lo que nos permite descifrar la Eticidad, propia del Espíritu objetivo y donde el filósofo explica al sociedad civil.

discurrir respecto del espacio y el tiempo y para abordar la naturaleza inorgánica y orgánica, es decir, corresponde a la física de la filosofía clásica. La Filosofía del Espíritu formaría la tercera parte y una de las principales de su conjunto, está conformada por tres secciones: 1) El Espíritu subjetivo que abarca la antropología; la materia y movimiento, la conciencia; y, la psicología; 2) el Espíritu objetivo que es una superación de la situación de disgregación del Espíritu subjetivo y se realiza en la Humanidad en marcha a través de la historia. Contiene el Derecho, la Moralidad y la Eticidad; y, 3) el Espíritu absoluto que comprende el Arte; la Religión revelada; y, la Filosofía.⁹

El sistema se presenta como un proceso evolutivo, contradictorio y dialéctico que no se concibe «como una escala, sino como un círculo»¹⁰. Hegel insistía en ello al reiterar, al final de la *Fenomenología*, que el Espíritu es «el círculo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final»¹¹.

Se ha tocado aquí un punto crucial del pensamiento hegeliano, el que se refiere a la dialéctica, la cual tiene como fin aportar un artificio lógico capaz de dar cuenta de la "necesidad" de la historia. Hegel percibía a la realidad como algo en constante movimiento y para captarla apela a una forma de pensar que se denomina dialéctica. A decir de Bloch la dialéctica en su conjunto presenta en Hegel (como antes lo había hecho en Kant y en Fichte) tres fases fundamentales:

«1º la unidad inmediata del concepto; 2º el enfrentamiento del concepto consigo mismo; 3º el restablecimiento de la unidad del concepto consigo mismo, al ser superada la contradicción. O lo que es lo mismo: 1º la fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida; 2º la fase de la reflexión negativamente racional de la antítesis, a la que Hegel da también el nombre, completamente crítico, de fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia; 3º

⁹ La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* tuvo tres ediciones en vida de Hegel (1817, 1827, 1830), cada una de ellas corregida y aumentada. Aquí Hegel al exponer el conjunto de su sistema busca abarcar la totalidad del ser (aquí es saber enciclopédico) a través de un recorrido que termina uniéndose con el punto de partida, un ciclo del ser. Existe edición en castellano de los tres tomos: (1917): *La Lógica*, (1918) *Filosofía de la Naturaleza*, y (1918) *Filosofía del Espíritu*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, librería general de Victoriano Suárez, Madrid.

¹⁰ Kaufmann, W. (1972): *Hegel*, obra citada, pág. 233.

¹¹ Hegel, G. W. F. (1988): *Fenomenología del Espíritu*, obra citada, pág. 469, por errata en la traducción se lee ciclo en lugar de ciclo.

la fase de la mediación positivamente racional, es decir, negación de la negación o síntesis»¹².

De lo que da cuenta este párrafo es de que la dialéctica es el método de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. No se trata de un método conceptual ni intuitivo, ni tampoco lo es deductivo o empírico, en donde la verdad se opone al error y viceversa. El sistema hegeliano no es un conjunto de proposiciones en forma deductiva, sino es el que resume, unifica y supera las doctrinas anteriores, en este sentido, en la dialéctica el error se presenta como un momento evolutivo de la verdad: la verdad conserva, y supera, el error. No obstante, a pesar de que la dialéctica es considerada como la clave para una teoría del cambio social, hay una diversificada coincidencia en afirmar que su dialéctica es «extremadamente vaga» sostiene Sabine¹³; «no rigurosa» aduce Prieto¹⁴; o, quizá puramente ilusoria se pregunta Bobbio¹⁵.

Las categorías en el sistema hegeliano se presentan desde las más simples a las más complejas ahistóricamente, es decir, sin contenidos finitos pero con un fin último consistente en que tales conceptos se muestren al mundo, se historicen. Estas categorías alcanzan su satisfacción plena cuando se expresan históricamente a través, principalmente, del quehacer humano. Así, son las obras humanas las que llenan de sentido a los conceptos, a las categorías, por lo que las obras sólo se pueden construir en el mundo terrenal y se expresan en instituciones tales como la familia, la sociedad civil, la corporación, la policía, el Estado, el arte, la religión y la filosofía. Todas estas expresiones y símbolos que

¹² Bloch, E. (1982): *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, España, pág. 117.

¹³ Sabine, G.(1994): *Historia de la Teoría Política*, nueva edición revisada por Thomas Landon Thorson, trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, 1994, pág. 486.

¹⁴ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 68.

¹⁵ Bobbio, N.(1989): «Hegel y el iusnaturalismo» en AA.VV.: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pág. 404.

constituyen el quehacer humano, además de que evolucionan, forman el *Geist*, es decir, el Espíritu¹⁶.

El cambio constante, producto de las contradicciones internas que caracterizan al sistema hegeliano, hace que el Espíritu se objeive y después se absolutice. También se historiza mediante instituciones sociales y más tarde se adentra en la dimensión cultural en donde es más probable que encuentre una verdad permanente y armoniosa.

1) La libertad

En todos estos tránsitos del Espíritu existe una finalidad y es precisamente la liberación del ser humano; la libertad del hombre es el punto central del sistema hegeliano. En el pensamiento, sostiene Hegel «es donde reside la libertad, porque es la actividad de lo universal y constituye una relación simple consigo misma, un estudio interno y reflexivo en el que se absorbe todo elemento subjetivo y en el que con relación al contenido se encuentra uno todo entero en el objeto y en sus determinaciones»¹⁷. El tema de la libertad se encuentra en la primera línea de su teoría ética, social y política, ella es la preocupación permanente en Hegel, para él la sustancia del Espíritu es la libertad.

El concepto hegeliano de libertad es complejo y rico en significado, es la idea de que una comunidad de hombres para que sea realmente libre, debe tener los medios para ordenar sus relaciones de forma que correspondan a sus nociones racionalmente sustentadas de la vida ética.

A la libertad se llega por el sendero del conocimiento, cuando el hombre se sabe libre en cuanto tal, y es precisamente el camino de la historia el que nos lo

¹⁶«Hegel tenía necesidad de recurrir a una noción que no solamente tuviese un significado estrictamente epistemológico, sino también poético, religioso, moral y ético; que pudiera ser empleado como una totalidad con expresiones vivientes que comprendieran en su sentido profundo la obra de la humanidad, obra que aun cuando finita, fuera capaz potencialmente de alcanzar contenidos y formas más perfectas; esta finitud evolutiva que por negatividad y sublimación (*aushabe*) alcanza lo universal, tiene como fundamento epistemológico y existencial esa infinitud a la que Hegel llamó *Geist*». Hernández Vega, R. (1995): *La idea de sociedad civil en Hegel*, UNAM, México, pág. 21.

muestra. Así se comprueba con mayor evidencia en las palabras de nuestro filósofo:

«En Grecia vemos florecer la libertad real, aunque prisionera todavía, al mismo tiempo, de una determinada forma y con una clara limitación, puesto que en Grecia existían aún esclavos y los Estados griegos se hallaban condicionados por la institución de la esclavitud. Podríamos, de un modo superficial, determinar por medio de las siguientes abstracciones la libertad en el Oriente, en Grecia y en el mundo germánico, rige la norma de que todos sean libres, es decir, de que el hombre sea libre como tal. Pero como el individuo, en Oriente, no puede ser libre, ya que para ello sería necesario que también fuesen libres, frente a él, los otros, nos encontramos con que, aquí, sólo rigen los apetitos, la arbitrariedad la libertad formal. En Grecia, donde rige una norma particular, son libres los atenienses y los espartanos, pero no lo son, en cambio, los mesenios ni los ilotas. Hay que ver dónde reside el fundamento de este «algunos»; en él se encierran ciertas modificaciones particulares de la concepción griega que debemos examinar con vistas a la historia de la filosofía. Pero el examen de estas diferencias nos lleva ya, en realidad, a la división de la historia de la filosofía»¹⁷

Este relato da cuenta de la importancia de la libertad para Hegel, no basta con que se sepa que uno, o algunos son libres, sino que es imprescindible que se sepa universalmente que el hombre como concepto es libre, en tanto participa de la libertad del Espíritu. Únicamente en la universalización el hombre en cuanto tal es libre, a pesar de los accidentes de la historia. En realidad, sostiene Negro Pavón, «la libertad constituye el único criterio para que pueda haber historia. Sólo donde hay libertad hay cambio, movimiento, y sólo ahí, el esfuerzo por comprender tiene verdadero sentido, porque puede percibirse *algo*»¹⁸.

Siguiendo a Pelczynski podemos señalar que Hegel distingue de acuerdo con los tres tipos de orden normativo que forman el Espíritu objetivo -como veremos más adelante- tres tipos de libertad:

¹⁷ Hegel, G. F. W: (1917): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas I, Lógica*, obra citada, pág. 56.

¹⁸ Hegel, G.W.F. (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, trad. de Wenceslao Roces y edición preparada por Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 96.

¹⁹ Negro Pavón, D. (1972): «Introducción» a Hegel, G.W.F. (1972): *La Constitución Alemana*, Aguilar, Madrid, pág. XXXVII.

«En la esfera del Derecho un hombre es libre cuando puede hacer lo que quiera, siempre que respete el mismo derecho de los otros hombres, esto es, siempre que actúe dentro de los límites de la reciprocidad. En la esfera de la moralidad, la libertad consiste en la autonomía de la conciencia individual respecto a todas las normas externas y establecidas que demandan conformidad. El tipo superior de libertad, la libertad en la esfera ética, es la guía de las acciones personales en la vida, los principios efectivos de la propia comunidad, claramente comprendidos y deliberadamente aceptados, y la confiada seguridad de que los otros miembros de la comunidad actuarán del mismo modo»²⁰.

El profesor de Berlín concibe, como hemos visto, a la libertad en un sentido especial, distinto de la mera ausencia de impedimentos²¹. Cuando se oye decir, enfatiza Hegel, «que la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera»²². Estas aseveraciones han sido uno de los blancos de las críticas lanzadas contra él por considerar a la libertad como obediencia al Estado:

«en el deber (al Estado) el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial. ... Cuando los hombres expresan que quieren ser libres, en primer lugar sólo quieren decir que quieren ser abstractamente libres, y toda determinación y estructuración en el Estado aparece como una limitación para esa libertad»²³.

Como vemos, para Hegel, la libertad es ante todo objetiva en cuanto que su sentido está en el objeto de la elección, se identifica con una racionalidad más

²⁰ Pelczynski, Z.A. (1971) «The Hegelian Conception of the State» en AA.VV. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge. Hay traducción al castellano en: (1989): «La concepción hegeliana del Estado» en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. Citaremos por la edición en castellano, pág. 260

²¹ Cfr. Berlin, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 1988. Véase también para una polémica del concepto hegeliano de libertad Berki, R.N. (1968): «Political freedom and Hegelian metaphysics», *Political Studies*, XVI.

²² Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 15, Obs.

elevada, la racionalidad del Estado. Esta identificación no es natural o automática sino decidida por el sujeto, es una libertad para realizarse en plenitud.

La realización de la libertad se da cuando la naturaleza (la sociedad en su forma primitiva) es ganada por las demandas de la razón²⁴. La vida de la razón se manifiesta en la lucha constante por entender lo que existe y por tratar de transformarlo. La razón es esencialmente, como bien reitera Marcuse, una fuerza histórica. La razón culmina en la libertad y la libertad es la existencia misma del sujeto.

En suma, el sistema hegeliano desemboca en la libertad, el Espíritu es por naturaleza libre, pero debe hacerse de ésta y el camino para ello es la historia. El hombre sólo alcanza la conciencia de sí mediante el quehacer humano, es decir, «su sapiencia depende de la propia concepción que el hombre tenga de él, y en esta comprensión radica la libertad humana; el hombre al comprender así su mundo, lo racionaliza, racionaliza la realidad y se libera de todas las cargas de incertidumbre que su historia misma le acarrea»²⁵.

2) La filosofía de la época captada en el pensamiento

Hegel escribe sus obras en periodo turbulento y rico en acontecimientos históricos: La revolución francesa, Napoleón y sus guerras, caída del Imperio, la Santa Alianza, la Restauración. Todos estos eventos dejaron su huella en la filosofía hegeliana que siempre estuvo atenta a los acontecimientos de su época.

A partir de la Revolución francesa, que estalló cuando Hegel tenía diecinueve años²⁶, el individualismo se convierte en una fuerza cultural

²³ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 149.

²⁴ «El núcleo de la filosofía hegeliana [afirma Marcuse] es una estructura cuyos conceptos -libertad, sujeto, espíritu, noción- están derivados de la idea de razón». Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de Julieta Fombona, Instituto e Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pág. 9. Para una elaboración sistemática del concepto de razón en el pensamiento de Hegel véase esta obra.

²⁵ Hernández Vega, R. (1995): *La idea de sociedad civil en Hegel*, obra citada, pág. 16.

²⁶ Este acontecimiento influyó fuertemente en Hegel, de acuerdo con la biografía elaborada por Rosenkranz «se dice que Hegel era el orador más entusiasta acerca de la libertad y la igualdad, y que, como todos los

dominante, es la característica, diría Peces-Barba, más definidora del tiempo moderno, «representa la forma de actuación del hombre burgués que quiere protagonizar la historia, frente a la disolución del individuo en las realidades comunitarias o corporativas, propia de los tiempos anteriores al tránsito a la modernidad»²⁷.

Nuestro filósofo observa con detenimiento cómo el espíritu del individualismo²⁸ comienza a trastocar la realidad social y política y se da cuenta de su gran influencia. Hegel está inmerso en los acontecimientos de su época²⁹ y él mismo afirma en el prefacio a su *Filosofía del Derecho* que «la filosofía es su propia época captada en el pensamiento»³⁰.

jóvenes de aquella época, admiraba las ideas de la Revolución [francesa]. Según se cuenta una mañana de domingo (una hermosa y clara mañana de primavera) fueron Schelling y él, juntamente con otros amigos, a una pradera no muy lejos de Tübingen a plantar un árbol de la libertad. ¡Un árbol de la libertad! ¿no fueron aquellas unas palabras proféticas? En Oriente, en donde el fundador de la filosofía crítica [Kant] había quebrantado el dogmatismo por aquel entonces, había resonado la palabra libertad, y en Occidente había emergido de los ríos de sangre vertidos por ella...». Citado por Kaufmann, W. (1972): *Hegel*, obra citada, págs. 29-30.

²⁷ Peces-Barba, G.: (1982): *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, pág. 151.

²⁸ «El individualismo, con su revolución religiosa, psicológica, científica y finalmente política es clave para entender este nuevo mundo donde se afirman el poder y el protagonismo de la burguesía». Peces-Barba, G.: (1982): *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, obra citada, p.158

²⁹ «Voy a cumplir 50 años, ya he pasado 30 años inmerso en estos tiempos turbulentos, en los que se alternan el temor y la esperanza y yo aún sigo esperando que sea el fin de este temor. Y, sin embargo, estoy obligado a ver que esto continúa, e incluso, cuando presencio los momentos oscuros pienso que esto irá empeorando cada vez más». Hegel, G.W.F. (1963): «Lettre a Creuzer du 30 octobre 1819», in *Correspondance*, tomo II, trad. al francés de J. Carrère, Paris, pág. 195.

³⁰ Para entender la filosofía de Hegel es necesario tener en cuenta su vida y su época, como diría Kaufmann «lejos de ser una tela de araña tejida en una torre de marfil, su pensamiento guardaba una íntima relación con cuanto sucedía en su tiempo; lo cual no sólo es verdad en lo que respecta a su filosofía de la historia y filosofía política, sino también en cuanto al conjunto de su concepción de la filosofía y de su propia misión». Kaufmann, W. (1972): *Hegel*, obra citada, pág. 24.

A ello podemos agregar que para Hegel la tarea de la filosofía es comprender la realidad y ésta se encuentra limitada por el tiempo: «En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo* (...). Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente (...). Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal como debe ser, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dócil en el que se puede plasmar cualquier cosa». Luego entonces la filosofía es básicamente contemplación y por tanto no puede ser ciencia prescriptiva. Citemos aquí su ya famoso alegato en torno a los límites de la filosofía: «Para agregar algo más a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha

Mediante sus estudios -que transcurren a la par del nacimiento del capitalismo³¹- sobre la economía política y sus observaciones respecto de la sociedad llega a la raíz de la estructura de la sociedad moderna y detecta lo que para él son algunas de las deficiencias del individualismo liberal y con base en un elaborado análisis crítico busca superarlas. Es importante destacar, junto con Taylor, que Hegel identificó dos tendencias de la Ilustración que moldearon el desarrollo de la sociedad moderna «la ingeniería social utilitaria y atomista, y el deseo de libertad absoluta mediante la realización de la voluntad general»³².

En este sentido, podemos constatar que el filósofo alemán es un excelente testigo de su época, captó la razón ilustrada, el espíritu capitalista industrial y el liberalismo económico y social que ubica en el centro del mundo al individuo³³. Asimismo vivió de cerca el humanismo alemán, esencialmente expresado en la literatura y en la poesía e influyó en él de manera determinante la religión cristiana³⁴. Todo ello va a jugar en nuestro filósofo un papel de suma importancia a la hora de asentar, en la *Filosofía del Derecho*, su visión de la sociedad civil.

envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso». Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, prefacio, pág. 54.

³¹ Pensadores como Lukács y Marcuse han atribuido al filósofo el mérito de haber sido uno de los primeros que revelaron las contradicciones del capitalismo. Otros en cambio, como Denis, opinan que efectivamente encontramos en él una denuncia del pauperismo que reinaba en la Inglaterra de su tiempo «pero ello no quiere decir, como afirma Lukács, que él perciba el carácter progresista del movimiento global de desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo y que él considere a este capitalismo como la única forma posible de sociedad». Denis, H. (1986): «Société civile hégélienne et capitalisme» en AA.VV. *Droit et Liberté selon Hegel*, publicado bajo la dirección de Guy Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, Paris, págs. 72-73. Véanse también: Lukács, G. (1963): *El joven Hegel*, trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, México. Y, Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada.

³² Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, trad. de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 248. Unas líneas más adelante Taylor señala: «El análisis hegeliano de éstas es extraordinariamente profundo y perspicaz, y resulta de suma importancia para nosotros precisamente porque (paradójicamente) su importancia en la sociedad moderna es mucho mayor de la que él pensó». Véanse también Taylor, Ch. (1991): «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism» en AA.VV (1991): *Hegel and Legal Theory*, Cornell D., Rosenfeld, M. y Gray, D. Routledge, New York-London; y, Taylor, Ch. (1990): «Modes of Civil Society», *Public Culture*, vol. 3, núm. 1, fall. En este último artículo este profesor canadiense esboza tres modelos de sociedad civil: el de Locke, el de Montesquieu y el de Hegel.

³³ Véase Macpherson, C. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. de J.R. Capella, Barcelona, Fontanella.

³⁴ Como afirma Hampshire «después de la Revolución y del Terror y después de que la carrera de Napoleón y la Restauración hubieron destruido efectivamente las esperanzas inmediatas de una nueva autonomía y una liberación racional, el escepticismo de Hegel se hizo más extremado. Su ambición fue que la filosofía, su filosofía, absorbiera la religión como una parte de sí misma y exhibiera a la Cristiandad, como un conjunto

En el sistema hegeliano se recoge la historia del mundo occidental, desde Grecia al cristianismo, al Derecho romano, a la acentuación de la individualidad que ha sido afirmada por los tiempos modernos³⁵. Lo que el filósofo originario de Stuttgart denomina como "sociedad civil" en su *Filosofía del Derecho* es, siguiendo a Pelczynski, "la creación positiva del individualismo, y lo proclama específicamente como la hazaña del mundo moderno"³⁶.

Este individualismo representa el reconocimiento por parte de la comunidad de que los individuos tienen opiniones propias sobre una multiplicidad de cuestiones, que tienen el derecho a que éstas les sean respetadas y a expresarlas libremente, incluso si éstas son distintas a las creencias y valores establecidos. Estos principios tradicionales toman la forma de convicciones racionales propias de un hombre moderno, a la vez que la eticidad debe presentarse a los individuos no como algo extraño y contrario a su interés particular, sino como algo ligado a ellos. Es en realidad la moral la que impulsa la satisfacción de los intereses particulares y permite la expresión de las opiniones y deseos subjetivos. Hegel diferencia claramente, como veremos más adelante, la eticidad y las relaciones morales de otras clases de principios normativos y reglas que regulan la conducta humana en la sociedad moderna.

Ahora bien, el papel del individuo hay que apreciarlo a la luz del sistema y para ello es importante observar los mecanismos de conciliación del Espíritu subjetivo con el Espíritu objetivo. Dicha conciliación no pertenece tan sólo al nivel teórico, sino que además expresa una exigencia ética, un deber ser. El individuo

de doctrinas y como un conjunto de instituciones, como una fase necesaria e inteligible del desarrollo del Espíritu hacia la reconciliación final consigo mismo en la filosofía. La Ilustración fue precisamente otro estadio necesario en el cual los filósofos estaban proyectando todavía la salvación de los hombres en un mundo ideal que ahora era una utopía futura; ahora el ideal era un estado de sociedad futuro, una comunidad de inteligencia, no una bendición sobrenatural y espiritual». Hampshire, S. (1976) *La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, versión castellana de Juan Álvarez, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, España, pág. 33.

³⁵ En el parágrafo 185 y su agregado de los *Principios de la Filosofía del Derecho* Hegel contrasta el reconocimiento de la particularidad en el mundo moderno con su negación en Platón (cuya República considera como una interpretación de la eticidad griega, véase el prólogo de esta misma obra). En este mismo parágrafo menciona el Derecho romano y el cristianismo como las causas esenciales del individualismo.

³⁶ Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada, pág. 258.

debe ajustarse a los objetivos del Espíritu, únicamente así forma parte en la racionalidad, es decir, cobra plena realidad su existencia.

Nuestro filósofo distingue tres niveles de integración del sujeto en la realidad comunitaria o universal que es el Espíritu objetivo: el Derecho abstracto, la Moralidad y la Eticidad. El primero origina una integración puramente externa que no sobrepasa el nivel de la sociedad civil. Por tanto el Derecho debe ser superado por la Moralidad que es instancia enteramente interior, esto es, implica en su intimidad al sujeto. No obstante, la Moralidad, instancia de la autonomía subjetiva, solamente concilia a los hombres en tanto individuos. Lo que integra al individuo en el mundo de lo universal (que le ofrece el Estado) y que constituye a la vez la intimidad de la Moralidad y la exterioridad del Derecho es la Eticidad. Veámoslo con detenimiento.

II. El desarrollo lógico de la *Filosofía del Derecho*.

En 1821, tres años después de la llegada de Marx al mundo, cuando moría Napoleón y nacían Dostoyevski, Baudelaire y Flaubert, Hegel publica su *Filosofía del Derecho*.

En el prefacio el entonces profesor de Berlín da cuenta del planteamiento general de su obra. El fundamento de todo su razonamiento es la interna y substancial racionalidad del universo. Y es por este motivo que puede ser aprendido por la mente humana. Esta cognoscibilidad racional engloba tanto la naturaleza como el Espíritu -el mundo ético, la historia, el Estado- y este conocimiento puede ser rigurosamente formulado en conceptos que se enlazan con la máxima precisión, hasta instituir una auténtica ciencia³⁷. Para Hegel, la filosofía tiene valor de ciencia, no en el sentido de ciencias positivas sino como saber sistemático y profundo de la realidad: «la filosofía por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la

³⁷ El estatuto científico del conocimiento del mundo del Espíritu es expresamente tratado por Hegel en su *Filosofía del Derecho*, párrafos 146 y 147.

posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral»³⁸. Hegel busca construir un pensamiento que tenga en cuenta el espacio y el tiempo, y que sea riguroso y trabaje sobre realidades.

De este modo, llegamos a la estipulación clave del prefacio, el mejor resumen del hegelianismo dirían Valcárcel³⁹ y Lefebvre⁴⁰, la tan conocida expresión que Hegel presenta en forma de versículos:

«lo que es racional es real:
y lo que es real es racional»⁴¹.

Lo racional es la construcción filosófica que se debate con la realidad pasada, presente y futura. Asimismo, lo real objetivo es racionalmente conocido, ello se debe a que su estructura interna, su ser profundo, es en sí mismo objetivamente racional. Y así se llega a la idea de lo racional objetivo: el concepto⁴². En suma, podemos advertir que en la primera parte de la proposición «lo que es racional tiene en sí mismo auténtica vocación de realidad, presiona hacia la realidad, ha de convertirse en realidad. La segunda parte es pura consecuencia de [la] lectura de la primera: todo lo real es real por ser racional»⁴³.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel engloba tres aspectos dialécticamente vinculados, donde el juego de la voluntad-libertad tiene una labor preeminente. La voluntad asciende de su particularidad a su universalidad, ésta se hace sustancia y ya no se manifiesta como particular sino como voluntad general. Los tránsitos

³⁸ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, prefacio, pág. 50.

³⁹ Valcárcel, A. (1992): «El idealismo alemán» en AA.VV.: *Historia de la Ética*, tomo II La Ética Moderna, edición a cargo de Victoria Camps, Crítica, Barcelona, pág. 438.

⁴⁰ Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, Presses Universitaires de France, París, pág. 15.

⁴¹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, prefacio, pág. 51.

⁴² «Al ser la realidad un perpetuo devenir, un desarrollo, una determinada cosa será verdadera si en su desarrollo se ha ajustado a su naturaleza o esencia que en terminología hegeliana es el *concepto*. Algo es verdadero si en su devenir se mantiene fiel a su concepto. El concepto no es para Hegel el producto de un pensamiento, el contenido de un acto psicológico, sino la razón inmanente en la cosa misma y que se identifica con la cosa misma». Más adelante el mismo autor aclara: «... recordemos que para nosotros, en nuestro lenguaje habitual, el concepto equivale a la idea: es una construcción de nuestra mente cuya verdad consiste en su adecuación al objeto exterior». Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, págs. 72 y 143 respectivamente.

de la dialéctica de la voluntad son expuestos por nuestro filósofo de la siguiente forma:

A. *Inmediata*; su concepto es por lo tanto abstracto: la *personalidad*, y su existencia es una cosa inmediata y exterior; es la esfera del *derecho formal o abstracto*.

B. La voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal* (por un lado como algo interior, el *bien*, por otro como algo exterior, un *mundo existente*, y ambos lados de la idea sólo *mediados uno por el otro*); la idea en su división o existencia *particular*, el *derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el derecho del *mundo* y el *derecho* de la idea *existente* sólo en *sí*; la *esfera de la moralidad*.

C. *La unidad y la verdad* de estos dos momentos abstractos; la idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad, en cuanto sustancia, existe como *realidad y necesidad* y al mismo tiempo como *voluntad subjetiva*; la *idea* en su existencia universal es y por *sí*; la *eticidad*.

La sustancia ética es a su vez:

a. *espíritu natural: familia*;

b. en su *división y apariencia fenoménica: la sociedad civil*;

c. el *estado*, como la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva; este espíritu real y orgánico de α) un pueblo, β) por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, γ) se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo *derecho* es el *más elevado*»⁴⁴.

En esta comprimida recapitulación se contiene el programa de la *Filosofía del Derecho*. Como se ha visto, el orden jurídico moral planteado se despliega en tres momentos dialécticamente enlazados y que Bloch enuncia de la siguiente manera:

«El primero es el del Derecho abstracto, en el que Hegel incluye el derecho privado y, por tanto, la propiedad y los contratos. El segundo, el de la *moralidad*, que abarca el conjunto de los postulados morales dirigidos al individuo o la vida de lo privado. El tercero representa la unidad de los dos anteriores o el reino de la moral (*mores*), la existencia en la función pública, en la familia, en la *polis*. Hegel

⁴³ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 143.

⁴⁴ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo. 33.

entiende por tal libertad sustancializada de la voluntad⁴⁵, las instituciones concretas de la comunidad humana: la familia, la sociedad civil, el Estado y la marcha de la historia universal con sujeción a leyes»⁴⁶.

En suma son: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad⁴⁷, que tienen como objetivo, señala Avineri la expresión institucional del Espíritu⁴⁸.

Es en el tercer momento, el de la Eticidad, donde tiene lugar la sociedad civil. Sin embargo haremos una breve referencia a los otros momentos para tener una panorámica general que nos permita respetar el hilo conductor desarrollada por Hegel.

1) El Derecho abstracto.

La primera parte de la *Filosofía del Derecho* recoge las materias que Kant había expuesto bajo el epígrafe de Derecho privado en la *Metafísica de las Costumbres*. Hegel coincide con este filósofo en que el hombre es sujeto de derechos cuyo único límite es respetar los derechos de los demás. Para poder desarrollar este pensamiento y hacer descifrables sus consecuencias, nuestro filósofo, asevera Iltting, al igual que sus antecesores desde Hobbes, «echa mano del método de abstraer, en un primer momento, las condiciones de la convivencia creadas por los mismos hombres. Así, el trasfondo de sus manifestaciones lo constituye la ficción de un estado natural sin relaciones sociales establecidas y, principalmente, sin poder estatal vigente⁴⁹». Esta ficción sólo tiene la función de

⁴⁵ El mismo Bloch advierte que la «voluntad aparece, primeramente, como una voluntad individual en sí o como un poder plenamente indeterminado. En seguida, como una particularización con la que se enfrenta lo extraño que la provoca, y así nacen las inclinaciones, los fines, los propósitos. Después se revela en la unidad de ambos momentos, como poder determinado o como resolución». Bloch, E. (1982): *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, obra citada, pág. 228.

⁴⁶ Bloch, E. (1982): *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, obra citada, pág. 228.

⁴⁷ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, Parágrafos 34 al 104, 105 al 141 y 142 al 360 respectivamente.

⁴⁸ Avineri, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, pág. 132.

⁴⁹ Iltting, K.-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 91.

dar cuenta de las consecuencias de su pensamiento, por lo que Hegel señala ya aquí cuestiones de Derecho, cuyo sentido se entiende tan sólo en correlación a la situación de la sociedad moderna. Y, siguiendo con Iltting, podemos elucidar que «a fin de hacer una advertencia respecto al hecho de que a toda esta primera sección le subyace esta ficción metodológica, Hegel ha denominado como «Derecho Abstracto» a esta primera parte de su *Filosofía del Derecho*»⁵⁰.

El profesor de Berlín no anhela inferir todo un sistema de principios de Derecho (como hiciera Kant), sino que pretende advertir que este Derecho es un primer campo para la realización de la voluntad libre: es la primera forma de existencia de la libertad.

2) La Moralidad

En esta segunda parte de su *Filosofía del Derecho* Hegel expone su noción de Moralidad. Es importante señalar que ésta no concuerda con el empleo habitual de dicho término en la filosofía, para entenderlo es necesario recurrir, nuevamente, a la filosofía moral kantiana y a la confrontación con ésta⁵¹. Como consecuencia de esta comparación Hegel distingue dos significados del concepto de Moralidad: «la «moralidad» del individuo esencialmente concebido como aislado de sus referencias sociales y primariamente responsable ante sí mismo, y la «eticidad», para la que uno se hace capaz por el hecho de pertenecer a una comunidad y colaborar en las tareas de ésta»⁵².

Lo que quiere demostrar Hegel con estos significados es que los asuntos de la Moralidad remiten a una relación específica del sujeto moral respecto de

⁵⁰ Iltting, K-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 91.

⁵¹ Tal y como apunta Ritter «en Hegel la recepción de la moralidad kantiana en la *Filosofía del Derecho* tiene una significación fundamental y constitutiva para el concepto de Derecho y de Estado: éstos se basan sobre la libertad solamente si el singular como yo en su subjetividad puede permanecer él mismo en la autodeterminación de la moralidad y de la conciencia moral, y el contenido de toda acción contiene mi respectiva subjetividad para mí, también en cuanto ha recibido objetividad exterior». Ritter, J. (1989): «Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en AA.VV.: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, obra citada, pág. 146.

⁵² Iltting, K-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 96.

otros sujetos morales, como pueden ser las cuestiones del derecho racional expuestas en la primera sección de la *Filosofía del Derecho*. La Moralidad afirma el ámbito de la subjetividad que es elemental en el Estado moderno; es momento esencial en la aparición y vida del Estado.

3) La Eticidad.

Los primeros esbozos respecto del concepto de Eticidad (*Sittlichkeit*)⁵³, son elaborados por Hegel previamente a la aparición de la *Filosofía del Derecho*. En su ensayo *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, que escribe para la *Revista Crítica de Filosofía* de la que era editor junto con Schelling⁵⁴, crítica a las diversas teorías sociales -fundamentadas en diferentes aproximaciones al Derecho natural- y ofrece una nueva y distinta visión de la sociedad basada en la Eticidad. Se inspira, como anteriormente mencioné, en la *polis* como ideal de vida humana que se lleva a cabo con la plena inserción en la vida de la comunidad. En este sentido, apunta Prieto, la Eticidad «es el conjunto

⁵³ «A las concepciones y valores compartidos y universalmente aceptados, que están vivas y operantes en las acciones y actitudes de los miembros de la comunidad y, por así decirlo, encarnadas en las costumbres, leyes e instituciones que regulan sus relaciones, Hegel las denomina *Sittlichkeit* (traducido normalmente como vida ética, «ética social», «ética concreta» o «moralidad social»). Las traducciones francesas de *Sittlichkeit*, alguna de las cuales refuerza algún aspecto del concepto son *éthique*, *morale vivante* y *morale réalisée*. El término *Sittlichkeit* proviene de *Sitte* (costumbre, moral)». Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada, pág. 256. Otros autores que hablan de la dificultad de traducir el concepto (ellos buscan un equivalente en francés) son Lefebvre, J-P. y Macherey, P. quienes afirman que encontrar una voz que de cuenta de lo que Hegel quiso expresar con *Sittlichkeit* es de suma dificultad. Este término se encuentra formado a partir del sustantivo *Sitte* que otorga además el adjetivo *sittlich*. *Sitte* significa la costumbre, la moral en el sentido de los hábitos de vida colectiva. La *Sittlichkeit* designa aquello que «passé dans les mœurs». (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, pág. 17. Hay otros autores, como Taylor, que consideran que el término no tiene equivalentes que nada puede captar su sentido y que por lo tanto no puede ser traducido. En este sentido, él opta por utilizar la noción en alemán y sostiene que la «*Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *Sitten* es importante para el empleo que le da Hegel. La característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es. Esta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*. Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada, pág. 162.

de pautas a todos los niveles (moral, estético, político...) que rige la vida comunitaria. No se trata de un repertorio mentalmente construido, sino de un espíritu que da vida. Es la forma particular concreta de un determinado «Nosotros»⁵⁵. Años, más tarde, retoma su noción de Eticidad y la reelabora al construir su Sistema. Lo importante entonces no es ya rememorar la *polis* sino asumir la civilización moderna la cual se encuentra inmersa en un proceso de industrialización, de ahí que, como veremos con detalle en el próximo inciso, el filósofo de Stuttgart se preocupa por el tema del trabajo y, en directa relación con éste, de las necesidades.

He mencionado más arriba que las teorías individualistas (o «antisocialistas, y que ponen al ser de lo singular como lo primero y lo supremo» señalaría Hegel en su Derecho Natural⁵⁶) del Estado artificial -propias de la Ilustración- no le complacen. Lo substancial de dichas teorías ha sido recogido en los dos apartados predecesores del Espíritu objetivo. No obstante, el hombre como punto de partida es una pura abstracción y, por ende, el Derecho y la Moralidad son también instancias abstractas. Lo real es siempre concreto. Por este motivo es necesario superar los dos momentos anteriores en una instancia concreta y comunitaria, concreta y universal, en la Eticidad que los recoge otorgándoles realidad efectiva dentro de una comunidad específica. Taylor, quien lleva a cabo una lectura radical de Hegel, lo expone con otras palabras:

«la idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad obviamente nos lleva más allá de la teoría del contrato del moderno derecho natural, o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de la felicidad general. Pues estas sociedades no son foco de obligaciones independientes, y mucho menos las mayores exigencias que pueden hacerse a nosotros. Su existencia simplemente da una forma particular a obligaciones morales pre-existentes, por ejemplo, el cumplir las promesas, o el fomento de la mayor felicidad del

⁵⁴ Hegel, G.W.F. (1979): *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid.

⁵⁵ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 75.

⁵⁶ Hegel, G.W.F. (1979): *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, obra citada, pág. 27.

mayor número. La doctrina que coloca la *Sittlichkeit* como cúspide de la vida moral requiere una noción de sociedad como gran vida comunitaria, (...), en que el hombre participa como miembro»⁵⁷.

Tanto Taylor como Pelczynski arguyen que Hegel ha sido un pensador comunitario y organicista⁵⁸. Esta interpretación del pensamiento hegeliano puede someterse a discusión, pero lo que sí es un hecho verificable es que para confeccionar su teoría sobre el Estado comunitario Hegel volvió la mirada hacia los griegos, en concreto hacia Platón y Aristóteles, como bien menciona Iltting:

«el concordato de Hegel con Platón y con Aristóteles no se limita al pensamiento fundamental de la filosofía política -según el cual la pertenencia a instituciones y comunidades subyace y se presupone al ejercicio de todos los derechos y deberes individuales- y a la construcción de la doctrina del Estado que de ahí resulta. También los conceptos fundamentales y los esquemas de interpretación de su doctrina del Estado han sido retomadas de la filosofía platónica y aristotélica»⁵⁹.

Así, Hegel recupera de Aristóteles la idea de Estado como la forma más perfecta de comunidad. Y, en cuanto a Platón, está de acuerdo con él en el hecho de que el centro de la Eticidad es la idea del bien⁶⁰, éste es la fuente y el núcleo de toda realidad. La Eticidad es el fundamento de la idea de Estado, pero ahora ya no pensada como idea abstracta sino como «el bien viviente» y por ende como principio organizativo de una comunidad real de hombres⁶¹. En suma, el aspecto del bien que llena y da sentido a la conducta humana es la Eticidad y es la libertad porque la ética es necesariamente libre y lo libre es necesariamente ético.

⁵⁷ Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada, págs. 165-166.

⁵⁸ Véanse: Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada; y, Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada.

⁵⁹ Iltting, K-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 99. Sobre este tema véase: Thiebaut, C. (1992): *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

⁶⁰ «El bien es la idea como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su esencia. Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo», Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 129.

⁶¹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 131.

La Eticidad es la que les otorga validez y contenido sustancial a los dos primeros momentos del Espíritu objetivo –el Derecho abstracto y la Moralidad-, ella integra las instituciones sociales, las costumbres, la *polis*. La Eticidad representa, afirma Arato (uno de los pensadores que en la actualidad más ha profundizado en el tema de la sociedad civil), una forma de razón práctica. A decir de este autor, sólo la Eticidad permite la exploración de cuestiones normativas (incluyendo derechos y moralidad) mediante un sistema histórico concreto del que emergen instituciones y prácticas que representan, al menos desde la perspectiva hegeliana del mundo moderno, la institucionalización y actualización de la libertad⁶².

La vida comunitaria o Eticidad presenta tres niveles que son: la familia, la sociedad civil y el Estado. En el siguiente párrafo Hegel expone sintéticamente cada uno de dichos ámbitos:

«A. Espíritu ético inmediato o natural: la familia. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así

B. sociedad civil, unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad por lo tanto formal por medio de sus necesidades⁶³, por medio de la constitución jurídica como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este estado exterior se retrotrae y reúne en la

C. constitución del estado, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella»⁶⁴.

Examinemos con mayor detenimiento cada uno de estos tres niveles.

⁶² Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», en AA.VV (1991): *Hegel and Legal Theory*, edición a cargo de D. Cornell, M. Rosenfeld, y D. Gray. Routledge, New York-London, pág. 302. Véase también de este autor el capítulo segundo de su extenso libro elaborado en coautoría: Cohen, J. y Arato, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y London.

⁶³ «El alemán dispone de dos términos para expresar dos conceptos que en nuestro idioma se reúnen en la palabra «necesidad»: *Notwendigkeit* (necesidad lógica, imposibilidad de que sea de otro modo) y *Bedürfnis* (aquello de lo que no se puede prescindir, y así p. ej. «necesidades» vitales, etc.). La imposibilidad de dos versiones diferentes obliga a dejar al contexto la determinación del sentido. Nota del traductor Juan Luis Vermal de Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, pág. 236.

⁶⁴ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 157.

A) La familia.

La familia es una sociedad natural, «es el acuerdo del amor y la disposición de ánimo de la confianza»⁶⁵. Este amor se encuentra limitado al entorno familiar, es en palabras de Prieto un momento de relación altruista. En la familia la persona mantiene relaciones con otras, toma en cuenta su interés y está dispuesto a sacrificarse por el otro.

El contenido de la vida familiar son deberes y no derechos. La familia se realiza en tres aspectos: el matrimonio, en la existencia exterior, esto es, la propiedad y los bienes, y en la educación de los hijos y la disolución de la familia.

No nos detendremos en examinar este apartado ya que carece de interés para nuestro tema. Solamente señalaremos que la *superación* de la familia, para la que Hegel representa el momento de la universalidad en el sentido de unidad indiferenciada, reside en la aparición del nuevo estadio de relaciones que intitula como sociedad civil:

«De una manera natural y esencialmente por el principio de la personalidad, la familia se divide en una *multitud* de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes y por lo tanto de un modo exterior. Dicho de otra manera, los momentos ligados en la unidad de la familia, en cuanto ésta es la idea ética tal como se encuentra aún en su concepto, deben ser separados de él para que alcancen una realidad independiente; de este modo se constituye el estadio de la *diferencia*. Expresado el principio de una manera abstracta, esto produce la determinación de la *particularidad*, que se relaciona por cierto con la *universalidad*, pero de manera tal que constituye su fundamento aún sólo *interior* y por lo tanto sólo *aparece* en lo particular de un modo formal. Esta relación reflexiva muestra, en primer lugar, la pérdida de la eticidad o, puesto que ella en cuanto esencia es necesariamente *aparente* constituye el *mundo fenoménico* de lo ético, la *sociedad civil*»⁶⁶.

⁶⁵ Hegel, G. F. W: (1918): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, tomo III Filosofía del Espíritu*, obra citada, parágrafo 518.

⁶⁶ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 181.

B) La sociedad civil desde una consideración científico-lógica: esfera intermedia entre la familia y el Estado.

Tal y como he señalado previamente, la sociedad civil en Hegel está contenida en su *Filosofía del Derecho*⁶⁷ como momento intermedio, puesto entre la familia y el Estado, esto es, entre los dos extremos del "proceso" de la Eticidad. No supone la desaparición de la familia, sino que en términos dialécticos es la negación de la misma, así como a su vez la sociedad civil es superada -mas no remplazada- por el Estado.

En cada una de estas representaciones (familia, sociedad civil, Estado) el Espíritu objetivo adquiere una nueva dimensión y consistencia. Pero ello no quiere decir que la secuencia histórica, temporal, de estas esferas ocurra de acuerdo con un sucesión científico-lógica en la que primero aparecería la familia, después la sociedad civil y por último el Estado, de hecho para que haya sociedad civil debe haber previamente Estado, tal y como lo confirma el autor de la *Filosofía del Derecho* en el agregado al párrafo 182: «la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado»⁶⁸.

He abordado aquí el tema de la sociedad civil a efectos metodológicos, con el objeto de que el lector tenga clara la ubicación que realiza Hegel de ésta en el hilo conductor que sigue su *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, es necesario detenerse, por una parte, en todos los factores que la componen y en los que juega un papel fundamental la concepción que tiene Hegel de la sociedad y Estado modernos. Y, por otra, en la relación de la sociedad civil con el Estado

⁶⁷ No obstante, existen diversos puntos de vista respecto a cuál haya sido el pensamiento genuino de Hegel en la construcción de la sección de la sociedad civil. Algunos, señala el profesor italiano Norberto Bobbio en clara alusión a Kaufmann, «han considerado que fue concebida como una especie de categoría residuo donde después de varios intentos de sistematización de la materia tradicional de la filosofía práctica, que duraron alrededor de veinte años, Hegel terminó por incluir en ella todo lo que no podía entrar en los dos momentos bien delimitados, y aceptados por una sistematización consolidada durante siglos, de la familia y el Estado. Bobbio, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, obra citada, pág. 52. Véase Kaufmann, W. (1972): *Hegel*, obra citada, págs. 240-241.

⁶⁸ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 182 (Agreg).

punto cardinal al que no podemos dejar a un lado dadas sus implicaciones dialécticas.

Asimismo, es importante examinar los distintos alcances de la sociedad civil dependiendo de cuál es la interpretación que se haga del papel que Hegel otorga al Estado. Estas tareas merecen ser analizadas separadamente, por lo que las he dejado para los apartados siguientes.

C) El Estado. Unidad de lo universal y lo particular

Mientras que la sociedad civil representa el momento de la particularidad, el Estado representa la unidad de lo universal y lo particular, es por ello que Hegel afirma que la esencia del Estado es la vida ética donde «todo depende de la unidad de universalidad y particularidad»⁶⁹.

El Estado no es una unidad indiferenciada, sino que en él encontramos una universalidad diferenciada. Y en lugar de estar frente a una mera particularidad, estamos ante una identificación de lo particular con la voluntad universal. En otras palabras, la autoconsciencia en el Estado se ha elevado al nivel de la autoconsciencia universal. El individuo es consciente de sí mismo como integrante de la totalidad, de tal manera que su personalidad se afirma en lugar de anularse. El Estado no es un universal abstracto que se sitúa por encima y en contra de sus miembros, sino que existe en y mediante ellos. Al mismo tiempo debido a la participación en él mismo, sus miembros se elevan por encima de su mera particularidad. Es decir, el Estado es una unidad orgánica, un universal concreto que existe en y a través de los particulares que son diferentes y él mismo a la vez⁷⁰.

Lo que este párrafo nos está indicando es que lo universal en el Estado es un extremo atractivo de la particularidad; los individuos asumen lo universal como

⁶⁹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 261 (Agreg).

⁷⁰ Véase: Copleston, F. (1989): *Historia de la Filosofía*, tomo VII De Fichte a Nietzsche, Ariel, Barcelona, pág. 168.

actividad consciente, pero ello únicamente ocurre cuando se ha llegado a la cúspide, es decir, al Estado.

La imbricación de lo universal y lo particular es de suma importancia para Hegel, para él lo particular conduce ya en potencia su propio desarrollo, el proceso asesta ya en su evolución hacia algo superior, de esta modo la sociedad civil lleva en forma inmanente el desarrollo hacia el Estado, esto es, hacia una mayor objetividad. La unidad de lo universal y de lo subjetivo como voluntad se consigue, afirma Giner, «con la educación de los ciudadanos en sus deberes para con la cosa pública y específicamente para con la autoridad estatal. Es esta autoridad -altruista, objetiva, racional y universal- la que posibilita la vida civilizada, incluida la persecución por parte de los individuos de sus fines particulares»⁷¹.

El debate y las interpretaciones en torno a la idea hegeliana del Estado han provocado ríos de tinta por lo que únicamente he querido aquí, al igual que con la sociedad civil, presentar una reflexión general de lo que éste significa como idea central de la teoría política que Hegel esboza en su *Filosofía del Derecho*. Más adelante, en el cuarto epígrafe de este capítulo, abordaré con más detenimiento la teoría hegeliana del Estado a la luz de su relación con la sociedad civil.

III. Sociedad civil: ¿espacio de contradicciones insalvables?

El título de esta tercera parte del apartado lo he colocado entre interrogantes por dos razones que dan cuenta de un doble discurso a la hora de abordar el tema de la sociedad civil.

⁷¹ Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, Península, Barcelona, pág. 44. De este autor véanse también: (1987): *El destino de la libertad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987. Con Arbós, X. (1993): *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial, Siglo XXI*, Madrid. (1995): «Civil Society and its Future» en AA.VV: *Civil Society. Theory, History, Comparison*, edición a cargo de John Hall, Polity Press, Cambridge. (1996): «Sociedad Civil» en AA.VV: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, núm. 10, *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, edición a cargo de Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel, Trotta, Madrid.

En ambos discursos, la sociedad civil es una teoría de suma diferenciación y complejo orden social que se presenta como la capacidad de autoregulación del sistema económico, lo que Hegel denomina el sistema de necesidades, en el cual los individuos se mueven por intereses egoístas.

Ahora bien, por una parte, es bastante frecuente encontrar argumentos, en muchos casos con suficiente énfasis, en los que pareciera que el elemento central del razonamiento hegeliano es entender a la sociedad civil únicamente como un mundo atomizado que se encuentra en constante amenaza de erosión y en un intenso desequilibrio social. La búsqueda individual -siempre egoísta- de realizar el propio plan de vida y la presencia de innumerables problemas de difícil solución (como la existencia de la plebe y el constante empobrecimiento) generan un enorme encadenamiento de conflictos. Sin embargo, por otra parte, Hegel parece esbozar una línea de pensamiento distinta en la que el elemento central es la vertebración social. Aun cuando la sociedad civil es un mundo conflictivo en el que tiene lugar el sistema de las necesidades, también es, como el mismo filósofo arguye, una comunidad jurídica y política en la que coexisten, además de la administración de justicia y la policía, las corporaciones. Éstas, entre otras funciones, tienen la misión de defender y educar a sus miembros para que adquieran un sentimiento de cooperación y compromiso con los intereses comunes, generales. Este doble discurso es lo que me ha llevado a poner el encabezamiento de esta tercera parte en forma de pregunta.

1) La sociedad civil como momento de la diferencia.

Hemos visto más arriba que desde una perspectiva lógico-científica la sociedad civil -como esfera de la vida ética- representa el momento intermedio entre la familia y el Estado. Asimismo, vimos cómo en el párrafo 181 de *la Filosofía del Derecho*, Hegel da cuenta del tránsito de la familia a la sociedad civil «... los momentos ligados de la unidad de la familia, en cuanto ésta es la unidad ética tal como se encuentra aún en su concepto, deben ser separados de él para

que alcancen una realidad independiente; de este modo se constituye el estadio de la diferencia»⁷². Más adelante, en el agregado al párrafo siguiente se lee: «la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado», es decir, los dos momentos extremos del proceso de la Eticidad.

A continuación nos detendremos en la exposición que realiza nuestro filósofo alemán de la sociedad civil. Comencemos por los dos principios que le dan vida.

A) La fuerza del interés privado y la necesidad de la universalidad.

La sociedad civil es una esfera social propia de la Eticidad que adquiere forma por la acción conjunta de dos principios: la particularidad (el egoísmo) y la universalidad:

«...En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. (...) La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar»⁷³.

El primer principio, el de la particularidad, es el egoísmo de cada persona que busca satisfacer sus propios intereses, sus propias necesidades. En la sociedad civil como forma de existencia social, los individuos devienen realmente individuos independientes y responsables de su propia actividad, son «personas privadas que tienen como finalidad su propio interés»⁷⁴, y este interés es, por tanto, un «fin egoísta»⁷⁵. De esta forma, como bien afirma Giner, «la sociedad

⁷² Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 181.

⁷³ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 182 (Agreg.)

⁷⁴ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 187.

⁷⁵ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 183.

civil es el reino de lo particular (que incluye lo egoísta, lo familístico y hasta lo tribal)»⁷⁶. Estas necesidades que busca solventar el individuo son en cierta medida demandas que nacen directamente de la persona y por ello Hegel las considera naturales o necesarias⁷⁷, aun cuando pueden ser también pretensiones de la libre voluntad convertidas en necesidades.

En el desarrollo de las formas de la sociabilidad, la sociedad civil pertenece al momento negativo de la escisión, es por ello que el profesor de Berlín la denomina como momento del entendimiento⁷⁸, en cuanto que éste es un conocimiento menos profundo que la razón (propia del Estado). Así la sociedad civil se presenta, diría Marini,

«como un mundo de particularidades dispersas, cada una vuelta sobre sí misma, la mirada filosófica, haciéndose una con el camino de la razón, ve que aquellas particularidades, que en su fenomenicidad o apariencia resultan tales, están, en realidad, ligadas por una universalidad subyacente e interna, lo cual es como una esencia y como una forma interna»⁷⁹.

En este sentido, la sociedad civil se despliega como el mundo fenoménico de la Eticidad, en donde el entendimiento es el protagonista con su reiterada obra de escisión, división y aislamiento. En esta esfera las particularidades conviven separadas unas de las otras, cada una está preocupada por sus propios fines y se encuentra abastecida por las fuerzas del entendimiento (del intelecto). De esta manera, no es casual que sostenga nuevamente Marini,

⁷⁶ Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág.44.

⁷⁷ Sobre este término vale la pena retomar la aclaración de Prieto respecto a que «el alemán puede jugar cómodamente con dos conceptos distintos para los que tiene dos fonemas distintos: *Notwendigkeit* y *Bedürfnis*. Ambos los traducimos al español por «necesidad». Pero en el primer caso se trata de lo que tiene que ser y no puede ser de otra manera, la necesidad lógica o física, lo necesario en cuanto tal; mientras que *Bedürfnis* significa la necesidad que nace de la indigencia de un ser, lo que un ser necesita para desarrollarse. En el caso del hombre hablamos de necesidades humanas que unas son satisfechas y otras no, sin que por esta negativa el hombre deje de existir». Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 168.

⁷⁸ Algunos autores traducen el término *Verstandesstaat* como intelecto, pero aquí utilizaremos el vocablo entendimiento. Véase la traducción de Marini (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

⁷⁹ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 228.

«por lo que la sociedad civil es considerada como el teatro de las particularidades: porque en ella los individuos son vistos como ligados a una específica y parcial expresión suya, a un trabajo, a una actividad, a una cultura teórica y práctica, a una racionalidad intelectualista. Pero esta división suya es una diferenciación que consiente una profundización dentro de sí, un recogimiento y un descubrimiento del valor de ser infinito, que cada individuo tiene en sí en la condición moderna del espíritu»⁸⁰.

El individuo que Hegel describe aquí es el sujeto económico, de acuerdo con la concepción que se elaboró progresivamente durante los siglos XVII y XVIII, principalmente en Inglaterra pero también en otros países, por medio de las teorías que podemos denominar del «individualismo posesivo» de acuerdo con la conocida obra de Macpherson.

El individuo tiende a defender los bienes que le pertenecen y con los cuales se identifica, debido a que su adquisición y su conservación son necesarios para su constitución como «particularidad»⁸¹. De esta manera, estamos en presencia del resurgimiento de una red de relaciones autónomas entre los individuos fundadas en el interés que tienen su germen, expresa Riedel, en «los principios de utilidad de la sociedad europea occidental emancipada ya antes y su modelo de economía expuesto por Mandeville y Smith, el «*intérêt personnel*» de Diderot y Helvetius, [y] el «*self-interest*» de Bentham y de Franklin»⁸². Para estos autores, así como para Ricardo y Say, «el sistema económico [señala Fetscher] obedece a leyes racionales y cognoscibles, cuyo funcionamiento, sin embargo, no depende de la voluntad consciente de los individuos, sino justamente de su actuar inconsciente»⁸³. Así, vemos que en

⁸⁰ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 228.

⁸¹ Sobre el desarrollo del sujeto económico en el pensamiento de Hegel véase: Avineri, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, obra citada, en particular págs. 132-155.

⁸² Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 215.

⁸³ Fetscher, I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel», en *Sistema*, núm. 10, pág. 33. Es menester aclarar que el profesor de Berlín conoce la sociedad moderna -propia de su época- no sólo a partir de la descripción que de ella hacen los economistas clásicos, sino que además tiene, continuando con Fetscher, un gran conocimiento de sus raíces: en el cristianismo y

muchos aspectos, el modelo de integración del sistema de necesidades es similar a la explicación de la autorregulación del mercado de Adam Smith como la mano invisible que enlaza egoísmo y bienestar social⁸⁴. Esta referencia a los ingleses y franceses del siglo XVIII da cuenta de la utilización del concepto de sociedad civil como algo específicamente moderno.

Ahora bien, las necesidades de estas particularidades no son realizadas en solitario, requieren de otras particularidades que también busquen su realización, la satisfacción de uno depende de la afirmación y satisfacción de otro, por lo que es necesario llegar a un nivel de interacción. Para que dicho nivel sea sociedad civil hace falta la presencia del segundo principio: el de la universalidad.

He señalado que la sociedad civil es una esfera donde convergen miembros independientes y en donde la persona privada, como totalidad de deseos, constituye el primer principio. De esta manera, la sociedad civil representa el momento de separación y de diferencia en que la Eticidad parece disolverse en favor de la particularidad y el egoísmo. Pero al mismo tiempo, es en la sociedad civil en donde el pensamiento aparece en una forma que sigue siendo abstracta: la del entendimiento y la universalidad formal. En la sociedad civil las acciones no se realizan de forma totalmente singular, cada una de ellas de manera diferente a las demás, sino que se dan de acuerdo con pautas e instituciones, conforme esquemas generales que no son de utilidad sólo para un sujeto, sino también para otros. Por lo tanto, las acciones de cada sujeto particular

en el Derecho romano que se actualizan con el nacimiento de formas económicas modernas. Así, «el cristianismo trajo la noción del valor infinito de la persona, así la sociedad burguesa (y dentro de ciertos límites también el Derecho romano) ha creado la posibilidad institucional de liberar al individuo, sin por ello perder una dimensión general. La «mano invisible» que, «a espaldas del individuo», constituye esta generalidad permite -por lo menos parcialmente- un grado de autonomía individual que no conocieron ni la *polis* antigua ni la sociedad feudal».

⁸⁴ Cfr. Denis quien sostiene que si se aborda la Filosofía del Derecho en su conjunto «se puede constatar que nos encontramos en presencia de un pensamiento económico original donde los tratados esenciales están íntimamente ligados a las ideas que conforman la totalidad de su sistema de filosofía. Y es necesario admitir que Hegel no piensa de ninguna manera en mitigar el liberalismo y acudir a la ayuda del socialismo, o a la inversa, puesto que en realidad él se ubica en un terreno distinto al de los defensores de estas ideologías, tanto antiguos como actuales». Esta distancia se constata por la presencia de la administración de justicia y, asimismo, «la teoría hegeliana es más original al abordar un tercer momento de la sociedad civil que abarca a la policía y a la corporación». Denis, H. (1986): «Société civile hégélienne et capitalisme», obra citada, págS. 47-48 y 59 respectivamente.

están referidas a la universalidad. Pero la universalidad no sólo tiene un aspecto abstracto, en cuanto al contenido, pues la sociedad moderna es producto de un sistema de dependencia universal en el que el seguimiento de la propia conveniencia fomenta también la conveniencia de la totalidad⁸⁵.

En suma, aunque en cada individuo se manifieste la particularidad por excelencia (el fin egoísta en su realización), lo universal (la condición de su eficacia) se encuentra presente en él. Las relaciones recíprocas entre los individuos originan un sistema de mutua «dependencia multilateral»⁸⁶ que produce una universalidad formal, la cual es externa y no deseada por los

⁸⁵ Para algunos autores como Giner la integración entre el particularismo y el universalismo es lo que permite entender a Hegel. El catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona considera que Hegel quiere «reconciliar el universalismo con los rasgos particularistas creados por las tendencias individualistas de la nueva civilización burguesa y liberal de su tiempo», estas afirmaciones dan cuenta de que Giner tiene una comprensión liberal de Hegel ya que afirma que éste «en ningún caso deseó ver el individualismo en una trampa sin salida, pereciendo en las garras de un universalismo a ultranza». E incluso más adelante sostiene: «mi interpretación liberal de Hegel no me parece injustificada puesto que él mismo reconoció explícitamente los derechos de la privacidad, el lugar central de los intereses individuales y la inviolabilidad de los derechos de las personas». Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág.43, y en otra sede escribe que «aunque Hegel fuese conservador en algunos sentidos, concibe al Estado como un sistema jurídico en la mejor tradición liberal» Giner, S. (1992): *Historia del pensamiento social*, octava edición, Ariel, Barcelona, pág. 395. En este mismo sentido, véase Walton quien señala que lo central de la concepción hegeliana de la sociedad moderna es el reconocimiento de lo privado y el reconocimiento de los derechos individuales, Walton, A.S. (1983) «Public and Private Interests: Hegel on Civil Society and the State» en AA.VV: *Public and Private in Social Life*, Benn y Gaus (comp), Croom Helm, London, pág. 255. No es nuestro objetivo detenernos en el debate de si Hegel es (y en qué medida) o no un liberal, dicho tema ha suscitado ríos de tinta, tan sólo señalamos que frente a los puntos de vista citados se pueden confrontar los de: Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada; Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada; y, Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada, para quien Hegel no es ni un liberal ni un conservador. Por último, interesa el punto de vista de Iltting quien sugiere que más que discutir si es o no un liberal, lo importante es aclarar qué significado dio al liberalismo en su teoría del Estado, Iltting, K.-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 67. En este mismo sentido véase a Losurdo para quien la discusión de si Hegel es liberal o conservador es un falso debate: Losurdo, D. (1992): *Hegel et les Libéraux. Liberté-Égalité-État*, traducido del italiano al francés por François Mortier, Presses Universitaires de France, Paris.

⁸⁶ A decir de Strauss y Cropsey «la economía política, creación de los tiempos modernos y en consecuencia de la liberación de las necesidades individuales, es precisamente la ciencia de esta dependencia recíproca por medio de la cual cada, aunque siga sus intereses particulares, no obedece de manera inconsciente las leyes generales. Mientras tanto, como resultado de sus relaciones con los demás, el individuo, sus necesidades y su trabajo pasan por una profunda adaptación. La sociedad civil engendra nuevas necesidades que son creadas por ella y que no son naturales. La necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás en una rutina diaria en sus costumbres (atendidos, horas de tomas alimentos, etc.) eleva la individualidad natural de los miembros de una sociedad civil a la universalidad formal de la cultura. Sigue siendo una universalidad obtenida inconscientemente, pero que ya transforma la individualidad misma». Strauss, L. y Cropsey, J.

individuos, así «la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales»⁸⁷.

2) La génesis de la sociedad civil. Esfera de vida ética producida históricamente.

Si se realiza una lectura precipitada de los párrafos anteriores, parecería que allí donde hay sociedad existe la sociedad civil. Sin embargo, un examen más detenido del concepto hegeliano de sociedad civil como esfera de la diferencia, de la atomización social, nos conduce a la idea de que la sociedad civil sólo llega a concretarse en el mundo moderno, pues tan sólo en éste tiene lugar el pleno desarrollo de la particularidad y la universalidad. Esto es así porque la particularidad (el egoísmo) -presente en todo grupo al ser inherente a cada persona- se legitima una vez que se ha emancipado de la esfera religiosa y de otras ataduras como podría ser la servidumbre feudal, que ponían frenos a su desarrollo. Pero al mismo tiempo, porque este ámbito de relaciones para la satisfacción de necesidades alcanza una solidez plena en las instituciones correspondientes y esto, como veremos en el apartado siguiente, sólo es posible a partir de la existencia del Estado⁸⁸.

(1993): *Historia de la Filosofía Política*, trad. de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 700.

⁸⁷ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 182. En relación a la concepción de sociedad civil esgrimida por Hegel, aquí podemos decir que la equipara con lo que en la *Enciclopedia* denominó como «el sistema de la atomística»: «La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística». Hegel, G. F. W.: (1918): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, tomo III Filosofía del Espíritu*, obra citada, parágrafo 523.

⁸⁸ En este mismo sentido se manifiesta Bourgeois quien afirma que «la sociedad civil se realiza en su verdad en el mundo moderno, que -fundado en el principio cristiano de la personalidad espiritual y el principio romano de la persona jurídica- reconoce los derechos de la particularidad como tal. El principio de la sociedad civil es por lo tanto el hombre en su particularidad aprehendida por sí misma, en la concreción natural que ofrece a la representación (...). Pero puesto que la particularidad, como determinación, es un ser-

De esta forma, la sociedad civil sólo es posible ahí donde hay Estado, y es a partir de esta idea que Hegel identificó la virtud clave de la vida política occidental: «la de haber sido [en palabras de Giner] capaz de desarrollar estados que dejaban un espacio libre a sus ciudadanos para perseguir sus intereses, así como para administrar e interpretar la ley a su manera y practicar sin molestias sus costumbres, sin intervención despótica»⁸⁹.

Para poder entender la denominación de la sociedad como «civil» es necesario, nos dice Riedel, leer el párrafo 183 poniendo el acento en el párrafo 187 el cual comienza afirmando que «como ciudadanos de este estado los individuos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés». Por tanto, aduce el profesor de la Universidad de Erlangen,

para-otro, relación con otra particularidad, la preocupación egoísta por el bienestar individual y por el derecho que lo garantiza compromete la promoción del bienestar y el derecho de todas las particularidades (...). La realización del fin individual está condicionada así por lo universal, y de ahí que la sociedad civil sea un sistema de dependencia multilateral. En este esfera de la diferencia de la identidad (lo universal) y de la diferencia (lo particular), lo universal se presenta, por ende, en su carácter de base interior no querida, como la sustancia de la particular, pero ignorada por este o aprehendida solo como medio a su servicio. La interioridad de la relación entre lo particular y lo universal los hace aparecer como exteriores uno al otro en su condicionamiento recíproco. Por lo tanto, lo universal no hace más que «aparecer» en las particularidades, pues en ellas *esta allí como otro* que aquello de lo cual es la verdad, como *esencia* y no como concepto. La esfera de la sociedad civil es así el «mundo de la aparición del elemento ético», e incluso, como consecuencia de esta exterioridad según la cual aparece la unidad puramente interior de lo universal y lo particular, es el Estado de la necesidad y el entendimiento». Bourgeois, B. (1969): *El pensamiento político de Hegel*, trad. de Aníbal C. Leal, Amorrortu Editores, Argentina, págs. 123-124.

⁸⁹ Giner, S. (1996): «Sociedad Civil» en AA.VV: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, obra citada, pág. 122. En cambio, el defensor del comunitarismo Charles Taylor quien presenta una visión radical de Hegel, afirma que el filósofo ponía el acento en el potencial destructivo de la sociedad moderna y aduce que éste creyó percibir dos grandes fuerzas perturbadoras que amenazan al Estado moderno. «La primera es la fuerza del interés privado, inherente a la sociedad civil y a su modo de producción, que constantemente amenaza con rebasar todo límite, polarizar la sociedad entre ricos y pobres y disolver los nexos del Estado. La segunda es el intento, diametralmente opuesto, de superar esto y todas las demás divisiones suprimiendo toda diferenciación en nombre de la voluntad general y la verdadera sociedad de iguales, intento que debe culminar, piensa Hegel, en la violencia y la dictadura de una élite revolucionaria. Existe una tercera corriente en la sociedad moderna, que Hegel considera sostenida por estas dos fuerzas: hacia la homogeneización. Pues no sólo es el afán de libertad absoluta el que rechaza todas las diferenciaciones; el desarrollo de la economía capitalista también ha significado la perturbación de la comunidad tradicional, las migraciones en masa de poblaciones y la creación de un mercado unificado y de una fuerza de trabajo unificada, hasta donde ha sido posible. Y todo ello ha contribuido a la homogeneización de la sociedad moderna, creación de una gran sociedad en donde los sub-grupos culturales se ven progresivamente socavados, o tan sólo sobreviven en la periferia de la vida, en las costumbres domésticas o en el folklore». Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada, pág. 251.

«el fin del propio interés individual de estos ciudadanos privados se apoya, empero, en la conexión interna de los fines de todos los intereses, y por eso solamente pueden lograrse cuando las personas determinan su querer y su obrar según aquel «modo universal» por el que el conjunto de intereses, la «sociedad», les sale al encuentro y ellos, a su vez, como dice Hegel, «se convierten en un eslabón de la cadena de este conjunto»⁹⁰.

Las consecuencias del sistema de «dependencia multilateral», al que hacíamos referencia anteriormente, son un cúmulo de relaciones entre personas privadas que se diferencian del Estado y crecen sobre la base de necesidades y trabajo, lo cual genera el nacimiento de la sociedad en el sentido moderno. Es decir, de la sociedad civil que, como veremos más adelante, se articula internamente con base en el sistema de necesidades, la administración de justicia y la integración político ética en el Estado a través de la policía y la corporación. Hegel expuso los lineamientos de esta sociedad con base en la sociedad de su tiempo, la cual se encontraba vinculada estatalmente pero a la vez separada del Estado político. En este sentido, continua Riedel,

«esta sociedad apareció como «civil», porque en su base se ha pasado y cambiado al sistema de intereses ordenado según el derecho privado propio de los «ciudadanos como personas privadas», y esta sociedad de hecho era política solamente en cuanto se mueve, mediante la cohesión estamental y corporativa, en una vinculación a la «policía» dentro de un sistema de orden relativamente estable»⁹¹.

Recapitulando, se puede dilucidar que la sociedad civil de Hegel entraña la sociedad de finales del siglo XIX, la finalidad de la economía y de la sociología, esto es, el «sistema de la atomística» como él mismo la llamara en la *Enciclopedia*, pero ello únicamente en su estrato inferior (el del sistema de necesidades). Esto último es de suma importancia para nuestro tema porque constatamos que la esfera de la sociedad civil se prolonga más allá del puro

⁹⁰ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 215.

⁹¹ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 216.

sistema de necesidades, no solamente contiene lo económico sino también lo social y las instituciones responsables de administrar el «bienestar» y la ley civil. Como sostiene Bobbio, «la dificultad más grande de la interpretación está en el hecho de que la mayor parte de la sección [se refiere a la Eticidad] no está dedicada al análisis de la economía política sino a dos importantes capítulos de la doctrina del Estado, que se refieren respectivamente, para usar palabras de hoy, a la función judicial y a la función administrativa»⁹², por lo tanto «la sociedad civil no sería «civil» si no estuviera ordenada y conjuntada jurídica, ética y políticamente»⁹³. Detengámonos un poco en esta cuestión.

Comencemos por señalar que la expresión sociedad civil que emplea Hegel es la voz alemana *bürgerliche Gesellschaft* que literalmente se entiende como sociedad burguesa⁹⁴. Para algunos autores como Aranguren, Solari y Lefebvre el término sociedad civil lo retoma Hegel del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Adam Ferguson publicado, como vimos, en Edimburgo en 1776 y lo traduce al alemán como *bürgerliche Gesellschaft*⁹⁵. Bobbio en su escrito

⁹² Bobbio, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, obra citada, pág. 52.

⁹³ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 217. Véase también: Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» obra citada, pág. 239.

⁹⁴ Recordemos que «originalmente el término burguesía, que tiene su propia fuente en el latín medieval *burgensis*, indica el habitante del burgo de la ciudad. Se tienen pues derivados en las distintas lenguas: el *Bürger* en Alemania y el más reciente *bourgeois* en Francia, que se convierten en apelativos de uso común después de la Revolución francesa. Pasando de la época medieval a la moderna, el primitivo habitante de la ciudad adquiere una configuración típica de clase: se afirma como artesano, como comerciante, como pequeño y mediano propietario de la tierra o de inmuebles, como representante de la ley y, finalmente, como «capitalista». A través del burgués se lleva a cabo la acumulación originaria del capital, que en los países más evolucionados de Europa occidental permitirá, en el curso del s. XVIII, el despegue de la revolución industrial». Bobbio N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (1991): Voz: «burguesía» en *Diccionario de Política*, trad. de Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí, Mariano Martín y Jorge Tula, Siglo XXI editores, México, pág. 155.

⁹⁵ Véase: Aranguren, J.L. (1988): «Estado y sociedad civil» en AAVV: *Sociedad Civil y Estado ¿Reflejo o retorno de la sociedad civil?*, Fundación F. Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, pág. 16; Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» obra citada, pág. 228; Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, pág. 25. No hay una referencia explícita de Hegel a este hecho, pero sí es posible inferir que tenía conocimiento de la obra de Ferguson porque existe una traducción al alemán publicada en Leipzig en el año 1768. Al respecto véase: Jellinek, G. (1973): *Teoría General del Estado*, obra citada, pág. 63. Otro dato que podemos constatar es que Ferguson viaja a Europa en el otoño de 1774 acompañando al Duque de Chesterfield y que al marcharse de París, en donde se encontró con Voltaire, viajó hacia Alemania en donde años más tarde, en 1793, le nombraron miembro honorario de la Academia de Ciencias de Berlín. Véase: Gautier, C. (1992): «Introducción», a Ferguson, A.: *Essai sur l'histoire de la*

«Gramsci y la concepción de la sociedad civil»⁹⁶ está de acuerdo con esta aseveración, no obstante, en su obra *Estado, Gobierno y Sociedad* realiza una matización importante: «una cosa es considerar que Ferguson y Adam Smith sean una fuente de Hegel en lo que se refiere a la sección de la sociedad civil que trata del sistema de las necesidades y más en general de la economía política, y otra muy distinta creer, con base en estas coincidencias entre los textos de Ferguson y Hegel, que la *bürgerliche Gesellschaft* del segundo tenga que ver con la *civil society* del primero»⁹⁷.

Ahora bien, según Lefebvre y Macherey, Hegel para hacerse entender hizo referencia a la lengua francesa que distingue claramente el «ciudadano» y el «burgués». Al respecto, nos dicen estos autores: «en la sociedad civil, los individuos, todos los individuos, existen como burgueses y no como ciudadanos. Para entenderlo Hegel recurre (costumbre excepcional en el filósofo) a un término extranjero y escribe «*der Bürger als Bourgeois*»⁹⁸. Pero esto parece querer decir que la sociedad civil se reduce al sistema de necesidades donde efectivamente el hombre es tan solo un *homo oeconomicus* y no creo que esta sea la idea de Hegel sino que es, en todo caso, la posterior interpretación Marxista⁹⁹.

société civile, Presses Universitaires de France, Paris, pág. 101. Cfr con Bendix quien señala que «el concepto anglo-americano de sociedad civil no es sinónimo del de *bürgerliche Gesellschaft*. El adjetivo *bürgerliche* viene de la tradición medieval y se aplicaba a aquellos que obtenían un permiso de residencia y un sitio en el orden social existente. Más tarde, el concepto adquirió un significado distinto. Con Hegel *bürgerliche* vino a entenderse como el significado de un balance entre el individuo y la comunidad dentro del sistema de las necesidades, la libertad y la seguridad». Bendix, R. (1990-91): «State, Legitimation and Civil Society» en *Telos*, núm. 86, pág. 148. Sobre este tema véanse los puntos de vista de Colas y Marini esbozados en el inciso referente al sistema de necesidades que abordamos unas páginas más adelante.

⁹⁶ Bobbio, N. (1985): «Gramsci y la concepción de la sociedad civil» en *Idem: Estudios sobre historia de la filosofía*, trad. Juan Carlos Bayón, Debate, Madrid, págs. 344-345

⁹⁷ Bobbio, N. (1985): *Estado, gobierno y sociedad*, obra citada, pág. 60.

⁹⁸ Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, págs. 25-26.

⁹⁹ Sobre ello véase: Marx, K. (1974): *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, trad. de Antonio Encinares, Grijalbo, Barcelona, Buenos Aires, México. Marx, K. (1971): *Crítica al Programa de Gotha*, versión española redactada por el Instituto del Marxismo-Leninismo, Ricardo Aguilera Editor, Madrid. Marx, K. (1974): «La Cuestión Judía» en K. Marx y F. Engels: *Sobre la Religión*, edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Sígueme. Así como, entre otros: Cohen, J. (1983): *Class and Civil Society: The Limits of Marx's Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press. Gouldner, A. (1989): *Los dos Marxismos*, versión española de Néstor A. Míguez, Alianza Editorial, Madrid; Kolakowski, L. y Hampshire, S. (1977): "The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought" en *The Socialist Idea. A Reappraisal*, London.. Parte de este libro ha sido traducido al español: (1976): *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de*

Si bien es cierto que el filósofo cuando habla del sujeto económico como miembro de la sociedad civil se refiere al burgués¹⁰⁰, recuérdese que no está de acuerdo con la división iusnaturalista entre hombre como hombre y hombre como ciudadano. El hombre para Hegel es un ser de necesidades y, como tal, hombre privado, es decir, ciudadano en cuanto burgués «bourgeois». Pero también es cierto que cuando el individuo deja de preocuparse por sus propias necesidades y empieza a hacerlo por los fines del todo, es decir, a tomar conciencia del todo (véase parágrafo 253), entonces este sujeto particular, individuo económico - burgués-, deviene ciudadano del Estado. En palabras de Cohen y Arato,

«Hegel mismo en repetidas ocasiones identifica *bürgerliche* como *bourgeois* y en ningún sitio utiliza el sentido clásico de *Bürger* o ciudadano. Cuando él habla del individuo como *Bürger* de la sociedad civil, se está refiriendo al estado externo¹⁰¹, a las personas privadas y no a la sociedad civil en el sentido tradicional de sociedad de ciudadanos. Al mismo tiempo, si se entiende al burgués como el *homo oeconomicus*, entonces estamos ante la representación de una sola interpretación en la que Hegel define al sujeto de la sociedad civil como la persona concreta. Pero este es sólo un punto de partida en Hegel: el sistema de necesidades es el primer nivel de la sociedad civil. Y nuestro argumento debe verse a la luz de los siguientes niveles: la administración de justicia, la policía y la corporación. Aquí encontramos a las personas con un nuevo *status*: se han convertido en personas legales, clientes de la autoridad general y miembros de la corporación.

la sociedad civil y la sociedad política, obra citada. Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» obra citada.

¹⁰⁰ «A la burguesía entendida «como la clase que detenta los medios de producción y, por lo mismo, que encierra en sí el poder económico y político: se contraponen al proletariado que carece de dichos medios y posee únicamente su fuerza de trabajo». Bobbio N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (1991): *Voz: «burguesía» en Diccionario de Política*, obra citada, pág. 154.

¹⁰¹ Véanse los párrafos 157, 183 y 187 de la *Filosofía del Derecho* en donde Hegel anuncia que la sociedad civil es un Estado, un «Estado exterior». Con esta categoría nuestro filósofo se refiere a las relaciones que se establecen entre los miembros de la sociedad civil y las considera relaciones exteriores que presuponen la existencia de individuos separados e independientes. También en la *Enciclopedia Hegel* llama a la sociedad civil «Estado exterior», véase el parágrafo 523. Siguiendo a Copleston podemos afirmar que la sociedad civil es para Hegel «una forma unilateral e inadecuada de llamar al Estado. Es el Estado como Estado externo. Es decir, es el Estado prescindiendo de su característica más esencial». Copleston, F. (1989): *Historia de la Filosofía*, obra citada, pág. 167. Efectivamente Hegel identifica a la sociedad civil con el Estado, pero hay que recalcar que con el Estado exterior, distinto, como veremos más adelante, del Estado político.

Así, tan sólo en el nivel del sistema de necesidades Hegel describe al individuo como resultado de la política económica»¹⁰².

En el mismo sentido, apunta comparando Kumar,

«[mientras que] la interpretación de Marx [de la sociedad civil] puede entenderse más como un sinónimo con la sociedad burguesa -espacio de actores económicos egoístas-. En Hegel, ciertamente, se incluye en ella lo económico, pero también contempla un impulso ciudadano que se refleja en el tránsito de la sociedad civil al Estado. Esta es la razón por la que el ámbito de la sociedad civil abarca además de lo económico lo social y lo cívico»¹⁰³.

Sin embargo, y regresando a nuestro hilo conductor, las distintas percepciones que se suscitan en torno a la importancia que Hegel otorga a cada uno de estos ámbitos (económico, social y político) es algo que sigue latente. Podemos constatar interpretaciones como la de Meiksins Wood quien estima que la «sociedad civil no se refiere exclusivamente a las instituciones económicas, (...) pero sí es la «economía» moderna su condición esencial¹⁰⁴. O, contrariamente, la de Arato para quien «los argumentos de Hegel son menos económicos que sociológicos. Hegel [afirma] percibe tres niveles de integración: necesidades, trabajo y estamentos. No obstante, a pesar de lo que cualquier economista político entiende, la integración social ocurre fuera del sistema de necesidades, la economía de mercado es autosuficiente...»¹⁰⁵. Un tercer punto de vista respecto a esta polémica es el de Bobbio, el filósofo de Turín afirma que «la interpretación de la sociedad civil hegeliana como el lugar cuya anatomía debe buscarse en la economía política es parcial y, en referencia a la comprensión del pensamiento genuino de Hegel, desorientadora»¹⁰⁶.

¹⁰² Cohen, J. y Arato, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*, obra citada, pág. 97.

¹⁰³ Kumar, K. (1993): «Civil Society: an Inquiry into the Usefulness of an Historical Term» en *The British Journal of Sociology*, vol. 44, septiembre, pág. 379.

¹⁰⁴ Meiksins Wood, E. (1990): «The Uses and Abuses of "Civil Society"» en Ralph Miliband & Leo Panitch (eds.): *The Retreat of the Intellectuals. Socialist Register 1990*, Merlin Press London, pág. 62.

¹⁰⁵ Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», obra citada, pág. 306.

¹⁰⁶ Bobbio, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, obra citada, pág. 52.

Por tanto, la sociedad civil incluye además del mercado, el sistema de producción para la satisfacción de las necesidades, también las clases (o estamentos)¹⁰⁷ y las corporaciones que abarcan lo social, lo religioso y lo profesional. Como veremos más adelante, una de estas clases (estamentos) es la «clase universal», la burocracia¹⁰⁸, que es la clase que vincula el particularismo de la sociedad civil con la universalidad del Estado. El otro aparato de mediación son las instituciones públicas, tales como las Cortes, las agencias de bienestar y las instituciones educativas. Estas instituciones no económicas se encuentran en la periferia de la sociedad civil, pero son centrales en la filosofía política de Hegel, como sostiene Pelczynski:

«La sociedad civil en este sentido es un ámbito en el cual el hombre moderno legitima sus propios intereses y desarrolla su individualidad, pero además aprende el valor de la acción en grupo, la solidaridad social y la dependencia hacia los otros para la satisfacción de sus necesidades, todo ello lo educa para la ciudadanía y lo prepara para la participación en la arena política del Estado»¹⁰⁹.

Para entender por qué en Hegel la sociedad civil, como esfera de vida ética producida históricamente, no es tan solo un espacio de intereses económicos sino que en ella juegan otros factores, es importante adentrarnos en los elementos que conforman su estructura interna. No obstante, comenzaré por exponer la parte que se refiere a dichos aspectos económicos y que Hegel denomina sistema de necesidades.

A) El sistema de necesidades.

Hegel, como hemos visto antes, dedicó años al estudio de la economía política, a través de sus investigaciones llega a la raíz de la estructura de la

¹⁰⁷ Respecto al término clases no hay acuerdo en si debe traducirse como tal o como estamentos, más adelante nos detendremos en este debate.

¹⁰⁸ Sobre esta temática véase: Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, Alfaguara, Madrid.

¹⁰⁹ Pelczynski, Z.A. (1988): «Solidarity and 'The Rebirth' of Civil Society» en AA.VV: *Civil Society and the State*, edición a cargo de John Keane, Verso, London New York, pág. 364.

sociedad moderna y elabora un análisis crítico. Es importante, esta advertencia porque la caracterización general de la sociedad civil como momento de las particularidades el que subyace una universalidad latente da cuenta del sistema de necesidades que comprende el tratamiento del moderno sistema de producción basado en la división del trabajo. En otras palabras, las de Colas, «con base en los teóricos ingleses que subrayan la oposición entre sociedad civilizada y sociedad primitiva y que insisten en la importancia de la economía en el desarrollo de la civilización, Hegel nombra «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) a la esfera de la satisfacción de las necesidades por el trabajo, regulado por la ley y las corporaciones»¹¹⁰. En este mismo sentido se pronuncia Marini quien sostiene que «el sistema de las necesidades, gracias al enriquecimiento de la vida del espíritu que se verifica en él por obra del trabajo y del intelecto, es simultáneamente sistema de la civilización»¹¹¹. Las necesidades de los hombres -congregados en la sociedad civil- hacen que éstos busquen darse leyes y tribunales, que son conquistas de la civilización. Es así como la libertad de una condición todavía mantenida dentro de sí, se despliega y llega a ser para sí; esto es, llega a ser la «libertad formal» de los ciudadanos del Estado de derecho, lo que podemos denominar como libertad civil. El desenlace final es el Estado que es la consumada condición moderna de la libertad.

En la *Filosofía del Derecho* Hegel resume los temas fundamentales de sus reflexiones sobre la economía política que había llevado a cabo durante su estancia en Jena. Siendo la particularidad una necesidad subjetiva, aquella se objetiva en la satisfacción, por lo que nuestro filósofo puede decir, «siguiendo las huellas de la economía clásica, que hay una universalidad, que domina las particularidades aparentemente dispersas (la «mano invisible» de Smith)»¹¹². La satisfacción de las necesidades se alcanza, por una parte, mediante cosas exteriores de las que el individuo puede apropiarse y, por la otra, a través del

¹¹⁰ Colas, D. (1992): *Le glaive et la fléau, généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, Paris, pág. 30.

¹¹¹ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 232. Véase el apartado referente a Ferguson.

trabajo. Esta satisfacción y sus mediaciones sólo es posible gracias a la relación con las necesidades de otros, es así como aparece una universalidad, una racionalidad y eso es lo que estudia la economía política¹¹³. Así, la necesidad existe solamente en tanto es «reconocida» tal y como lo explica Hegel en el párrafo 192 de la *Filosofía del Derecho*, esto es, que no se trata únicamente de la satisfacción de una necesidad individual (como parecería presentarse si el hombre fuese tan sólo un ser natural¹¹⁴) sino que ésta se presenta a través de un sistema global que le confiere legitimidad. La necesidad a partir del momento en el cual es socialmente reconocida supone una relación recíproca entre los individuos, sus necesidades no son solamente necesidades particulares, sino que se requieren unas a otras y es esta interdependencia lo que les confiere una significación universal. Denis lo resume señalando que «en el sistema de necesidades, en efecto, encontramos dos términos o dos momentos; el momento de la actividad particular y de las necesidades particulares de los individuos y el momento de lo universal que se manifiesta en el carácter social o general que adquiere el trabajo y los objetos producidos»¹¹⁵.

Cuando Hegel analiza aquello que bautizó como el sistema de necesidades, se fija en que el hombre no sólo multiplica sus necesidades sino que también las descompone para poder satisfacerlas mejor y, asimismo, multiplica y descompone los medios. Se trata de un proceso indefinido puesto que, como apunta Hernández Vega, «el sistema de necesidades es una totalidad

¹¹² Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 232.

¹¹³ En las observaciones del párrafo 189 de la *Filosofía del Derecho* Hegel señala que «La economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo [la propiedad y el trabajo], pero que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa. Es una de las ciencias que han encontrado en la época moderna su propio terreno. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. Si bien reconocer esta apariencia de racionalidad que reside en la cosa y actúa en ella es en esta esfera de las necesidades lo que produce la conciliación, por otra parte éste es el terreno en el que el entendimiento de los fines subjetivos y las opiniones morales descarga su descontento y su fastidio moral». Lo que aquí percibimos es que, por un lado, el sistema de integración de intereses privados posee una racionalidad interna con sus leyes propias, pero por otro, que este sistema no es producto de una libre decisión racional y consciente y es por ello que a cada uno de sus miembros se le impone como necesidad.

¹¹⁴ Esta afirmación de Hegel es en clara alusión a las posturas de Rousseau, véase el párrafo 194 (Obs.).

de situaciones encadenadas unas a las otras, de necesidades cada vez en creciente expansión, de satisfactores en la misma medida, de medios también crecientes, de riqueza, de expansión de la propia sociedad civil, de su rebazamiento por tal tipo de fenómenos...»¹¹⁶.

Anteriormente destacamos que Hegel incluye en su concepto de sociedad civil además del sistema de necesidades, los ámbitos de la administración de justicia y las instituciones cívicas y esto es posible, afirma Iltting, porque Hegel «concibe al trabajo como fuerza productiva y como fundamento de la sociedad civil»¹¹⁷. En suma, en el sistema de necesidades el trabajo juega un papel central al ser el medio por el cual éstas se satisfacen y es esta mediación la que caracteriza la estructura de la sociedad civil, es decir, el sistema de necesidades da lugar al nacimiento de la sociedad civil.

a) La filosofía del trabajo. Fundamento de la sociedad civil.

Para nuestro filósofo el trabajo, la actividad económica del hombre, constituye por decirlo en palabras de Lukács, «la forma originaria de la práctica humana»¹¹⁸. Es mediante el trabajo que se llega a ser persona, a ser reconocido. A decir de Fetscher, la *Jeneser Realphilosophie* escrita en 1805-1806, contiene por primera vez una desarrollada filosofía del trabajo; Hegel considera al trabajo característica constitutiva del proceso de hacerse hombre. En este escrito el entonces consejero de la Sociedad Mineralógica de Jena pone énfasis en la dependencia de todos con todos: «trabajo de todos para todos y satisfacción - satisfacción de todos-. Cada uno sirve al otro y le proporciona ayuda y el

¹¹⁵ Denis, H. (1986): «Société civile hégélienne et capitalisme», obra citada, pág. 57.

¹¹⁶ Hernández Vega, R. (1995): *La idea de sociedad civil en Hegel*, obra citada, pág. 52.

¹¹⁷ Iltting, K.-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 107.

¹¹⁸ Lukács, G. (1963): *El joven Hegel*, obra citada, pág. 347. Como bien indica este autor los apartados que el profesor de Jena dedica al trabajo como mediación entre la particularidad y sus necesidades, serán más tarde ampliamente desarrolladas por el pensamiento Marxista. Véase este autor para una lectura de Hegel desde esta perspectiva.

individuo aparece aquí por vez primera como existencia individual. Antes es tan sólo algo abstracto»¹¹⁹.

Hegel analiza el proceso de la multiplicación y diferenciación indefinida de las necesidades humanas y, por tanto, del trabajo que permite satisfacerlas. La necesidad de un individuo, subraya Lefebvre,

«al devenir una necesidad social sólo podrá obtener satisfacción con los resultados del proceso del trabajo social, así el momento social libera al individuo de su singularidad, de lo que tiene de único e incomunicable. La comunicación (por el lenguaje) y el intercambio (de objetos) concurren en este resultado: la razón (a este nivel: el entendimiento y la representación) domina la necesidad natural»¹²⁰.

Asimismo, el filósofo estudia la división y la universalización del trabajo que determinan el aumento de la producción, pero que también dan lugar a una creciente dependencia entre los hombres. La multiplicación de las necesidades humanas conduce a la acumulación paralela de una riqueza cada vez más concentrada y a la miseria corrupta de la vida ética. Esta situación constituye una de las mayores contradicciones de la sociedad civil ya que «...en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe»¹²¹.

De esta forma, el producto del trabajo general constituye la riqueza general. El hombre colabora en ella desde el momento en el que produce su riqueza particular. La participación se lleva a cabo con base en las habilidades y éstas son desiguales, por lo que la desigualdad de la riqueza es una característica de la sociedad civil. Así, dicha sociedad civil no busca la igualdad, sino al contrario, no sólo no elimina la desigualdad entre los hombres sino que la produce, a la desigualdad natural ahora se le añade la desigualdad engendrada

¹¹⁹ Tomado de Fetscher, I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel» obra citada, pág. 28. Que lo toma a su vez de Hegel, G.W.F. (1931): *Jenenser Realphilosophie*, II, Ed. J. Hoffmeister, Leipzig, reimpreso con el título *Jenae Realphilosophie* (1967), Hamburgo, pág. 213.

¹²⁰ Lefebvre, H. (1975): *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Casterman, Belgique, pág. 77.

¹²¹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 245.

por la riqueza y la destreza. En este sentido, la sociedad civil es un proceso que, con base en su propia estructura y función, se caracteriza, tal y como lo plantea también Ferguson, por la diferencia.

La sociedad civil desigual y diferenciada se encuentra internamente estructurada por la racionalidad que en ella habita¹²². Esta estructura se lleva a cabo en subsistemas (sistemas particulares) y los individuos quedan circunscritos en estos subsistemas. La categoría que conglomerada a los individuos, según estos subsistemas, es el estamento.

b) La división de la sociedad civil en clases (*Stand*).

El párrafo 201 de la *Filosofía del Derecho* señala:

«Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción e intercambios recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se *diferencian en grupos generales*. El conjunto total adopta la forma de *sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de *clases*»¹²³

¹²² En las observaciones del párrafo 200 Hegel asevera que «pertenece al entendimiento vacío que toma su abstracción y su deber ser por lo real y racional, el oponer la existencia de igualdad al derecho objetivo de la particularidad del espíritu incluido en la idea. Este derecho no sólo no elimina en la sociedad civil la desigualdad de los hombres puesta por naturaleza -el elemento de la desigualdad-, sino que la produce a partir del espíritu y la eleva a desigualdad de la habilidad, al patrimonio e incluso a la cultura moral e intelectual. Esta esfera de la particularidad que presume ser lo universal mantiene al mismo tiempo, en esta identidad solo relativa con él, la particularidad natural como particularidad arbitraria, o sea un resto del Estado natural. Es por otra parte la razón immanente al sistema de las necesidades humanas y a su movimiento lo que lo articula en una totalidad orgánica de elementos diferentes». Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 200 (Obs.).

¹²³ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 201. A pie de página el traductor advierte: «Traduzco «Stand» por «clase» cuando está utilizado en sentido social y por «estamento» cuando lo está en sentido político-representativo (asamblea de los «estamentos» o «estados» (párrafo 300 y ss.). Hay que recordar, sin embargo, que ambos sentidos que el lenguaje posteriormente separó, están para Hegel estrechamente ligados (véase párrafo 303).

La sociedad civil se encuentra, como vemos, compuesta por estamentos (clases) (*Stand*)¹²⁴. En el periodo en el que Hegel estuvo en Jena elaboró una teoría de los estamentos con la idea de dar a conocer una visión orgánica y armónica de la sociedad, más tarde estas reflexiones son retomadas y plasmadas en su *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, la salida que propone con la configuración de los estamentos deja mucho que desear ya que, por un lado, no profundiza en esta temática y, por el otro, cuando la aborda no alcanza la altura de la crítica a la sociedad civil que esboza más adelante cuando aborda el tema de la policía. Por lo tanto, solo haré una reflexión breve sobre este tema.

El autor se mantiene en la esfera de las clases sociales que se definen por su trabajo: «la diferencia social nace de la división del trabajo» señala Prieto¹²⁵, la movilidad social se lleva a cabo gracias a que los puestos no son adscritos sino adquiridos. No obstante, la diferencia no es sólo de carácter económico sino también cultural. Lo que determina la pertenencia de un individuo a un determinado estamento es un cierto tipo de conciencia, de esta forma, cuando, en el agregado del párrafo 207, leemos «que el hombre debe ser algo, entendemos que debe pertenecer a una clase, pues ese algo quiere decir que es algo substancial» lo que interpretado por Lefebvre y Macherey en lenguaje contemporáneo, significa que el hombre pertenece a un estamento dependiendo de su ideología, «la división del trabajo en Hegel no consiste en una

¹²⁴ Hemos visto en la nota anterior la dificultad que representa la traducción del término *Stand* por lo que considero importante tratar de clarificarlo lo más posible para evitar confusiones. Según Prieto la noción de estamentos (*Stand*) equivale al castellano de clase social, «sin embargo, por su concepción orgánica de la sociedad, nuestro filósofo necesita conservar la vieja institución y el viejo concepto». De acuerdo con Lefebvre y Macherey (que buscan un equivalente para la lengua francesa) la sociedad civil está compuesta de *Stände*, es decir, de «estamento» en el sentido en el que nos referimos al «tercer estado»: esta noción en Hegel es esencialmente distinta a aquella de clase (*Klasse*). A pesar de esta advertencia etimológica es importante no confundir los conceptos de estamento (*Stand*) con el de «Estado» (*Staat*). Por su parte Fetscher afirma que «el Estamento en la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, no significa ya estamento feudal, que se caracteriza por una posición jurídica propia dentro de la comunidad, sino estamento profesional, compatible con la libertad de actividad económica y de ahí que no deba cerrarse en sí mismo». Las referencias bibliográficas mencionadas son, respectivamente: Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 175. Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, pág. 38. Y, Fetscher, I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel» obra citada, pág. 35.

¹²⁵ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 176.

diferenciación material, puramente técnica, de producción a destajo, sino más bien de una repartición de modos de existencia y de representación que le convenga a cada uno según sus actividades y que le garantice el reconocimiento recíproco del individuo y de la colectividad»¹²⁶.

Hegel distingue, de «acuerdo con el concepto» tres tipos de clases: la sustancial o inmediata, la formal o reflexiva, y la universal. Asimismo hay que señalar que cada una de estas existencias sociales determinan la conciencia de sus individuos.

La primera, que se explica en el párrafo 203, viene conformada por la clase agrícola, a la que Hegel atribuye una economía tradicional muy cercana a la naturaleza. Nos encontramos ante una economía de subsistencia en donde la reflexión es mínima y el trabajo es básico -simple-. Aquí la eticidad se sustenta en la familia y en la confianza, esta clase posee «su universal concreto» (§ 250), esto es, vive en la sustancialidad de su vida familiar y natural.

La clase formal o industrial, se dirige «esencialmente a lo particular»¹²⁷ y se compone por toda la población activa que no sea agrícola ni burócrata. Su actividad reside en forjar los productos naturales; esta actividad conforma la mentalidad del trabajador y le hace reflexionar. Así, la clase industrial representa el más alto orden de la conciencia, por tanto, esta clase se inclina, a diferencia de la primera (que lo hace hacia el sometimiento) más hacia la libertad.

A diferencia de las dos anteriores, el filósofo de Berlín dedica a la clase universal -que «se ocupa de los intereses generales» (párrafo 205)- sólo unos cuantos párrafos en esta parte de su *Filosofía del Derecho*. Aunque más adelante retoma sus reflexiones sobre esta clase cuando entra a dilucidar su papel en la corporación y, por ende, en el Estado.

¹²⁶ Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, pág. 40.

¹²⁷ Al respecto afirma Solari «la clase intermedia burguesa personifica el particularismo económico y jurídico; rinde homenaje a la justicia formal pero con ello describe la vida bajo consideraciones utilitarias. Carece de sentido político, no tiene el sentido de lo universal. Hegel no ahorra ironía, no esconde el desprecio por la clase burguesa cuya actividad le parece incompatible con las exigencias ideales de la comunidad política». Solari, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel» obra citada, pág. 215.

La clase universal, es decir, la burocracia, «tiene en su determinación lo universal como su terreno y como el fin de su actividad» (parágrafo 250). De este modo, afirma Avineri, la clase universal «es, por una parte, una clase entre las clases de la sociedad civil; y, por otra, no tiene como meta alcanzar sus propios intereses, sino que se encuentra motivada por los intereses de la sociedad como una totalidad»¹²⁸ y así lo confirma Hegel al final del parágrafo 205 de la *Filosofía del Derecho*: «...de manera tal que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo general».

En este sentido, hay que recalcar, advierte Pérez Díaz, «que los burócratas son una clase universal no a causa de la universalidad «negativa» de sus necesidades y sus deseos, como fue el caso del esclavo según la descripción clásica de la *Fenomenología* (y como será el caso del proletario en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* [de Marx]), sino a causa de la universalidad «positiva» de los que ya tienen, o de los que son propietarios: el Estado mismo»¹²⁹.

Asimismo, se menciona la necesidad de mantener la libertad de profesión y señala que los que se ocupan de lo general deben tener fortuna personal o, en su caso, ser indemnizados por el Estado.

El sistema de estamentos (clases) que nuestro filósofo plantea no resuelve por sí mismo las contradicciones internas de la sociedad civil. Todas las organizaciones e instituciones de la sociedad civil existen para la «protección de la propiedad»¹³⁰ y en el sistema de necesidades la libertad no puede ejercitarse sin el derecho de propiedad. Es por ello que los estamentos deben ser regulados por fuerzas externas que sean más poderosas que los mecanismos económicos.

¹²⁸ Avineri, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, obra citada, pág. 158. Más adelante agrega que probablemente hoy en día esta propuesta de Hegel suena como algo trivial, pero en la época en la que él escribe esto muchos servidores públicos eran fácilmente sobornables.

¹²⁹ Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 33. Supuestamente la burocracia tiene como finalidad atender y escuchar a la sociedad civil, pero de hecho, señala el profesor de la Universidad Complutense, «la mayor parte de su actividad consiste justamente en limitar, censurar e imponer su criterio sobre la sociedad, ante la cual, en último término, de una u otra forma, no resulta nunca responsable».

¹³⁰ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 208.

Estas fuerzas protegen el derecho de propiedad y preparan la transición hacia el ordenamiento político de la sociedad. Esta transición se lleva a cabo en las secciones sobre la administración de la justicia (*Rechtspflege*), la policía y la corporación.

En suma, en el sistema de necesidades cada uno depende del otro; es así como se instituyen las relaciones de producción de la moderna sociedad industrial. No obstante, como señalamos más arriba, este sistema no puede subsistir sin un influjo regulador y por ello, la sociedad civil abarca también los ámbitos de la administración de justicia, la previsión social y las instituciones sociales (las corporaciones).

3) La unidad de la particularidad y la universalidad: la administración de justicia

Tal y como antes he afirmado, la sociedad civil comprende un ámbito económico, pero también una esfera jurídico-política. Con la administración de justicia entramos a un tema de Derecho público.

El Derecho surge en correlación con el concepto de persona (sujeto de derecho). Esta noción supone la instauración o reconocimiento de una igualdad (jurídica) en el seno de la sociedad civil: en cuanto personas en general todos somos iguales; «*El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, protestante, alemán o italiano*»¹³¹. Sin embargo, el Derecho no sólo tiene que ser justo sino además positivo: «*Lo que el derecho es en sí está puesto en su existencia objetiva, es decir determinado para la conciencia por medio del pensamiento y conocido como lo que es justo y tiene validez: es la ley. Por esta determinación el derecho es derecho positivo*»¹³².

Hegel entiende a la ley en íntima correlación y continuidad con la costumbre; hace hincapié en la necesidad del Derecho codificado y polemiza

¹³¹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 209 (Obs.).

¹³² Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 211.

tanto contra el Derecho inglés como contra la crítica de Savigny a «hacer códigos»¹³³.

En breves palabras, se puede señalar que el filósofo de Stuttgart parte del concepto de ley como el Derecho puesto en su existencia objetiva (§ 211); puntualiza la aplicabilidad al caso particular (§ 214); advierte que debe existir un Derecho general que sea públicamente conocido (§ 215); así como que el Derecho ha de estar en un continuo proceso de desarrollo (§ 216); señala el delito como negación del Derecho y los principios del Derecho penal (§ 218); anuncia el tribunal como poder público que da valor universal al Derecho en los casos particulares (§ 219); aduce que los miembros de la sociedad civil tienen «el derecho de acudir al tribunal, así como el deber de comparecer ante él» (§ 221); y, por último defiende la instancia del jurado.

La relación escasamente establecida e ínfima que se suscita entre particularidad y universalidad en el sistema de necesidades, adquiere otra connotación en los momentos sucesivos de la sociedad civil. En la administración de justicia, así como en la policía y en la corporación, el vínculo ético se profundiza y llega a ser más estrecho y acentuado. La administración de justicia lleva a cabo la unidad de estos dos principios de la sociedad civil, aunque únicamente en el ámbito del Derecho¹³⁴. Sobre ello escribe Marini «la condición

¹³³ Para Hegel, Savigny comete el error de reducir el derecho a costumbre. Para Hegel el derecho es, ciertamente, costumbre de un pueblo, pero pensada y traducida en leyes y códigos, es decir, en determinaciones universales. Sobre ello opina Marini que «es notable constatar que si Hegel hubiera aceptado la solución de Savigny en vez de la de Thibaut, y hubiera, en consecuencia, considerado el Derecho, no como sistema de leyes y códigos, sino como conjunto de costumbres particulares que les es inmanente una armonía interna o universalidad, habría mantenido la administración de la justicia en la misma condición lógica del sistema de las necesidades, y le habría podido describir también como condición de extrema escisión, en la cual la universalidad es solo oculta e interna. Escogiendo la solución jurídico-política de Thibaut, Hegel ha reducido la escisión extrema (o sea, la condición lógica misma de la sociedad civil, tal como la ha definido en las determinaciones del párrafo 181 y de la parte general) al sólo sistema de las necesidades y ha hecho comenzar en la administración de la justicia la reconquista del *ethos*». Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, págs. 233-234. Sobre esta polémica véase: Gardies, J.-L. (1979): «De quelques malentendus entre Hegel et les juristes» en AA.VV.: *Hegel et la Philosophie du Droit*, Presses Universitaires de France, Paris, págs. 131-156.

¹³⁴ Fetscher elucida que «el significado sistemático de la justicia y la aplicación del Derecho para la sociedad civil radica para Hegel en que aquella «reconstruye la unidad de lo general en sí con la particularidad subjetiva» pero sólo en casos particulares y sólo en la forma de Derecho abstracto». Fetscher,

de máxima dispersión y escisión está ya superada cuando se llega a la *administración de la justicia* basada sobre las leyes, que es el más adecuado equivalente del Estado de Derecho, teorizado por Kant»¹³⁵.

El párrafo 229 con el que Hegel finaliza el tratamiento de la administración de justicia, anuncia que la eticidad, una vez terminado el camino de máxima escisión (o de vínculo estrecho) entre universalidad y particularidad se orienta hacia una relación más estrecha entre ambas. El lazo ético se fortalece gracias a la existencia del Derecho, que ya no es el Derecho abstracto de comienzos de la Eticidad, sino un Derecho positivo. Ahora la eticidad se reconduce como el vínculo entre la particularidad y la universalidad. Hegel lo expresa de la siguiente manera:

«Con la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su *concepto*, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del *derecho abstracto*»¹³⁶.

La escisión es superada y se ha llegado al enlace entre lo singular y la universalidad de la ley que protege la libertad y la propiedad de los individuos. Nos encontramos así en el Estado, aunque tan sólo en aquél Estado que Hegel llama externo, de la necesidad y del intelecto.

La concepción de Hegel aquí implica que el cuerpo de la ley es lo que los hombres libres establecerían por sí mismos según su propia razón. Da por hecho, señala Marcuse, de acuerdo con la filosofía política democrática, «que el individuo libre es el legislador original que se dio la ley a si mismo, pero esto no

I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel» obra citada, pág. 36.

¹³⁵ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 233.

¹³⁶ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 229.

impide a Hegel afirmar que la ley se materializa en la «protección a la propiedad a través de la administración de justicia»¹³⁷.

Así, Hegel lleva a cabo una conexión material entre el imperio de la ley y el derecho a la propiedad y es esta conexión la que impide que la ley se presente como el último punto en la integración de la sociedad civil, ni represente tampoco la verdadera universalidad de ésta. Por esta razón, requiere ser complementada por una fuerza con más potencia que sea capaz de gobernar a los individuos más directamente: la policía. Esta, en palabras de Bourgeois, se comprendió como:

«el significado positivo, y ya no solo negativo, de la relación de lo universal y lo particular aparece únicamente en el tercer momento de la sociedad civil, aquel en que lo universal comienza a manifestarse como el principio que anima objetiva y subjetivamente la actividad particular, que promueve el bienestar de los individuos que en adelante asignan a su querer un contenido más general»¹³⁸.

Este será el papel de la policía, que se presenta como manifestación exterior y como elemento de la vida económica jurídica. En el siguiente apartado examinaré este concepto con mayor detenimiento.

4) La incapacidad de la sociedad civil para superar su fragmentación. La inexcusable necesidad de la Policía.

Lo primero que hay que advertir es que el concepto de policía, en el sentido de la *Filosofía del Derecho*, poco tiene que ver con el significado que le asignamos en la actualidad. La noción hegeliana de policía retoma varios componentes de la doctrina con la que el absolutismo solía justificar las regulaciones que practicaba sobre la vida económica y social. Como atinadamente afirma Arato «el término moderno de policía no indica el significado que Hegel le quiso dar, él adoptó el uso que le otorgaba el absolutismo que

¹³⁷ Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada, pág. 201.

¹³⁸ Bourgeois, B. (1969): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 128.

encarna aún más que la simple prevención del crimen, el agravio y el mantenimiento del orden público»¹³⁹. El concepto de policía que había llegado a Alemania procedente de Francia en el siglo XV y que designaba toda la actividad estatal, se modifica a mediados del siglo XVII y se excluyen de su ámbito los asuntos judiciales: abarca, ergo, todo lo que queda sometido al poder discrecional del Príncipe en su administración de procura del bien público¹⁴⁰. En este sentido, la tarea de la policía es una tarea negativa destinada mas bien a salvaguardar «la seguridad de la persona y la propiedad [así como] la subsistencia y el bienestar del individuo»¹⁴¹.

El término policía utilizado por Hegel, que aparece con la institucionalización y burocratización del Estado moderno de los siglos XVII y XVIII, contempla la administración a través del Estado en una sociedad que se ha vuelto diferenciada. Y en este respecto, sostiene Riedel,

«presenta una vertiente conceptual respecto a la separación de la antigua *societas civilis sive civitas* en los ámbitos de «Estado» y «sociedad». Más precisamente designa la mediación de la sociedad despolitizada y del Estado político en el medio de la administración. La «policía» misma es la antigua policía que se ha convertido en administración del Estado, la cual antiguamente era expresión de la constitución política de la sociedad civil y del arte de su gobierno»¹⁴²

¹³⁹ Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», obra citada, pág. 309.

¹⁴⁰ «En la época del absolutismo, la Policía comprende y justifica toda la actividad de regulación que el Poder público ejerce sobre la vida económica y social. La Policía no sólo intervenía en los procesos de producción y distribución, vigilando precios y mercancías, restringiendo la libertad económica, sino que también ordenaba casi todos los aspectos de la vida social, desde medidas sobre los vagabundos y la higiene hasta el atuendo de las diferentes profesiones. El Estado de la Restauración basó su actividad también en este concepto, pero ahora con una importante modificación. Siempre se justificó la Policía en cuanto agente defensor del bien común. En la época del absolutismo, el Poder tenía una misión de promover y desarrollar las fuerzas sociales todavía débiles, por ejemplo, organizar la producción porque le faltaba al poder privado la capacidad económica y social para asumir esa iniciativa. En la época de la Restauración, esos poderes privados ya tienen entidad suficiente para actuar por sí mismos y el problema consiste ahora en regularlos para impedir efectos perjudiciales y, más todavía, en cubrir aquellas necesidades que la actividad privada deja insatisfechas. Por tanto, la Policía toma un carácter más bien negativo». Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 180.

¹⁴¹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 230.

¹⁴² Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 218.

De este modo, la policía es la forma que pone en evidencia la diferenciación entre Estado y sociedad, pero ésta, a su vez, es sistemáticamente mediatizada. La estructura política es la única que parece todavía posible en la figura independizada de la sociedad civil: la administración tiene como tarea, puntualiza Hegel en el párrafo 235 de su *Filosofía del Derecho*, «la vigilancia y la previsión del poder público».

Es a propósito de la policía que nuestro filósofo lleva a cabo las consideraciones más críticas y fuertes sobre la sociedad civil. Desde sus lecciones en Jena Hegel analiza la administración del Estado y en su *Filosofía del Derecho* va más allá al enfatizar en los antagonismos que destruyen el organismo social y que por tanto hace necesaria una institución que impida su fragmentación¹⁴³.

A) El poder de policía.

La policía, señala Arato, «es el Estado penetrando dentro de la sociedad civil para servir a los intereses de la justicia y el orden»¹⁴⁴. El meollo del problema radica en dilucidar la necesidad o no de dicha intervención. Veamos lo que el profesor de Berlín sostiene en su *Filosofía del Derecho*.

Los diversos intereses de productores y consumidores, afirma en el párrafo 236, «pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien *en el todo* la relación

¹⁴³ Sobre esta afirmación existen distintos puntos de vista, por ejemplo mientras que para Marcuse estamos ante una sociedad civil con crecientes antagonismos y «contradicciones irreconciliables», en el cual se presenta un «caos de intereses egoístas», en donde la policía se hace necesaria para reconducir el «curso destructivo que ha de tomar la sociedad civil»; para Pérez Díaz la sociedad civil de los tiempos modernos no es para Hegel un mundo «atomizado y conflictivo» ya que «el sistema de necesidades (o sistema de mercado) contiene un conjunto de mecanismos autorreguladores, que en opinión de Hegel, reemplazan, con ventaja, las (pseudo) regulaciones un tanto caóticas del intervencionismo económico del antiguo régimen. Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada, pág. 196 y 202. Y, Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 37. De este autor véanse también: (1993): *La primacía de la sociedad civil; el proceso de formación de la España democrática*, Alianza, Madrid, y (1995): «The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges» en AA.VV: *Civil Society: Theory, History Comparison*, edición a cargo de J. A. Hall, Polity Press, Cambridge.

¹⁴⁴ Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», obra citada, pág. 310.

correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes». Hegel menciona, en específico, tanto el control de la calidad de las mercancías como la ayuda que el Estado debe prestar a determinadas ramas de la industria. Es verdad que no se debe suprimir la libertad económica, afirma más adelante, pero ésta requiere también de una «regulación más alta» «para ser retrotraído a lo universal y para suavizar las convulsiones peligrosas y acortar la duración del período en el que los conflictos deben compensarse por la vía de una necesidad inconsciente». Por consiguiente, la intervención del Estado queda subordinada a la eficaz vigencia del principio de la particularidad, pues si no es así se produciría la desaparición de la sociedad civil. El Estado media, básicamente, como control externo, pero también subsiste una acción directamente económica, aunque limitada.

He advertido más arriba que la acción de la policía se justifica por la incapacidad de la sociedad civil para satisfacer sus necesidades. Es en los siguientes parágrafos donde Hegel esboza sus argumentos.

Lo primero que salta a la vista es la afirmación de que irremediamente el individuo se enfrenta a la contingencia, al menos desde su lado subjetivo, puesto que es muy probable que alguna vez le falle la salud, el capital, etc. El dilema se presenta cuando hay que decidir qué instancia debe hacerse cargo del individuo cuando éste se vea amenazado por la miseria. En un primer momento la obligación corresponde a la familia, sin embargo, «la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes», el individuo deviene «hijo de la sociedad civil, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella»¹⁴⁵.

De esta manera, la sociedad civil no es tan sólo un espacio de intereses particulares, un ámbito pasivo y amoral de la disputa entre subjetividades egoístas, sino una instancia universal con protagonismo propio y obligaciones respecto a la esfera de las necesidades. Así la sociedad impone la obligación de educar, de ejercer una tutela sobre las familias que padecen la miseria causada

¹⁴⁵ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 238.

por el propio sujeto, y de buscar, ella misma, los medios para impedir que surja la plebe. Estos hechos, asegura Marini, «descritos o filosóficamente deducidos en el sistema de las necesidades, del que efectivamente son un aspecto y una consecuencia negativa, son en cambio, considerados, con la mentalidad de final del siglo XVIII de los teóricos del Estado de bienestar, como objetos y como inconvenientes que reaparecen al cuidado de la policía-administración»¹⁴⁶. Esto es, el problema de la pobreza y de la plebe no es tan solo una contingencia subjetiva (el derrochador) ni objetiva (catástrofes) sino un aspecto de la dialéctica inmersa en dicha sociedad¹⁴⁷.

En suma, la misma sociedad tiene que poner los medios para prevenir que las contradicciones del sistema de necesidades -la riqueza privada y la miseria pública- puedan poner en peligro la existencia de la sociedad. En sus análisis, Hegel propone para enfrentar estas contingencias dos soluciones (ambas son rechazadas después): una es obligar a los ricos a asistir a los pobres mediante la distribución de riquezas por impuestos; la segunda es ayuda indirecta por parte del Estado ofreciendo un trabajo a los necesitados. Ninguno resuelve el problema ya que, arguye el filósofo, en el primer caso no se está otorgando a los pobres la dignidad de ganarse la vida con su trabajo y ello iría «en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos» y en el segundo porque lo que se conseguiría sería aumentar la producción y, precisamente, el mal consiste en un exceso de ésta y en la falta de consumidores que estén en la misma relación como productores. El profesor de Berlín estudia

¹⁴⁶ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 234.

¹⁴⁷ En el siguiente párrafo Hegel arguye que en la dinámica propia del egoísmo universal en el funcionamiento sin obstáculos del mercado, se origina un proceso de acumulación y ejércitos de trabajadores pasan a engrosar las filas de la pobreza. «Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil». Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 243.

los casos de Inglaterra y Escocia¹⁴⁸ y plantea que el remedio final para enfrentar esta disyuntiva es, por un lado, el mercado exterior; y, por el otro, la colonización de forma esporádica o sistemática.

Pero esta solución no resulta satisfactoria en cuanto su eficacia porque lo único que consigue es desplazar el problema el cual se volverá a producir indefinidamente. La sociedad civil multiplicará sus necesidades y se enfrentará a inconvenientes cada vez más difíciles de resolver, por ello para poder garantizar su unidad y su seguridad necesita recurrir a otra institución: la corporación.

Antes de entrar a analizar lo que el autor de la *Filosofía del Derecho* quiere exponer con su idea de la corporación, quiero detenerme en la siguiente percepción: las aseveraciones de Hegel respecto de la policía nos hacen pensar que pareciera que estamos ante el desvanecimiento de la «línea» divisoria entre la sociedad civil y el Estado. Sobre esta idea se pronuncia Fetscher quien sostiene que «la conocida frase de que la dialéctica de la sociedad burguesa termina por hacerla salir de sí misma hay que entenderla aquí *por lo pronto* limitada a esta sociedad. Pero, justamente, este «por lo pronto» remite a una transición constitutiva de la sociedad burguesa en cuanto tal, con lo que Hegel sólo puede haber querido aludir a la necesidad de que se transforme en el *Estado político*»¹⁴⁹. Prieto afirma, en la misma dirección, que «en esta última actividad, donde el poder político ha de intervenir en cuanto tal, ya se ha borrado la diferencia entre la sociedad civil y el Estado»¹⁵⁰.

He señalado antes que la sociedad sólo llega a ser civil si se encuentra ordenada y conjuntada, además de económica, también jurídica, ética y

¹⁴⁸ Específicamente analiza las consecuencias que han acarreado los impuestos para pobres, las fundaciones y la ilimitada beneficencia privada y, principalmente, la eliminación de las corporaciones. Concluye que el remedio a los males ha sido «abandonar a los pobres a su destino y condenarlos a la mendicidad pública».

¹⁴⁹ Fetscher, I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel» obra citada, pág. 38.

¹⁵⁰ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 186. En este mismo sentido, pero desde su particular punto de vista, Marcuse señala que «las dificultades en relacionar a la policía con la política exterior del Estado, desaparecen si se toma en consideración el hecho de que la policía, para Hegel, es un producto de los crecientes antagonismos del orden civil y ha sido instaurada para enfrentarse a estas contradicciones. Por consiguiente, la separación entre la policía y el Estado (que lleva a cabo lo que la

políticamente. Las estructuras de lo ético y lo político se reconducen a la policía y se limitan en la corporación, ambas asumen, escribe el alemán Riedel «la necesidad de la sociedad, su «regulación» y «eticización», (...) la substancia del mundo humano clásico, los «poderes éticos», se han institucionalizado en la corporación, y la «constitución política» se ha racionalizado en la policía»¹⁵¹. Veamos entonces el otro elemento constitutivo de la sociedad civil: la corporación.

5) Lo ético vuelve a la sociedad civil.

La policía surge del principio de universalidad de la sociedad civil; una vez que la particularidad toma a la universalidad como fin de su actividad y la organiza para alcanzar dicho fin, entonces se presenta la corporación¹⁵². Ésta recompone particularidad y universalidad a un nivel todavía más alto que la administración de justicia. No obstante, la corporación no es tan sólo la simple organización para intereses colectivos, sino que es el medio a través del cual lo ético vuelve a la sociedad civil. En palabras de nuestro filósofo: «Después de la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil»¹⁵³. La idea que está en la base de esta afirmación es la misma que ha llevado al filósofo a plantear la organización de los individuos en estamentos (clases). Los individuos no pueden salvar sin una o más mediaciones la distancia que separa su interés particular y el interés general. Es necesario atravesar por etapas intermedias –que pertenecen a cuerpos relativamente universales– en las cuales aprenden a actuar en favor de lo universal.

policía inicia) no es muy marcada». Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada, pág. 203.

¹⁵¹ Riedel, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», obra citada, pág. 217.

¹⁵² Sobre este tema véase: Heiman, G. (1979): «The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine», en AA.VV. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge.

¹⁵³ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 255.

A) La corporación.

El principio motor de la sociedad civil en la esfera de la economía lo compone la clase industrial y la corporación es una institución específica de ésta. Como vimos, la clase industrial -que se encuentra entre la clase agrícola y la clase universal- se encauza primordialmente a lo particular y es por ello que «le corresponde de un modo propio la corporación» (parágrafo 250). Mientras que el campo, «sede de la eticidad basada en la naturaleza», sostiene la antigua formación económica, esto es, la «substancialidad» de la vida familiar, en la ciudad, «sede de la industria burguesa», el individuo al no poseer honor estamental, se ve reducido, debido a su aislamiento, a la parte egoísta de la industria. Por tanto, es esta clase industrial la que de forma inmediata busca su particularidad:

«Según esta determinación, la corporación tiene, bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses, aceptar miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez en un número que se determine por la situación general y proporcionar cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales respecto de la formación para pertenecer a ella. Toma para ellos el lugar de una segunda familia, situación que resulta más indeterminada para la sociedad civil general, más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares»¹⁵⁴.

La corporación se asocia a lo común de la antigua sociedad doméstica y actúa, según vimos, como la «segunda familia». En este sentido, apunta Heiman, «la corporación es la que provee a la familia del equilibrio necesario, no tan sólo en el ámbito económico sino también en el ético»¹⁵⁵. De esta manera, las corporaciones abarcan lo social, lo religioso y lo profesional.

La corporación no sólo tiene como objetivo llevar a cabo un encuadramiento económico o una labor de asistencia, sino que cumple una

¹⁵⁴ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 252.

¹⁵⁵ Heiman, G. (1979): «The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine», obra citada, pág. 124.

función más profunda: es el honor del estamento como identidad, como sentimiento de pertenencia, como reconocimiento de los demás. Al ser admitido en una corporación y adquirir así el honor y el reconocimiento propio de cada Estado, el individuo deja de estar «aislado» y de permanecer reducido «al aspecto egoísta de la industria». Desaparece el *status* fijo de un estamento ya que en la forma de trabajo industrial de la sociedad civil ya nadie vive de acuerdo con un estamento, «puesto que éste no existe ya». En este sentido, señala Rosenblum,

«las corporaciones tienen, por supuesto, diversas «*sittlichkeits*». La identidad social de sus miembros, los modos de vida, las virtudes y la representación en el gobierno. (Hay solamente una clase universal que es un servicio público de la colectividad ética). Las corporaciones pluralistas subvencionan la educación y confieren dignidad. La sociedad civil es a la vez un sistema económico en el que se reconoce el sistema de bienestar mutuo y un espacio para la libre expresión y la cultura jurídica pública»¹⁵⁶.

De igual forma, la corporación otorga racionalidad al trabajo del individuo y así adquiere conciencia de su relación con el fin común. La corporación, por ende, sostiene Prieto, «ayuda a canalizar los fines egoístas (propios de la sociedad civil) hacia la universalidad (propia del Estado)»¹⁵⁷, es decir, señala Hegel en el parágrafo 251, «el fin egoísta dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal».

En este sentido, como señala Arato, «la función de la corporación es la socialización y la educación»¹⁵⁸. Ésta enseña al individuo -al burgués convertido en burócrata¹⁵⁹- que ocupa un sitio dentro de la conciencia del todo; otorga al

¹⁵⁶ Rosenblum, N. (1994): «Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism», en *Social Research*, vol. 61, núm. 3, fall, pág. 550.

¹⁵⁷ Prieto, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, obra citada, pág. 188.

¹⁵⁸ Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», obra citada, pág. 310.

¹⁵⁹ Los burócratas, señala Pérez Díaz, «son reclutados de entre las clases medias, a las que Hegel caracteriza por una combinación de sensibilidad cultural, sentido de la ley y el orden, y libertad subjetiva, pero también de inestabilidad y egoísmo privado». Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 34.

individuo su conciencia como ser social, hasta el grado, como mencionaba antes cuando hice referencia a la *bürgerliche Gesellschaft*, de preocuparse por los fines de todos. De esta manera, los miembros de la maquinaria burocrática son educados en la voluntad y en el conocimiento del interés universal y adquieren un espíritu público o de Estado. Los mecanismos educativos que Hegel contempla son, en palabras de Pérez Díaz:

«(a) Los mecanismos externos de control «desde arriba», por parte del príncipe; y de control «desde abajo», bajo forma de agravios y peticiones presentados por las corporaciones, la prensa libre y la opinión pública en general; (b) Los mecanismos internos que corresponden a la formación de un *ethos* o carácter moral burocrático, como resultado de la conducta habitual de los burócratas, en el cumplimiento de sus deberes burocráticos»¹⁶⁰.

La educación promueve en los individuos el sentimiento de solidaridad, solidaridad asociativa que se crea sobre la base del trabajo y de la división general de la que el individuo forma parte. La corporación es una comunidad de vida y «en ella -escribe Marini- existe una solidaridad frente a la miseria, una solidaridad que no daña la dignidad de los singulares y que, además, impide la degradación ética que está en la base del modo de sentir de la plebe, de su aversión por las instituciones»¹⁶¹. Dicha solidaridad es requerida por el Estado y no puede aparecer en él súbitamente; el burgués no puede convertirse en ciudadano sin mediación y las corporaciones son el vehículo para llevar a cabo esta educación política. En palabras de Lefebvre y Macherey «la solidaridad no es solamente de hecho, como en la corporación feudal, sino que es deseada y organizada de manera tal que sirva como intermediaria entre la unidad inmediata de la familia y la universalidad efectiva del Estado (*Staat*) que ella prepara»¹⁶². Así, Hegel otorga a la corporación un fin fundamental y ambicioso que es el de realizar entre sus miembros una unidad ética y que los prepara para alcanzarla en el Estado.

¹⁶⁰ Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 34.

¹⁶¹ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 235.

B) Del espíritu corporativo al espíritu de Estado.

El autor de la *Filosofía del Derecho* señala que en las sociedades modernas los individuos sólo tienen una «participación restringida en los asuntos generales del Estado», por ello es necesario proporcionarles -además de sus fines privados- una actividad universal. Esta universalidad, nos dice Hegel, «que no siempre le ofrece el Estado, la encuentra en la corporación (...) sólo en la corporación alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente»¹⁶³. Las corporaciones ordenan y administran sus intereses y para realizarlo designan a sus dirigentes. No obstante, la corporación tiene siempre incidencia en la esfera de la universalidad y en ella se integra, por lo que es esencial que los dirigentes sean confirmados por la autoridad del Estado¹⁶⁴. Es probable que estos dirigentes no sean capaces de resolver todos los problemas a los que se enfrenten, por lo que es necesario que su gestión esté apoyada por funcionarios que se integren en los órganos colegiados de las corporaciones. Al mismo tiempo, como lo advierte Hegel en el párrafo 295, las corporaciones son un instrumento de control del aparato estatal.¹⁶⁵

Es a través de la pertenencia a la corporación, que el individuo particular, sujeto económico de la sociedad civil, deviene ciudadano del Estado, sujeto

¹⁶² Lefebvre, J-P. y Macherey, P. (1984): *Hegel et la Société*, obra citada, pág. 48.

¹⁶³ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 255.

¹⁶⁴ Hegel lo apunta en el párrafo 288: «Los intereses *particulares* comunes que pertenecen a la sociedad civil y están fuera de lo universal en y por sí del Estado (párrafo 256), tienen su administración en las corporaciones (párrafo 251), comunas y demás asociaciones de oficios y clases, y en sus autoridades, presidentes, administradores, etcétera. Los asuntos de que se ocupan son por una parte *la propiedad privada* y el *interés* de una esfera particular, y según este aspecto su autoridad descansa sobre la confianza de sus compañeros y colegas; pero, por otro lado, estos círculos tienen que subordinarse al interés superior del Estado, por lo cual, para la ocupación de estos cargos se combinará en general la elección de los interesados con una confirmación superior».

¹⁶⁵ Por muy arcaica que pueda parecer en algunos aspectos la idea hegeliana de una estructuración corporativa de la sociedad, existen varios puntos abordados por el filósofo que aún en nuestros días aguardan soluciones satisfactorias. Se sabe que en las sociedades pequeñas de la Grecia clásica todos y cada uno de los ciudadanos conocía y participaba en las decisiones de los asuntos públicos. Pero en los Estados modernos es difícil -si no imposible- que los ciudadanos participen activamente en la configuración democrática de la totalidad, es por ello que es necesaria una maquinaria que posibilite el desarrollo de la existencia política, es

político en sentido estricto. En palabras de Arato, «es en la vida corporativa, en la cual se educa a los individuos para que adquieran conciencia de la importancia de los bienes comunes, en donde se supera la brecha entre el burgués y el ciudadano producida por la sociedad civil»¹⁶⁶.

La corporación como totalidad ética limitada prefigura el Estado, que es totalidad ética máxima e ilimitada, sólo cuando pasa a éste encuentra su verdad y el individuo alcanza la libertad. Como sostiene Marini: «la corporación tiene también la función sistemática de preparar el paso a la esfera sucesiva, donde el vínculo ético de particularidad y universalidad será restablecido en un grado superior, mediado por el pensamiento, donde el individuo será libre en el Estado y tendrá en él, en una «paz cálida» con la realidad, su libertad a la vez subjetiva y objetiva»¹⁶⁷. De esta forma, el espíritu corporativo se convierte en espíritu de Estado y este último adquiere profundidad y fuerza en el espíritu corporativo; a decir del filósofo del Berlín: «el espíritu corporativo, que surge de la legitimación de las esferas particulares, se transforma al mismo tiempo en espíritu del Estado, pues tiene en él el medio para alcanzar los fines particulares»¹⁶⁸. En suma, el fin último de la corporación es la «finalidad universal en y por sí y en su absoluta realidad. La esfera de la sociedad civil pasa así al Estado»¹⁶⁹.

En resumen, la sociedad civil es un espacio en el que se despliegan las necesidades y aspiraciones tanto privadas como subjetivas de los ciudadanos, sin

decir, que sustituya la democracia directa del pasado y para Hegel la pieza clave de esta maquinaria es la burocracia.

¹⁶⁶ Arato, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», obra citada, pág. 310. Si bien los individuos encuentran en la corporación una forma de participación en la actividad pública, y esto posibilita al burgués superar su dimensión privada y dedicarse a asuntos de interés general, ello afirma Fetscher «de ninguna manera convierte a éste en ciudadano», lo único es que deja de llevar una vida exclusivamente privada.

¹⁶⁷ Marini, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», obra citada, pág. 235.

¹⁶⁸ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 289. Hay quienes, como Copleston, que matizan al afirmar que «tal vez sea exagerado hablar de la sociedad civil como representante de una «clara particularidad», ya que dentro de la sociedad civil, los antagonismos que se derivan de la aparición y autoafirmación de sus componentes son superados en parte a través de las corporaciones en las que Hegel pone el acento. Pero la unión de voluntades entre los miembros de una corporación para buscar un fin común, tiene también una universalidad limitada y prepara el camino para la transición al concepto de Estado». Copleston, F. (1989): *Historia de la Filosofía*, obra citada, pág. 168.

¹⁶⁹ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 256.

embargo, dicha sociedad civil carece de propiedades sistémicas, como diría Keane, «es incapaz de superar su propia fragmentación y resolver por sí misma sus conflictos internos. La sociedad civil no puede seguir siendo «civil» sin que resulte ordenada políticamente»¹⁷⁰. Por ello necesita de un agente coordinador, es decir, del Estado, sólo éste es capaz de corregir las injusticias y sintetizar los intereses particulares en una comunidad política universal.

IV.- La totalidad de la ética. La superación e integración de la sociedad civil por el estado moderno.

El Estado es la última realización del Espíritu objetivo y su estudio es el centro de gravedad de la *Filosofía del Derecho* de Hegel así como de todo su pensamiento¹⁷¹. Como ya he indicado, el análisis de la sociedad civil no se puede realizar si no se confronta con la noción de Estado. El sistema hegeliano se caracteriza por ser dialéctico; el Espíritu objetivo conformado por la familia, la sociedad civil y el Estado forman momentos de una totalidad compleja, a pesar de que existe una evolución que va de un momento al otro, dicha evolución no significa la cancelación de los anteriores momentos, aunque sí implica su sublimación en el sentido de progresión. De esta manera, los momentos

¹⁷⁰ Keane, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, trad. de Antonio Escototado, Alianza Universidad, Madrid, pág. 71.

¹⁷¹ El análisis respecto a la teoría hegeliana del Estado han sido desarrolladas por un sinnúmero de pensadores y estudiosos de las ideas políticas y ha dado lugar a largas, intensas y contradictorias interpretaciones. Hegel insistió sobre la importancia de la institución estatal y ello lo ha convertido en la imagen de adorador del Estado, suscitándose así, afirma Bloch, «una serie de objeciones, certeras algunas, otras desacertadas». Por su parte, Pelczynski afirma que el Estado es «uno de los conceptos más importantes y, al mismo tiempo más oscuro y controvertido, de las ideas políticas de Hegel», podemos recuperar también a Ilting quien sostiene que «la teoría hegeliana del Estado moderno es quizás la más profunda y omnicompreensiva de toda la historia de la filosofía política y es, ciertamente, de acceso extraordinariamente difícil». Para este tema véanse, entre otras, las interpretaciones de: Avineri, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, obra citada; Bloch, E. (1982): *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, obra citada; Bobbio, N. (1981): *Studi hegeliani*, Einaudi editore, Torino; Ilting, K-H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada; Kaufmann, W. (1965): *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*, Garden City, New York; Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada; Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada; Plamenatz, J. (1988): *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, primer volumen,

superados continúan existiendo y desempeñándose en la totalidad, por tanto, el Estado trasciende y conserva a la sociedad civil.

Como vimos antes, la sociedad civil despliega un equilibrio social inestable y se encuentra en constante peligro debido a los conflictos que generan en su interior los enfrentamientos entre proyectos individuales egoístas -racionalidad circunscrita al interés de la subjetividad individual- y por la presencia de problemas sino insolubles sí de difícil remedio (piénsese en los procesos de empobrecimiento de grandes capas de la población). Por tanto, al no ser capaz de superar su propia fragmentación y evitar la irracionalidad caótica del conjunto, requiere de una autoridad pública suprema que la controle, es decir, de un Estado que se encuentre presidido por la monarquía, el funcionariado y los estamentos.

Solamente en el Estado la razón encuentra el espacio idóneo para ser consciente de sí misma. Es en el Estado donde se accede a lo universal, donde se transita -mediante los estamentos y las corporaciones- del puro fenomenismo económico al aspecto de una mayor racionalidad, es en el Estado donde «el individuo tiene su libertad y goza de ella». En palabras de Marcuse «El análisis dialéctico de la sociedad civil había llegado a la conclusión de que la sociedad no era capaz de establecer por sí misma la razón y la libertad. Por tanto, Hegel preconiza el establecimiento de un Estado fuerte con el fin de alcanzar esta meta y tratar de reconciliar este Estado con la idea de libertad»¹⁷².

No es nuestra intención realizar un análisis de la teoría hegeliana del Estado sino tan sólo dar cuenta de que existen una serie de actividades e instituciones que trascienden a la sociedad civil y que se encuentran dentro de los fines del Estado, o mejor dicho, «del Estado estrictamente político y su constitución» como lo expresa Hegel en el parágrafo 267 de su *Filosofía del Derecho*. Este Estado político¹⁷³ es la organización específicamente política; el

Longman, London and New York; y, Taylor, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, obra citada, así como (1975): *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, England.

¹⁷² Marcuse, H. (1975): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, obra citada, pág. 214.

¹⁷³ Resulta interesante la recuperación de Pelczinsky quien sobre este aspecto enfatiza: «La aparentemente curiosa expresión «Estado político» es de la máxima importancia para la comprensión del concepto

aspecto organizativo en términos políticos del Estado, esto es, una autoridad pública suprema cuyos órganos principales son la Corona, el Gobierno y la Asamblea representativa.

Comencemos por señalar que en la *Filosofía del Derecho* nuestro autor realiza una distinción esencial entre sociedad civil y Estado. La primera de estas dos nociones, como anteriormente observamos, es también una forma de Estado, o para mejor decir, un aspecto del Estado. En palabras de Hegel «se puede considerar (...) en primer lugar como *Estado exterior*, como el Estado de la *necesidad y del entendimiento*»¹⁷⁴. Recuérdese que Hegel ha llamado Estado exterior a la sociedad civil sometida a autoridad (§ 157 y § 183). Este Estado exterior es una percepción superficial del Estado, construida únicamente a nivel del entendimiento, pero de gran alcance: es la fusión del Estado con la sociedad civil. Así, la sociedad civil es el Estado moderno entendido como un sistema de autoridades públicas y órganos autónomos que prevalecen con la finalidad de fomentar los intereses particulares de los individuos o de sus grupos y para salvaguardar sus derechos como personas, entre ellos el de la propiedad, y consolidar sus obligaciones mutuas. Pero es además una red de relaciones privadas y espontáneas que se instituyen dentro del entramado de la ley por individuos que buscan fines particulares (el «sistema de necesidades»).

Cuando se dice que la sociedad civil es el Estado tal como el entendimiento lo concibe, es una forma hegeliana de indicar que existe otra forma

hegeliano de Estado. Sugiere que, aparte de la «sociedad civil» («el Estado tal como el entendimiento lo concibe») y el «Estado estrictamente político» (que, aunque más preciso, es todavía un concepto abstracto), Hegel posee aún otro concepto de Estado, más complejo incluso: «Estado» *sans phrase*, «Estado» sin otra calificación, «Estado» propiamente dicho. Es este Estado el que Hegel denomina «la realidad de la Idea ética» o la «realidad de la libertad concreta», y sobre el que acumula todos los aparentemente exagerados superlativos por los que la *Filosofía del Derecho* es conocida. El Estado, en este sentido, significa la totalidad de la población de un país independiente y «civilmente» organizado en la medida en que está impregnada por una eticidad y constituye un «orden moral» o una «comunidad ética». En el interior de esta amplia («universal») comunidad a la que todos los habitantes -en cuanto que seres éticos- pertenecen, se encuentra lo que Hegel denomina en el párrafo 145 de la *Filosofía del Derecho* diferentes «momentos», aspectos o esferas de la «eticidad». Estos «momentos» son los «poderes éticos que regulan la vida de los individuos»; son la familia, la sociedad civil y el Estado, por el cual Hegel probablemente denota el Estado en sentido estrictamente político (el «Estado político»). Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada, pág. 266.

¹⁷⁴ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 183.

más adecuada de percibir al Estado. El conjunto de actividades, actitudes, reglas e instituciones que conforman la sociedad civil es únicamente una parte de la vida política y social de un sistema más amplio o más concreto a través de un método de pensamiento abstracto y formal que, como señalé en el párrafo anterior, Hegel nombra «entendimiento». De este modo (mencionándolo una vez más) todas las funciones que trascienden a la sociedad civil se encuentran en el Estado.

En este sentido, las leyes que garantizan los derechos individuales a la vida, a la libertad y a la propiedad, que son el cimiento de la sociedad civil, presuponen a una persona o conjunto de personas que las establecen: un legislador o asamblea legislativa. Asimismo, las funciones reguladoras y de bienestar de la autoridad pública reinante en la sociedad civil presuponen una autoridad pública superior que circunscriba la finalidad de dichas funciones, estructuras establecidas y procedimientos. Así también las asociaciones de individuos configuradas en la sociedad civil (corporaciones y estamentos) presuponen, como mínimo, el reconocimiento de su autonomía o privilegios por algún órgano superior. La sociedad civil posee una autoridad pública que la regula (Tribunales y Policía), pero subordinada al Estado y formando parte de éste.

Ahora bien, el Estado moderno es la síntesis de dos tendencias opuestas en el interior de la sociedad moderna y así lo expone Hegel en la *Filosofía del Derecho*:

«...la esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar, sin embargo, sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser atractivo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado»¹⁷⁵

¹⁷⁵ Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, párrafo 260 (Agreg). Quien mejor describe lo que el filósofo de Stuttgart quería decir con esta aseveración es Pelczynski para quien este

Así, en el Estado se lleva a cabo una imbricación entre lo universal y lo particular; lo universal en el Estado es un polo atractivo de la particularidad y los individuos asumen a la particularidad como actividad consciente una vez que han llegado al Estado. Es en el Estado donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, es decir, no es solamente la racionalidad abstracta, la unión de lo individual con lo universal, sino que es la liga de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva. La racionalidad se presenta ahora no ya como abstracta sino concreta, esto es, racionalidad de contenido la cual abarca el saber individual y la voluntad que se mueve por fines particulares, pero también por leyes y normas universales. En suma, siguiendo a Giner, «la sociedad civil es el reino de lo particular» y «el Estado es la morada de lo universal y posee propiedades racionales que no pueden hallarse en otro lugar»¹⁷⁶. Por eso para Hegel la «esencia del Estado es la vida ética» que se expresa en la unidad de lo universal y de lo subjetivo como voluntad.

Esta unidad se alcanza con la educación –que comienza en la sociedad civil y continua en el Estado político– de los ciudadanos en sus obligaciones para con la cosa pública y concretamente para con la autoridad estatal, ya que es ésta la que posibilita la vida civilizada. En palabras de Pérez Díaz, «solamente un largo proceso de educación de la humanidad que traiga consigo la

pasaje es original y de suma importancia. Considero que la mejor y más clara exposición al respecto es la de este profesor de Oxford, por lo que, aunque larga, transcribo aquí la siguiente cita: «El Estado moderno como comunidad ética, civil y política impulsa la fortaleza de dos fuentes separadas e incompatibles. Una es la eticidad universal y objetiva –una «sustancia ética»–, que afronta lo individual como algo dado e ineludible, el mundo de los valores desarrollados históricamente y de los ideales de instituciones éticas tales como la familia, las corporaciones, los estamentos y otras. En la medida en que las autoridades supremas del «Estado político» expresan esta eticidad en sus normas y actividades y son vistas así por sus preservadores y defensores, disfrutarán en mayor grado de su protección que si, por ejemplo, fueran pensadas para ser tan sólo el producto de la natural codicia por el poder de algunos hombres sobre otros o sólo como un instrumento de dominación sobre la masa del pueblo por una minoría poderosa y privilegiada. La segunda fuente de fortaleza son las dos tendencias de «subjetividad» y «particularidad» que actualmente describiríamos simplemente como individualismo. Esta es la tendencia de los hombres en la época moderna de observar todos los valores sociales, reglas e instituciones como derivadas del acuerdo de los individuos y existentes para el fin de la autosatisfacción y la autoafirmación puramente individual. Estas dos tendencias separadas y antitéticas son equilibradas, armonizadas e integradas en una síntesis social por y en el interior del Estado político». Pelczynski, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», obra citada, pág. 270.

¹⁷⁶ Giner, S. (1987): *Ensayos Civiles*, obra citada, pág. 44.

interdependencia creciente de todos los Estados, y el desarrollo y la difusión de la cultura material y espiritual (aparatos económicos, instituciones políticas, cultura en sentido estricto), puede transformar ese sistema de Estados en una sociedad civil a escala universal, y, por último, en un Estado universal homogéneo»¹⁷⁷.

V. La penetración del Estado en la vida civil. La sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social.

El equilibrio social inestable que presenta la sociedad civil angustia intensamente a Hegel. A pesar de que, como vimos, el sistema de necesidades posee un conjunto de mecanismos autoreguladores, los cuales, a decir de nuestro filósofo, reemplazan las regulaciones del intervencionismo económico del antiguo régimen y de que existen corporaciones que coadyuvan a los individuos a adquirir un interés universal, la sociedad civil no es capaz de superar sus conflictos y contradicciones internas, requiriendo, como también señalé, de un Estado.

Hegel aconseja no deshacer la separación entre la sociedad civil y el Estado, por lo que el grado de libertad de la sociedad civil respecto del Estado no puede ser establecido mediante reglas generales inflexibles. De esta manera, sólo es posible determinar la relación entre el Estado y la sociedad civil calculando, advierte Keane, «las ventajas y desventajas de restringir la independencia, la libertad abstracta y el pluralismo competitivo de la sociedad civil en favor de las prerrogativas universales del Estado»¹⁷⁸. Hegel señala que existen disposiciones que confieren un vasto campo para la regulación y el dominio estatal de la vida civil y ello nos enfrenta con efectos contradictorios del Estado político sobre la sociedad civil.

El filósofo de Berlín legitima la intervención estatal en dos situaciones. Mientras que el Estado hace explícito el universalismo potencial de la sociedad civil; se espera de él que intervenga para controlar el particularismo constitutivo

¹⁷⁷ Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 38.

¹⁷⁸ Keane, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 72.

de ésta. El Estado puede intervenir para depurar «los privilegios», es decir, remediar las injusticias y desigualdades (acumulación de riqueza en algunos sectores de la sociedad y empobrecimiento de otros; dominación de una clase por otras). Igualmente el Estado provee a la sociedad civil de canales de participación en los asuntos públicos¹⁷⁹, pero impide todo intento de ésta de llevar a cabo una intervención directa¹⁸⁰. En este sentido, señala Pérez Díaz, «aumenta el Estado la disposición y el espíritu público de la sociedad; al mismo tiempo que limita su involucramiento en los asuntos públicos»¹⁸¹. En suma, el poder político supremo está legitimado para intervenir directamente en los asuntos de la sociedad civil cuando la finalidad sea proteger y fomentar los intereses de la población; intereses que como bien afirma Keane, son definidos por el Estado.

Asimismo, el Estado tiene como una de sus funciones la de defender el orden social frente a amenazas externas. Como ya señalé cuando hacía referencia a las clases y en concreto a la clase universal o burócrata, la burocracia interviene en todos los asuntos concernientes a la sociedad civil y a su relación con el Estado, de esta misma manera se ocupa de intervenir en tiempos de guerra o de «defensa de la sociedad»¹⁸². Cuando esto sucede la situación puede llegar a tal grado que la sociedad civil se convierta, en palabras de Pérez Díaz, en una burocracia, esto es, en un mecanismo coordinado: una totalidad.

¹⁷⁹ Hegel «está convencido de que los individuos pueden superar la limitación de sus intereses privados particulares únicamente si aprenden a participar en las decisiones políticas de su comunidad: «la determinación del individuo es la de llevar una vida universal». El ideal hegeliano de Estado está al servicio, por ende, de la superación de la idea liberal de Estado poco más o menos de la misma manera que desde entonces en casi todos los estados modernos actúa la idea de democracia, según la cual es derecho y deber de todos los ciudadanos participar en el ejercicio del poder estatal. (Aquí presupongo que un Estado liberal no es necesariamente democrático, ni un Estado democrático necesariamente liberal)». Iltting, K.H.: «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», obra citada, pág. 103.

¹⁸⁰ Véase a este respecto la doble función que Hegel asigna a las Cámaras legislativas (parágrafos 301 y 302 junto con sus agregados).

¹⁸¹ Pérez Díaz, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, obra citada, pág. 37.

¹⁸² En el parágrafo 326 Hegel sostiene que «las desavenencias entre los Estados pueden tener como objeto algún aspecto particular de su relación; para estas desavenencias está fundamentalmente destinado al sector particular del Estado dedicado a su defensa. Si, en cambio, está en peligro el Estado en cuanto tal, su independencia, el deber convoca a su defensa a todos sus ciudadanos. Cuando la totalidad es así convertida en fuerza, arrancada de su vida interior y proyectada hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista». Hegel, G.W.F (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra citada, parágrafo 326.

Como conclusión, quiero reiterar que Hegel es el primer pensador que teoriza la relación existente entre el Estado y la sociedad civil; articula conceptualmente la «separación» de estos ámbitos, o más específicamente, trata de «superar» las deficiencias de la sociedad civil en el Estado (no olvidar que son esferas complementarias que se necesitan mutuamente) y los considera un proceso histórico político de la modernidad (sus ideas políticas son la respuesta a los procesos sociales o a los sucesos políticos de su lugar y época).

El examen que Hegel realiza de la sociedad civil y de la dinámica que de ella resulta no puede ser explicado en un solo punto, sino que requiere de varias precisiones. En primer lugar, la sociedad civil se presenta, por un lado, como el sistema de las necesidades, esfera en la que «aparece la razón», es decir, la capacidad de autorregulación del sistema económico. Por el otro, sin embargo, la integración social ocurre fuera del sistema de necesidades ya que se le niega su autosuficiencia y se reclama su dependencia del Estado, por lo tanto, la sociedad civil también abarca un ámbito jurídico político que se manifiesta a través de la presencia de medidas «policiales» que controlan y regulan administrativamente la vida económica, y organizaciones de ayuda mutua que funcionan en el ámbito de lo social, lo religioso y lo profesional como instituciones moderadoras en el campo del capitalismo con el fin de paliar la competencia atomística, la búsqueda ilimitada de riqueza y el empobrecimiento de grandes sectores. Hegel las denomina corporaciones.

Éstas son centrales en la filosofía política de este pensador, ya que juegan un papel educativo que enseña a los individuos el valor de la solidaridad social y la necesaria dependencia hacia los otros para poder satisfacer las necesidades del conjunto, todo ello prepara al individuo para participar en los asuntos públicos. Esto último es de suma importancia porque da cuenta de que Hegel es capaz de concebir que los estados consientan la existencia, aunque limitada y controlada, de espacios libres para la participación ciudadana. Pero hay que tener cuidado con esta afirmación porque la satisfacción de necesidades e intereses individuales solamente puede concretarse dentro de una eticidad unitaria, que es

la fuente de la unidad social, y el único que está en condiciones de aportarla es el Estado. Recuérdese que la sociedad civil es el vínculo entre el individuo «fin en si mismo»- y al sociedad global; contiene al sistema económico y a la cultura y eticidad común y es útil al mismo tiempo para integrar lo concreto en la totalidad.

Asimismo, para lograr conceder validez en su filosofía política a todo este ámbito Hegel concibe al trabajo como fuerza productiva, como la característica constitutiva del proceso de hacerse hombre y, en este sentido, lo postula como fundamento de la sociedad civil.

Así, la sociedad civil es, en realidad, un cuidadoso y elaborado análisis de las corporaciones, los estamentos y clases, las asociaciones e instituciones de bienestar que integran la estructura con la que el filósofo estaba familiarizado. Es decir, Hegel presenta su idea de sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social en el que se despliegan las necesidades y pretensiones privadas y subjetivas de la ciudadanía.

En efecto, uno de los grandes logros del planteamiento hegeliano se basa en haber manifestado las diferencias incuestionables entre los distintos elementos o entidades sociales, que más tarde serían recuperadas por la tradición intelectual europea.

Por otro lado, quiero señalar aquí que Hegel reacciona contra la idea liberal de reducir el Estado a la mera garantía de la libertad personal y la seguridad porque ello sería reconocer el interés de cada individuo como el fin último por el que se han reunido y el objeto del Estado es la «unión como tal» que constituye el «verdadero contenido y fin» que concede a los ciudadanos la posibilidad de llevar una vida en común. Para Hegel la suma «irracional» de las voluntades individuales -de lo que él llama los «muchos como aislados»- exclusivamente pueden anhelar el constituir una «masa amorfa», por lo que él defiende una «racionalidad de la voluntad» que sólo puede encarnar el Estado.

Como último comentario quisiera subrayar la idea que tiene Hegel de la teoría política. En su prefacio a la *Filosofía del Derecho* advierte que el filósofo se ocupa de entender lo actual más que de ofrecer esquemas políticos y panaceas y

en cierto sentido lo actual es el pasado, pues cuando el filósofo intenta comprender lo actual, está ya volviendo al pasado y creando nuevas formas, parafraseando las famosas palabras de Hegel: «cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, hay un aspecto de la vida que ha envejecido. Y por este gris sobre gris sólo puede entenderse, no rejuvenecerse. El búho de Minerva extiende sus alas al anochecer». Años después uno de los pensadores más controvertidos de la historia de las ideas políticas responde con la ya famosa frase de «la labor del filósofo es transformar el mundo y no sólo entenderlo».

CONCLUSIONES FINALES

CONCLUSIONES

Considero que el adagio clásico *civitas sive societas civilis sive res publica* supone, al menos en su aspecto político, la identificación de Estado (*polis* o *civitas*) y sociedad civil (*Koinonia politiké* o *societas civilis*). Esta identidad se mantiene vigente en la filosofía política europea hasta la *Filosofía del Derecho* de Hegel, si bien pueden señalarse algunas tentativas teóricas anteriores que apuntan a su diferenciación.

En los siglos XVII y XVIII se desarrolla el contexto histórico e intelectual en que se asientan las bases de la diferenciación entre sociedad civil y Estado. El primero viene determinado por el proceso de formación de la autonomía de un nuevo agente político (la sociedad civil) que se enfrenta a las consolidadas monarquías absolutas (el Estado), denunciando su concepción como mero objeto de dominación. El segundo se conforma mediante las aportaciones de aquellos autores que se encaminan a fundamentar los gobiernos constitucionales.

Entre los variados autores cuyas teorías suponen contribuciones notables a esta diferenciación conceptual entre sociedad civil y Estado, estimo especialmente significativas las aportadas por John Locke y por Adam Ferguson. Los argumentos que me conducen a ello pueden sintetizarse en razones de tipo formal, por un lado, y de tipo sustancial, por otro.

Desde un punto de vista formal, ambos autores pertenecen a una misma tradición intelectual, el llamado empirismo británico, que me permite incorporar un tipo de análisis netamente diferenciado del seguido por el idealismo alemán que con Hegel funda el concepto autónomo de sociedad civil. Esta común adscripción metodológica que sirve de contraste con la epistemología hegeliana, no implica, sin embargo, una reiteración en sus planteamientos sino que ofrece una dualidad de perspectivas intensamente sugerentes. De esta forma, por un lado, el estudio de John Locke permite incorporar las dimensiones del individualismo metodológico y su corolario del contractualismo, a la fundamentación del

concepto de sociedad civil. Por otro, el análisis de Adam Ferguson permite una aproximación al concepto de sociedad civil mediante un acercamiento de tipo empírico-sociológico que facilita la toma en consideración de las dimensiones comunitarias del individuo.

Desde un punto de vista sustancial, ambos autores, aunque siguen refiriéndose a la sociedad civil y al Estado como términos sinónimos, rompen con el pensamiento político precedente, estableciendo las bases teóricas para su diferenciación conceptual. Estos fundamentos se hallan en la idea de que existe un espacio social en el que tiene cabida una conjunción de ideas, instituciones y agrupaciones que interactúan recíprocamente y que teleológicamente se ordenan por la pretensión de limitar el poder, garantizar una serie de derechos individuales y facilitar la articulación de la actividad de los individuos y grupos en el ámbito del mercado con su participación en la esfera pública.

En cuanto a las consideraciones sobre Locke quiero hacer hincapié en que para él la sociedad civil no se presenta como la negación absoluta del estado de naturaleza -como sucede en Hobbes- sino como la rectificación de las deficiencias de lo que he llamado una sociabilidad imperfecta. Esta afirmación me ha llevado a dos observaciones.

En primer lugar, Locke considera que los hombres son seres proclives a la armonía social, no afirma que la sociabilidad sea algo congénito a los hombres, pero sí señala que en el estado de naturaleza existen bases cooperativas y tendencias a la reciprocidad. Esta convivencia pacífica nos da la pauta para sugerir que en Locke la sociedad civil (el Estado civil) no es, de acuerdo con las palabras del italiano Norberto Bobbio, una supresión-superación como sucede en Hobbes, sino una conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza. En este sentido, Locke se acerca más a la *bürgerliche Gesellschaft* del autor de los *Principios de la Filosofía del Derecho* que a la idea de la guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza de quien escribiera el famoso Leviatán.

La segunda reflexión, sugiere que cuando el filósofo diseña una imagen plausible de los hombres como seres sociables por naturaleza, o si se prefiere de

«egoístas sociables», su «sociabilidad imperfecta» (imperfecta porque no todos los hombres respetan los preceptos de la ley natural) otorga a la sociedad civil un significado que hasta entonces no tenía ya que dota de fondo y contenido moderno a conceptos y formas tradicionales. De esta manera, comienzan a percibirse los cimientos de una sociedad civil que busca alcanzar sus legítimos intereses y satisfacer sus deseos sin la intromisión del Estado. Y eso podemos constatarlo en las siguientes percepciones.

Por un lado, la idea de que la sociedad es algo anterior al Estado, en donde adquiere identidad sin tener en cuenta la dimensión política, presupone la existencia de individuos que realizan sus actividades libremente en un espacio delimitado por los derechos individuales, en especial el de la libertad y el de la propiedad, reconocidos por la Constitución. Cuando Locke otorga una clara importancia al vínculo entre el derecho a la propiedad personal y la libertad individual, está poniendo el acento en un tema que hasta antes se encontraba ausente (o era negado) el de que la independencia personal presupone una propiedad privada protegida por el gobierno de la ley.

Por otro lado, es importante señalar que el autor de los *Tratados sobre el gobierno civil* rompe con la idea del poder soberano absoluto que tiene como finalidad perpetuarse a sí mismo; Locke se opone a la existencia de un poder con capacidad para elegir sin constricciones a sus sucesores y a que disponga de un derecho absoluto a gobernar porque para él, acérrimo defensor del Estado constitucional, el poder soberano se encuentra limitado y sujeto a leyes civiles.

A pesar de que Locke rompe con el pensamiento escolástico y dibuja a la condición pre-estatal como una situación de incipiente sociabilidad, no busca erigir una teoría de la sociedad civil desde sus mismos principios estructurales como más tarde haría Ferguson. Ni tampoco resuelve la tensión implícita entre los dos planos de la relación sociedad civil-Estado en una separación total, con todas sus consecuencias, como sucederá en la doctrina alemana posterior, concretamente con Hegel.

El pulso central de la obra de Ferguson supone la pretensión de entrelazar las virtudes clásicas del humanismo cívico con los componentes del liberalismo emergente. De esta manera, el problema central del que se ocupa consiste en coordinar los principios de la ciudadanía democrática (la participación en la vida sociopolítica de todos los ciudadanos), la realización de la autonomía individual y el desarrollo de la identidad nacional.

En el desarrollo de este propósito nuclear, Ferguson da cuenta de una realidad social con capacidad para autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla con base en sus propios principios y que progresivamente va tomando conciencia de sí misma. La ecuación histórica entre la sociedad civil y el Estado comienza a desmoronarse cuando la esfera de la sociedad empieza a adquirir sus propias formas y principios. Estas últimas se desarrollan en la reacción de la sociedad contra el despotismo, diseñando a tal fin diversas fórmulas para neutralizarlo. Entre éstas adquieren carta de naturaleza la lucha por poner límites a la acción estatal y la revitalización de la virtud cívica, procediendo a la moderación y «pulido» de las maneras de los hombres, y promoviendo el espíritu asociativo. Desde la perspectiva de Ferguson el florecimiento cultural, el desarrollo económico y la estabilidad de la sociedad radica en esta iniciativa y autocoordinación espontánea de los individuos que componen la sociedad civil.

La exigencia de límites al poder, así como el anhelo por establecer las libertades políticas e impulsar las asociaciones intermedias y los mercados libres, constituyen las raíces de la búsqueda por independizar el espacio social del estatal y, en este sentido, conducen a una nueva forma de entender el papel de los individuos en la sociedad civil. Los hombres al asociarse quieren corregir la ordenación política y se convierten en una potencial esfera pública que en nombre de una emergente sociedad civil se enfrenta a las arbitrarias acciones del Estado.

Ahora bien, la tensión implícita entre los dos planos de la relación sociedad civil-Estado no se resuelve en una separación total, con todas sus consecuencias, hasta Hegel con quien culmina en su forma más rigurosa y madura, según

palabras de Zubiri, el idealismo alemán. Hegel es el primero, en la historia de las ideas políticas, que elabora una teoría de la sociedad civil al ubicar al Estado y a la sociedad civil como dos diferentes dimensiones de la vida pública.

Con el filósofo alemán se articula conceptualmente la «separación» de estos ámbitos, o por decirlo con puntualidad se «superan» las deficiencias de la sociedad civil en el Estado. La sociedad civil ya no comprende al Estado en su totalidad sino que representa un momento en la formación de éste. Ha sucedido una diferenciación histórica entre el Estado y la sociedad civil que camina paralelamente a la centralización de lo político en el Estado (en la Administración, Constitución, organización militar) y la relegación de lo civil a la sociedad. Cinco son las contribuciones que considero realiza Hegel a las teorías modernas de la sociedad civil.

En primer lugar, Hegel señala que la sociedad civil no es un substrato preestablecido de vida que existe independientemente del espacio y del tiempo, sino el resultado de un largo e intrincado proceso de transformación histórica. La sociedad civil no es una condición natural de libertad sino que se concibe como un espacio de vida ética que se encuentra en el punto intermedio entre la familia y el Estado, esto es, entre los dos extremos de la Eticidad. Bajo su manto incluye economía, clases sociales, corporaciones e instituciones ocupadas en la administración del bien público (Policía) y ley civil. La sociedad civil únicamente llega a concretarse en el mundo moderno porque tan sólo en éste tiene lugar el pleno desarrollo de la particularidad (el fin egoísta) y la universalidad (la condición de su eficacia).

En segundo lugar, Hegel subraya que no existe una identidad o armonía necesaria entre los diversos elementos de la sociedad civil. Hegel presenta su idea de sociedad civil como una teoría de suma diferenciación y complejo orden social en el que se despliegan las necesidades y pretensiones privadas y subjetivas de la ciudadanía. Las diversas formas de interacción que se llevan a cabo en la sociedad civil son frágiles y se hallan sometidas a grandes conflictos en donde los intereses particulares se enfrentan constantemente entre sí.

En tercer lugar, la falta de propiedades sistémicas en la sociedad civil la hace incapaz de superar su propia fragmentación y resolver por sí misma sus propios conflictos internos por lo que se ve en la necesidad de la acción correctiva del Estado. Solamente una autoridad pública suprema -un Estado constitucional dirigido por la monarquía, el funcionariado y los estamentos- tiene la capacidad de corregir las injusticias y agrupar los intereses particulares en una comunidad universal. La sociedad civil no se presenta solamente como el sistema de las necesidades sino que también abarca un ámbito jurídico político que se manifiesta mediante la presencia de medidas «policiales» (todo lo que queda sometido al poder discrecional del Príncipe en su administración de procura del bien público) que controlan y regulan administrativamente la vida económica, y organizaciones de ayuda mutua que funcionan en el ámbito de lo social, lo religioso y lo profesional como instituciones moderadoras en el campo del capitalismo con el fin de paliar la competencia atomística, la búsqueda ilimitada de riqueza y el empobrecimiento de grandes sectores. Hegel las denomina corporaciones y son centrales en su filosofía política.

Las corporaciones, que constituyen nuestra cuarta consideración, son, por un lado, asociaciones profesionales que dependen de la autoridad pública la cual ejerce sobre ellas una estrecha vigilancia lo que ha dado lugar a que Hegel (y sus intérpretes) las sitúen como mediadoras entre la sociedad civil y el Estado. Por otro lado, éstas juegan un papel educativo que enseña a los individuos el valor de la solidaridad social y la necesaria dependencia hacia los otros para poder satisfacer las necesidades del conjunto. Los funcionarios educan a la gente en los sentimientos morales del patriotismo y la virtud cívica, se les alecciona en sus deberes para con la cosa pública y concretamente para con la autoridad estatal. Hegel confía a las corporaciones, a la burocracia política denominada clase universal, la responsabilidad del cumplimiento de las tareas del Estado, ellas son las que tienen la capacidad para entender el bien público y saber lo que se requiere para llevarlo a la práctica a través de la política correspondiente.

En quinto lugar, Hegel aconseja no romper la separación entre la sociedad civil y el Estado, por lo que el grado de libertad de la sociedad civil respecto del Estado no se puede establecer mediante reglas generales inflexibles. De esta manera, sólo es posible determinar la relación entre el Estado y la sociedad civil calculando las ventajas y desventajas de limitar la independencia, la libertad y el pluralismo competitivo de la sociedad civil en favor de los privilegios universales del Estado. Hegel afirma que existen disposiciones que otorgan un vasto campo para la regulación y el dominio del Estado sobre la vida civil y ello nos enfrenta a efectos contradictorios. El filósofo de Berlín señala que el poder político supremo está legitimado para intervenir directamente en los asuntos de la sociedad civil cuando la finalidad sea proteger y promover los intereses de la población; intereses, por supuesto, que son prescritos por el Estado. En este sentido, Hegel se contradice en sus afirmaciones en favor de una sociedad civil independiente que garantiza la libertad de individuos y grupos y falla al querer abordar el problema moderno de controles y equilibrios democráticos al Estado.

Uno de los grandes logros del planteamiento hegeliano se basa en haber manifestado las diferencias incuestionables entre los distintos elementos o entidades sociales, que más tarde serían recuperadas por la tradición intelectual europea. Por parte de Marx para negar toda autonomía al Estado o a lo civil y trasladar toda la explicación del orden social y sus elementos a los procesos socioeconómicos. Para la concepción de Gramsci, quien se aleja de Marx, en la búsqueda de un espacio para la sociedad civil entre la estructura económica y el Estado, separando por primera vez en el discurso Marxista la sociedad civil no sólo del Estado sino también de la estructura económica. Así como por los planteamientos socialdemócratas que recuperan el papel integrador del Estado hegeliano.

Por último, quiero subrayar que todo concepto político que cobra relevancia está muy lejos de presentar una definición unívoca, por lo tanto, una noción tan profusa y heterogéneamente interpretada como es la sociedad civil no puede ser representada como una unidad, nos encontramos ante un sujeto social

fraccionado y diverso. La multiplicidad de interpretaciones que se han elaborado en el pensamiento clásico y las que actualmente existen en torno a ella hacen imposible hablar de una sociedad civil paradigmática, en el mundo real existen numerosas sociedades civiles y todas ellas distintas. Por ello, recuperar las distintas reflexiones que se han hecho en el pensamiento clásico es una condición esencial para coadyuvar a la revitalización de lo político y del debate democrático contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.(1986): *Droit et Liberté selon Hegel*, edición a cargo de Guy Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, Paris.

AA.VV (1991): *Hegel and Legal Theory*, D. Cornell, M. Rosenfeld, D. y Gray, Routledge, New York-London.

AA.VV. (1971): *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*; edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge.

AA.VV. (1967): *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*; edición a cargo de L. Schneider, University of Chicago Press, Chicago.

AA.VV. (1984): *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge.

ALEXANDER, J. (1993): «Retorno a la democracia: la solidaridad universalista y el mundo», en AA.VV: *Modernización económica, democracia política y democracia social*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.

ALEXANDER, J. (1993): «The Return to the Civil Society», en *Contemporary Sociology*, vol. 22, núm. 6, noviembre, págs. 797-803.

ARANGUREN, J.L. (1988): «Estado y sociedad civil», en AA.VV: *Sociedad Civil y Estado ¿Refugio o retorno de la sociedad civil?*, Fundación F. Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Salamanca.

ARATO, A. (1981): «Civil Society Against the State», en *Telos*, núm: 47; págs: 23-47.

ARATO, A. (1989): «Civil Society, History and Socialism. Reply to John Keane», en *Praxis Internacional*, vol. 9, núms. 1-2, abril-julio, págs. 133-152.

ARATO, A. (1991): «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society», en AA.VV (1991): *Hegel and Legal Theory*, D. Cornell, M. Rosenfeld, y D. Gray, Routledge, New York-London.

ARBÓS, X. y GINER, S. (1993): *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial, Siglo XXI*, Madrid.

ARISTÓTELES (1988): *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, España.

AVINERI, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.

BARNES, H.E. y BECKER, H. (1945): *Historia del pensamiento social*; edición a cargo de Daniel Cossío Villegas, Fondo de Cultura Económica, México.

BARNES, H.E. (1969): *An Introduction to the History of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago y London.

BENDIX, R. (1990-91): «State, Legitimation and Civil Society», en *Telos*, núm. 86, págs. 143-152.

BERLIN, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez, Alianza, Madrid.

BIAGINI, H. (1978): «El «ius resistendi» en Locke», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 2, nueva época, marzo-abril, págs. 153-159.

BLOCH, E. (1982): *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

BOBBIO N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. (1991): Voz «burguesía», en *Diccionario de Política*, trad. de Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí, Mariano Martín y Jorge Tula, Siglo XXI editores, México.

BOBBIO, N. (1963): *Locke e il Diritto Naturale*, Giappichelli, Torino.

BOBBIO, N. (1981): *Studi hegeliani*, Einaudi editore, Torino.

BOBBIO, N. (1985): «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en *IBID: Estudios sobre historia de la filosofía*, trad. Juan Carlos Bayón, Debate, Madrid.

BOBBIO, N. y BOVERO, M. (1985): *Origen y fundamentos del poder político*, trad. de José Fernández Santillán, Grijalbo, México.

BOBBIO, N. y BOVERO, M. (1986): *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo Hegeliano-marxiano*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México.

BOBBIO, N. (1989): «Hegel y el iusnaturalismo» en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

BOBBIO, N. (1989): *Estado, Gobierno y Sociedad*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México.

BOBBIO, N. (1991): *Liberalismo y democracia*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México.

BOURGEOIS, B. (1969): *El pensamiento político de Hegel*, trad. de Anibal C. Leal, Amorrortu Editores, Argentina.

BOVERO, M. (1981): «Política y artificio: sobre la lógica del modelo iusnaturalista», en BOBBIO, N. y BOVERO, M.: *Origen y fundamentos del poder político*, trad. de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México.

BREWER, J. (1986): «Adam Ferguson and the Theme of Exploitation», en *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVIII, núm. 4, págs. 461-478.

BRYANT, C. (1992): «Civil Society and Pluralism: A Conceptual Analysis», en *Sisyphus: Social Studies*, vol. 8, núm. 1, págs. 103-119.

BRYANT, C. (1993) «Social Self Organisation, Civility and Sociology; a comment on Kumar's 'Civil Society'», en *The British Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 3, septiembre, págs. 397-402.

BRYSON, G. (1968): *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, M. Kelley, New York.

BUSSI, E. (1971): *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Giuffré, Milano.

CAMPS, V. (1992): «Locke», en AA.VV.: *Historia de la Etica*, tomo II, edición a cargo de Victoria Camps, Crítica, Madrid, España.

CARRIVE, P. (1988): «L'idée d'"histoire naturelle de l'humanité" chez les philosophes écossais du XVIII^e s.», en IBID: *Entre forme et histoire*, Klincksieck, Paris.

CARRIVE, P. (1992): Voz «Adam Ferguson», en AA.VV.: *Les Ouvres Philosophiques, Dictionnaire*, volumen dirigido por Jean-François Mattéi, publicación bajo la dirección de André Jacob, tomo I, Philosophie occidentale: III^e millénaire av. J.C.-1889, Presses Universitaires de France, Paris.

CASSIRER, E. (1984): *La filosofía de la Ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México.

CHÂTELET, F., DUHAMEL, O. y PISFER-KOÛCHNER, E. (1987): *Historia del pensamiento político*, introducción y presentación de Julio Rodríguez Aramberri, Tecnos, Madrid.

COHEN, J. y ARATO, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London.

COLAS, D. (1992): *Le glaive et la fléau; généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, Paris.

COLEMAN, J. (1989): voz «Ilustración Escocesa», en *Enciclopedia del Pensamiento Político*, dirigida por David Miller, versión española de Ma. Teresa Casado Rodríguez y revisión técnica de Miguel Requena, Alianza Editorial, Madrid.

COLOMER, J. (1991): «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas», en AA.VV: *Historia de la Teoría Política*, tomo III, edición a cargo de Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid.

COPLESTON, F. (1989): *Historia de la Filosofía, tomo VII de Fichte a Nietzsche*, trad. de Ana Doménech, Ariel, Barcelona.

COUSIN, V. (1828): *Cours de Philosophie, leçons de cours de 1828*, (11ª lección), Pichon et Didier Éditeurs, Paris.

DENIS, H. (1986): «Société civile hégélienne et capitalisme», en AA.VV. *Droit et Liberté selon Hegel*, publicado bajo la dirección de Guy Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, Paris.

DÍAZ, E. (1980): *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid.

DÍAZ, E. (1990): *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

DUNN, J. (1969): *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge.

DUNN, J. (1984): *Locke*, Oxford University Press, Oxford.

FASSÓ, G. (1979): *Historia de la Filosofía del Derecho*, tomo 2, trad. de José F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid.

FERGUSON, A. (1966): *An Essay on the History of Civil Society*, edición e introducción a cargo de Duncan Forbes, University Press Edinburgh.

FERGUSON, A. (1973): *Principles of Moral and Political Science*; dos volúmenes, A. Strahan y T. Cadell, London; y W. Creech, Edinburgh.

FERGUSON, A. (1974): *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*; prólogo de Graciela Seriano, revisión y corrección de Juan Rincón Jurado, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (1987): *Teoría de la justicia y derechos humanos*; Debate, Madrid.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (1990): *Estudios de Ética Jurídica*; Debate, Madrid.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (1996): «Estado, sociedad civil y democracia», en AA.VV.: *Valores, Derechos y Estado a finales del siglo XX*, edición y prólogo de Eusebio Fernández García, Universidad Carlos III y Editorial Dykinson, Madrid.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. (1988): *Hobbes y Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, México.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. (1992): *Locke y Kant*; Fondo de Cultura Económica; México.

FERRATER MORA, J. (1971): *Diccionario de Filosofía*, tomo I y II, Ariel, Madrid.

FETSCHER, I. (1975): «Actualidad y significado del concepto de «sociedad civil» en el pensamiento político de Hegel», en *Sistema*, núm. 10, págs. 25-40.

FORBES, D. (1967): «Adam Ferguson and the Idea of Community», en AA.VV.: *Edinburgh in the Age of the Reason. A Commemoration*, Edinburgh University Press.

GARCÍA PELAYO, M. (1991): «La teoría social de la Fisiocracia», en *Obras Completas*, tomo III, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, págs. 2243-2268.

GARDIES, J-L. (1979): «De quelques malentendus entre Hegel et les juristes», en AA.VV.: *Hegel et la Philosophie du Droit*, Presses Universitaires de France, Paris, págs. 131-155.

GAUTIER, C. (1992): «De la liberté chez les Moderns: Ferguson, critique de la modernité», *Droits. Revue Française de Droit Juridique*, núm. 15, págs. 125-140.

GAUTIER, C. (1992): «Introducción» a FERGUSON, A.: *Essais sur l'histoire de la société civile*, Presses Universitaires de France, Paris.

GAUTIER, C. (1993): *L'invention de la société civile*, Presses Universitaires de France, Paris

GAY, P. (1967, 1969): *The Enlightenment: An Interpretation*, dos volúmenes, Alfred A. Knopf, New York.

GELLNER, E. (1996): *Condiciones de la libertad: La sociedad civil y sus rivales*, trad. de Carlos Salazar, Paidós, Madrid.

GINER, S. (1987): *El destino de la libertad*, Espasa-Calpe, Madrid.

GINER, S. (1987): *Ensayos Civiles*, Península, Barcelona.

GINER, S. (1992): *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona.

GINER, S. (1995): «Civil Society and its Future» en AA.VV: *Civil Society. Theory, History, Comparison*, edición a cargo de John Hall, Polity Press, Cambridge.

GINER, S. (1996): «Sociedad Civil» en AA.VV: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, núm. 10, *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, edición a cargo de Elías Díaz y Alfonso Ruíz Miguel, Trotta, Madrid.

GÓMEZ ARBOLEYA, E. (1957): *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

GOODWIN, B. (1997): *El uso de las ideas políticas*, Península, Barcelona.

GRAY, J. (1992): *Liberalismo*, trad. de Teresa de Mucha, Alianza Editorial, México.

HAMOWY, R. (1968): «Adam Smith; Adam Ferguson and the Division of Labour», en *Economica*, vol. 35, núm. 139, págs. 244-259.

HAMPSHIRE, S. (1976) *La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, versión castellana de Juan Álvarez, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Valencia.

HAZARD, P. (1985): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, versión española de Julián Marías, Alianza Universidad, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1917): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas I, Lógica*, trad. de Eduardo Ovejero, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1918): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas II, Filosofía de la Naturaleza*, trad. de Eduardo Ovejero, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1918): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas III, Filosofía del Espíritu*, trad. de Eduardo Ovejero, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1942): *Philosophy of Right*, trad. al inglés de T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford.

HEGEL, G.W.F. (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de Wenceslao Roces y edición preparada por Elsa Frost, Fondo de Cultura Económica, México.

HEGEL, G.W.F. (1963): «Lettre a Creuzer du 30 octobre 1819», en *Correspondance*, tomo II, trad. al francés de J. Carrère, Paris.

HEGEL, G.W.F. (1972): *La Constitución Alemana*, introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1979): *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (1984): *Propedéutica Filosófica: Teoría del Derecho, de la Moral y de la Religión*, prólogo, traducción y notas de Laura Muess, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HEGEL, G.W.F. (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Ed. EDHASA, Barcelona.

HEGEL, G.W.F. (1993): *Doctrina del Derecho. Los deberes y la religión para el curso elemental*, trad. de Jorge Navarro, Gabriel Buíguez y otros, Universidad de Murcia.

HEIMAN, G. (1979): «The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine», en AA.VV. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge.

HELD, D. (1991): *Modelos de Democracia*, versión española de Teresa Alberó, Alianza Universidad, Madrid.

HERNÁNDEZ VEGA, R. (1995): *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HILL, L. (1996): «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson», en *Archives Europeennes de Sociologie*, vol. 1, núm. 37, págs. 203-228.

HOBBS, T. (1993): *Del Ciudadano*, introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, DEBATE-CSIC, Colección Clásicos del Pensamiento, Madrid.

IGLESIAS, M. (1986): *Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid.

ILTING, K.H. (1989): «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», en AA.VV: *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelcynski, Cambridge University Press, Cambridge.

JANET, P. (1910): *Historia de la ciencia política y sus relaciones con la moral*, dos volúmenes, trad. a cargo de Carlos Cerrillo y Ricardo Fuente, Daniel Jorro Editor, Madrid.

JELLINEK, G. (1973): *Teoría General del Estado*, traducción de la segunda edición alemana y prólogo de Fernando de los Ríos, Editorial Albatros, Argentina.

KAUFMANN, W. (1965): *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*, Garden City, New York.

KAUFMANN, W. (1972): *Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Alianza Editorial, Madrid.

KEANE, J. (1984): *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge y New York.

KEANE, J. (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State (1750-1850)», en AA.VV: *Civil Society and the State*, edición a cargo de John Keane, Verso, London-New York.

KEANE, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, trad. de Antonio Escohotado, Alianza Universidad, Madrid.

KETTLER, D. (1965): *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, Columbus, Ohio.

KINGHORN, A.M. (1967): voz «Adam Ferguson», en *The Encyclopaedia of Philosophy*, volumen tres, editada por Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York.

KOLAKOWSKI, L. y HAMPSHIRE, S. (1974): «The Myth of Human self-identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought», en IBID.: *The Socialist Idea. A Reappraisal*, Wiedenfeld & Nicolson, London.

KOLAKOWSKI, L. y HAMPSHIRE, S. (1976): *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, versión castellana de Juan Álvarez, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Valencia.

KUMAR, K. (1993): «Civil Society: an Inquiry into the Usefulness of an Historical Term», en *The British Journal of Sociology*, vol. 44, Septiembre, págs. 375-395.

KUMAR, K. (1994): «Civil Society Again: A Reply to Christopher Bryant's 'Social Self-Organization, Civility and Sociology'», en *British Journal of Sociology*, vol. 45, núm. 1, marzo, págs. 127-131.

LAMPRECHT, S.P. (1966): *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, Russel & Russel, New York.

LAPORTA, F. (1988): «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático», en AAVV: *Sociedad Civil y Estado ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Fundación F. Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Salamanca.

LECHNER, N. (1994): «La problemática invocación de la sociedad civil» ponencia presentada al VIII Encuentro Internacional de Ciencias Sociales en el marco de la Feria Internacional del Libro 1994, en Guadalajara, México.

LEFEBVRE, H. (1975): *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Casterman, Belgique.

LEFEBVRE, J-P. y MACHEREY, P. (1984): *Hegel et la Société*, Presses Universitaires de France, Paris.

LEHMANN, W.C. (1930): *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, New York.

LOCKE, J. (1988): *Two Treatises of Government*, edición e introducción a cargo de Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge.

LOCKE, J. (1991): *Carta sobre la Tolerancia*, edición a cargo de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid.

LOCKE, J. (1994): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción; prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid.

LOSURDO, D. (1992): *Hegel et les Libéraux. Liberté-Égalité-État*, traducido del italiano al francés por François Mortier, Presses Universitaires de France, Paris.

LUKÁCS, G. (1963): *El joven Hegel*, trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, México.

MACPHERSON, C. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. de J.R. Capella, Barcelona, Fontanella.

MACRAE, D. (1966): «Adam Ferguson: Sociologist», en *New Society*, vol. 24, págs. 792-794.

MACRAE, D. (1969): «Adam Ferguson», en AA.VV.: *The Founding Fathers of Social Science*, edición a cargo de T. Raison, Scholar Press, London, págs. 17-27.

MANDEVILLE, B. (1997): *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, comentario crítico, histórico y explicativo de F.B. Kaye, trad. de José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, España.

MANENT, P. (1990): *Historia del pensamiento liberal*, EMECE Editores, Argentina.

MARCUSE, H. (1975): *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de Julieta Fombona, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

MARÍAS J. (1986): *Historia de la Filosofía*, prólogo de Xavier Zubiri y epílogo de José Ortega y Gasset, Alianza Universidad, Madrid.

MARINI, G. (1989): «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

MARTINDALE, D. (1971): *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*, trad. de Francisco Juárez Moreno, Aguilar, Madrid.

MARX, K. (1974): *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, trad. de Antonio Encinares, Grijalbo, Barcelona, Buenos Aires, México.

MEEK, R.L. (1967): *Economics and Ideology and other Essays*, Chapman and Hall Ltd.

MEIKSINS WOOD, E. (1990): «The Uses and Abuses of "Civil Society"», en AA.VV.: *The Retreat of the Intellectuals. Socialist Register 1990*, edición a cargo de Ralph Miliband & Leo Panitch, Merlin Press, London.

PASSERIN D'ENTRÈVES, A. (1972): *Derecho Natural*, trad. de M. Hurtado Bautista, Aguilar, Madrid.

PECES-BARBA, G. (1982): *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, España.

PECES-BARBA, G. (1985): *Derecho y Derechos Fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

PELAYO GONZÁLEZ-TORRE, A. (1994): *Consentimiento, Democracia y obligación política*, Colex, Madrid.

PELCZYNSKI, Z.A. (1971) «The Hegelian Conception of the State», en AA.VV. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edición a cargo de Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge.

PELCZYNSKI, Z.A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

PELCZYNSKI, Z.A. (1988): «Solidarity and 'The Rebirth' of Civil Society», en AA.VV. *Civil Society and the State*, edición a cargo de John Keane, Verso, London New York.

PÉREZ DÍAZ, V. (1978): *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, Alfaguara, Madrid.

PÉREZ DÍAZ, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil; el proceso de formación de la España democrática*, Alianza, Madrid.

PÉREZ DÍAZ, V. (1995): «The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges», en AA.VV. *Civil Society: Theory, History Comparison*, edición a cargo de J. A. Hall, Polity Press, Cambridge.

PÉREZ-DÍAZ, V. (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid.

PHILLIPSON, N. (1980): «Virtue, Commerce and the Science of Man in Early Eighteenth-Century Scotland», en *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment*, tomo II, The Voltaire Foundation & Taylor Institution, Oxford, págs. 750-753.

PLAMENATZ, J. (1988): *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, primer volumen, Longman, London and New York.

PLATTNER, M.F. (1995): «The uses of Civil Society», en *Journal of Democracy*, vol. 6, octubre, págs. 169-173.

POGGI, G. (1978): *The development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Hutchinson, London.

POLIN, R. (1960): *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Paris.

PRIETO, F. (1983): *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

PRIETO, F. (1990): *Historia de las ideas y de las formas políticas, Tomo III Edad Moderna (La Ilustración)*, Unión Editorial, Madrid.

RIEDEL, M. (1984): «El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico», en AA.VV. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

RITTER, J. (1989): «Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en AA.VV.: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, edición preparada e introducida por G. Amengual, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M. (1988): *Historia del pensamiento jurídico*, Tomo II Siglos XIX y XX, sexta edición aumentada, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Madrid.

ROSENBLUM, N. (1994): «Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism», en *Social Research*, vol. 61, núm. 3, fall, págs. 539-562.

SABINE, G. (1994): *Historia de la Teoría Política*, nueva edición revisada por Thomas Landon Thorson, trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

SALCEDO, J. (1987): «La conciencia sociológica en la Ilustración Escocesa», en *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, núm. 2, págs. 147-167.

SALVUCCI, P. (1972): *Adam Ferguson: Sociología e Filosofía Política*, Argalia Editore Urbino.

SARTORI, G. (1992): *Elementos de Teoría Política*, versión española de M^a. de Luz Morán, Alianza Editorial, Madrid.

SELIGMAN, A. (1992): *The Idea of Civil Society*, The Free Press, New York.

SELIGMAN, A. (1995): «Animadversions upon Civil Society and Civil Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century» en AA.VV: *Civil Society. Theory, History, Comparison*, edición a cargo de John Hall, Polity Press, Cambridge.

SHILS, E. (1991): «The Virtue of Civil Society» en *Government & Opposition*, vol. 26, winter, págs. 3-20.

SOLAR CAYÓN, J.I.: (1996): *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, Madrid.

SOLARI, G.: (1974): «Il concetto di Società Civile in Hegel», en IBID: *La filosofia Politica*, tomo II Da Kant a Comte, Editore Laterza, Roma.

SOMBART, W. (1962): *Noo Sociología*, trad. de Jesús Tobío Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

SORIANO, G. (1974): «Prólogo» a FERGUSON, A.: *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, revisión y corrección de Juan Rincón Jurado, Instituto de Estudios Políticos de Madrid.

TAYLOR, Ch. (1975): *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, trad. de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.

TAYLOR, Ch. (1990): «Modes of Civil Society», en *Public Culture*, vol. 3, núm. 1, fall, págs. 95-118.

TAYLOR, Ch. (1991): «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism» en AA.VV (1991): *Hegel and Legal Theory*, edición a cargo de D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Gray, Routledge, New York-London.

TENZER, N. (1994): *Philosophie Politique*, Presses Universitaires de France, Paris.

TESTER, K. (1992): *Civil Society*, Routledge, London.

THOMSON, D. (1977): *Las ideas políticas*, trad. de J.M. García de la Mora, Labor, Barcelona.

TOUCHARD, J. (1988): *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid.

TREVELYAN, G. (1946): *Historia social de Inglaterra*, trad. de Adolfo Álvarez-Buylla, Fondo de Cultura Económica, México.

VALCÁRCEL, A. (1988): *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, prólogo de Javier Muguerza, Anthropos, Barcelona.

VALCÁRCEL, A. (1992): «El idealismo alemán», en AA.VV: *Historia de la Ética*, vol. 2, edición a cargo de Victoria Camps, Crítica, Barcelona.

VALLESPÍN, F. (1984): «Contrato social y orden burgués», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 38 (nueva época), marzo-abril, págs. 147-176.

VALLESPÍN, F. (1996): «Sociedad civil y crisis de la política» en *Isegoría*, núm. 13, abril, págs. 39-58.

VECCHIO DEL, G. (1969): *Filosofía del Derecho*, edición revisada por Luis Legaz y Lacambra, BOSCH, Barcelona.

VOLTAIRE, (1995): Voz: «Locke», en *Diccionario filosófico*, tomo II, prólogo de Fernando Savater, edición, notas e introducción de Ana Martínez Arancón, Temas de hoy, España.

WALTON, A.S. (1983) «Public and Private Interests: Hegel on Civil Society and the State», en AA.VV: *Public and Private in Social Life*, edición a cargo de Benn y Gaus, Croom Helm, London.

WALZER, M. (1991): «The Idea of Civil Society: a Path to Social Reconstruction» en *Dissent*, vol. 38 primavera, págs. 293-304.

WILLS, G. (1979): *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, Vintage Books, New York.